

# Linguaggio della psicologia e linguaggio dell'anima\*

*James Hillman, Zurigo*

' Let us speak, let us speak - silence does not suit us since we  
have been created in the image of the Word. Let us speak, let us  
speak - since within us speaks divine thought... '

'The Word and Silence', C .P. Cavafy (1)

## **Parte I**

### **Due modalità di descrizione**

Agli albori della nostra tradizione europea, Parmenide di Elea espose la sua visione poetica dell'Universo in un'opera di cui una parte è chiamata «La dottrina della verità » e l'altra « la dottrina dell'opinione». Da allora si è discusso molto su queste due « dottrine » di Parmenide e i suoi commentatori si sono chiesti perché gli fosse parso necessario descrivere la sua visione in due modi contrastanti dato che si potrebbe ritenere che « la dottrina della verità » avrebbe dovuto essere sufficiente. Perché preoccuparsi di una seconda descrizione? Ma il fatto rimane: un solo modo non fu sufficiente; perfino

(1) C. P. Cavafis, The complete poems. Hogarth, London 1961, p. 183.

la Bibbia comincia con due (diversi) racconti della Creazione.

Successivamente a Parmenide, le descrizioni continuano sempre a sdoppiarsi e ciò non è dovuto semplicemente alla tradizione, questa dualità indica una qualche necessità della psiche umana di fornire due versioni sulla natura delle cose.

Jung in «Tipi psicologici» cercò di affrontare questa caratteristica dualità nella storia del pensiero e ci dimostrò che essa deriva dall'atteggiamento psicologico dell'osservatore. La tendenza verso l'una o l'altra delle due possibilità determina nell'osservatore la convinzione che un metodo porti alla « dottrina della verità » e che l'altro sia meno valido e che le descrizioni che ne derivano siano mere « opinioni ». Nella sua Biografia (Memorie, Sogni, Riflessioni) Jung sviluppa ulteriormente queste considerazioni. I due modi di concepire l'universo sono il riflesso di due personalità all'interno dell'individuo: la razionale e l'irrazionale, la logica e la mitica, la civilizzata e la primitiva, l'uomo e il bambino. Egli parla di personalità numero uno e numero due. Queste intuizioni finali pongono una definitiva limitazione a qualsiasi descrizione. Qualche volta noi possiamo concepire la vita nella sua totalità e complessità, unitariamente, ma il nostro modo di descriverla si scinderà inevitabilmente in due parti: ognuna di queste parti, che è anche una parte della nostra personalità, ha il suo proprio linguaggio.

(2) E. Jones (Vita e opere di Freud, voi. II. Il Saggiatore, Milano 1962, pag. 395) scrive che la distinzione di Freud fra due sistemi del funzionamento mentale rappresenta il suo maggiore contributo teorico: « Su questa distinzione si basa il diritto di Freud alla fama: perfino la sua scoperta dell'inconscio passa in secondo luogo».

Jung discute attentamente questo problema di ordine linguistico in « Simboli della trasformazione », nella parte «Due modi di pensare». Nello stesso periodo Freud (2) e Bleuler fecero osservazioni simili sui contrasti fra due sistemi di processi mentali e i loro rispettivi linguaggi; il pensiero di Jung è tuttavia diverso ora da quello di Freud e Bleuler.

Da questi il linguaggio razionale, realistico o comunque basato sulla realtà delle cose, era considerato la via di accesso alla verità. Le altre espressioni psi-chiche dovevano essere riportate al linguaggio razionale di questa « realtà ». Io penso invece che, se noi consideriamo il lavoro di Jung globalmente, ci ac-

corgiamo che egli preferisce il linguaggio naturale dell'altra personalità. Forse a causa della sua inclinazione per il linguaggio dell'anima, egli fu il primo, ai nostri giorni a comprendere la realtà psichica attraverso i racconti dei suoi pazienti a Burgholzli perché la sua fantasia e il suo pensiero erano fortemente attratti dal mito.

Iniziando questo pomeriggio con Parmenide, ho voluto puntualizzare che esiste una necessità psicologica di opporre « giuste dottrine della verità » ad una seconda dottrina. Perciò le formulazioni coscienti sembrano essere il risultato di violenti, intensi conflitti interiori fra due gemelli. Ciò che appare come una descrizione chiara e distinta, è chiara e distinta solo perché essa si stacca nettamente dalla propria ombra che ha un suo diverso modo di esprimersi, una diversa via di espressione. Con ciò, opponendo il linguaggio della psicologia al linguaggio dell'anima, noi siamo allineati con la tradizione sul problema dell'espressione e siamo coinvolti nel violento conflitto con quell'ombra gemella che vede diversamente e che pur diversamente vorrebbe esprimersi.

### **La psicologia del dubbio**

La spinta all'introduzione di questo tema nasce principalmente dal dubbio riferentesi alla nostra doppia natura, quei gemelli interni così diversi l'uno dall'altro. Quindi il discorso al quale desidero introdurvi comincia con una quantità di dubbi, che sono i miei dubbi personali relativi al come intendo parlare di psicologia. Come Jung notò, la psicologia comincia e finisce con gli ostacoli insormontabili della nostra stessa personalità. Non possiamo scavalcare noi stessi per ottenere una visione più chiara e oggettiva dei fenomeni che si trovano bene illuminati, chiari e palesi nei piani sottostanti. Noi troviamo un ostacolo al nostro personale giudizio nella nostra personale soggettività. Un fattore soggettivo è insito in ogni affermazione oggettiva della psicologia. Quindi è metodologicamente corretto prendere coscienza

sin dall'inizio di questi dubbi. Nello stesso tempo, prendendo in considerazione il fattore soggettivo, noi siamo giustificati se solleviamo una questione riguardante tutta la psicologia nel suo complesso, il suo linguaggio ed i possibili fattori soggettivi di altri in altri tempi, fattori che le loro descrizioni psicologiche potrebbero rivelare.

I miei dubbi concernono il linguaggio psicologico, cioè l'apparato descrittivo che, nel mio campo, la scienza ha sviluppato per comprendere l'animo umano.

Metto in dubbio le convenzioni comuni della professione, il linguaggio delle teorie, di senso-percezione, del modello stimolo-risposta, dei tests proiettivi e di intelligenza, delle diagnosi, della psicodinamica, della psicosomatica, delle cartelle cliniche. Domando perché quanto è fonte di perplessità, e perciò vitale per la psicologia, è posto fuori dal suo dominio e descritto nel linguaggio della patopsicologia e della parapsicologia. Metto in dubbio entrambe queste nozioni e il modo con cui la psicologia definisce se stessa, così da creare questi campi extrapsicologici. Dubito del linguaggio psicologico usato per descrivere i processi dell'apprendimento e dell'educazione, lo metto in dubbio quello che la psicologia ci racconta sull'infanzia — le fantasie riguardanti le esperienze del neonato al seno materno — ne io posso dare credito alla psicologia quando parla della sessualità, poiché essa la tratta come una funzione separata e concreta.

Soprattutto metto in dubbio il linguaggio della psicopatologia quando descrive le alienazioni, le sofferenze e la vita bizzarra dell'anima. Poiché la psicopatologia ha le caratteristiche di un insieme definitivo rispetto alla psicologia, poiché essa considera sia i fenomeni più difficili da comprendere che quelli più spiacevoli da sperimentare, poiché essa di tutte le parti della psicologia è quella che ci tocca più da vicino, poiché essa dà un nome a quei fenomeni che sono una grave minaccia per il linguaggio e per il sistema che noi chiamiamo psicologia, è soprattutto questo aspetto del linguaggio psicologico che

prenderemo in considerazione. Nella psicopatologia il linguaggio della scienza e il linguaggio dell'anima sembrano andare in direzioni opposte.

Avevo pensato di prendere qualche esempio del linguaggio della psicologia da riviste, cartelle cliniche, testi, studi, ma sarebbe risultato noioso anzi insultante. Perché non ce la sentiamo di leggere questa roba? Perché è così irritante? O piuttosto, ponendo la domanda in termini psicologici, che cosa in noi si sente annoiato, insultato, oltraggiato? Queste nozioni ci dicono qualche cosa, qualche verità emotiva. Il sé emotivo guarda alla psicologia, la disciplina che prende il nome dell'anima, per mettersi in contatto con l'anima. Ma le aspettative di nutrimento e di aiuto per giungere alla presa di coscienza cioè le aspettative della psiche, sono frustrate dalla psicologia stessa. Il linguaggio della psicologia è un insulto per l'anima.

Una volta la psicologia del profondo parlava una lingua viva. Alle sue origini la moderna psicologia dell'introspezione della Riforma, nell'immaginazione romantica di Coleridge o nell'attività rivoluzionaria di <sup>^</sup> Philippe Pinel, si espresse con il linguaggio proprio dello spirito di un'epoca. Gli psicanalisti viennesi lasciarono che l'anima facesse libere associazioni ed enunciasse libere affermazioni, e in questo modo emersero le fantasie. Il sistema fu scosso dal loro metodo e dal loro linguaggio, ma ciò nonostante un nuovo linguaggio psicologico ebbe origine, la psicologia entrò in contatto con l'anima ed ebbe immaginazione. Ma oggi la psicologia, anche la psicologia del profondo, è uno strumento del sistema poiché si regge con il denaro dello Stato, fa parte dell'educazione convenzionale ed è il primo rimedio per la moglie o il figlio difficili da trattare. Il suo linguaggio è come monete spicciolate e le parole « materiale clinico », « sviluppo dell'Io », « psicoterapie » e perfino « oppresso dall'Animus » e « madre negativa » muoiono sulle nostre labbra. Non possiamo più dar loro alcun credito: hanno perso la loro forza di convinzione, e non sono più l'espressione dell'anima. Questo linguaggio è morto.

Questo linguaggio convenzionale separa ancora più la personalità numero uno dalla personalità numero due. Il metodo non può incontrare sulla strada la follia. La psicologia, a causa del suo linguaggio, diventa antiterapeutica, uno strumento di nuovo filisteismo: «salute mentale della comunità ». L'anima è ancora obbligata a nascondersi e ad immaginare una nuova serie di sintomi appropriati a questo tempo:

nel tardo Medio Evo e durante le Riforme aveva mass-**Veitstanz** e deliri religiosi; nel XVIII secolo estreme sensibilità; nel XIX secolo isterismo e, nella I prima parte del XX secolo, ansietà e schizofrenia. Oggi siamo nell'età della psicopatia, un'età senza riflessione ne unione cioè senza Psiche e senza Eros, di cui è simbolica manifestazione il comportamento della gente in pubblico. Questo comportamento psicopatico che si vede nelle strade spesso non è verbalmente espresso od è espresso nel modo più primitivo con grida e slogans. Dov'è andato a finire il dialogo? E, in particolare, dov'è il dialogo psicologico? Desideriamo ardentemente esperienze psichiche, anche se mettiamo in dubbio il linguaggio psicologico. Che cosa è accaduto a questo linguaggio della psicologia, in un'epoca di superbe comunicazioni tecniche e di educazione democratica? Non crediamo più che la psicologia sia il portavoce dell'anima. Un'antica e primaria radice di equilibrio psichico (la « sanitas » di Tacito e Cicerone) implicava un linguaggio sensato ed un uso appropriato della parola. E il suo contrario non suggerisce che, come le parole della psicologia hanno perso i contatti con la psiche, la sua insanità (della psiche) sia parzialmente dovuta all'errato linguaggio della psicologia? Oppure la faccenda è ancora più seria: l'anima sta abbandonando completamente il linguaggio? Se è così, allora la radice stessa della cultura umana si sta inaridendo. Se la parola è divina e all'inizio di \ tutti gli eventi, la sua morte per l'anima, non dimostra la morte di Dio? In questa prima parte cerchiamo di indagare sul perché le cose sono andate in questa direzione. Presenterò pertanto una storia clinica in cui sarà la

---

psicologia stessa ad essere considerata un caso clinico

### **I nomi sulla terra = una breve «cartella clinica» della Psicologia.**

Inizierò aprendo una parentesi. La terra che noi attraversiamo è veramente antica e noi non la possiamo lasciare fintante che viviamo. Eppure non siamo mai stati capaci di tracciare un'adeguata mappa di questa terra, la psiche, e neppure di descriverla adeguatamente e completamente in una guida. Le molte mappe e guide esistenti ci danno più informazioni sui loro autori che sulla psiche.

E' strano, ma è difficile parlarne direttamente; sembra di aver sempre bisogno dei segni tracciati su di essa attraverso gli anni. Questi segni e le loro etichette (« depressione », « percezione », « lo », « proiezione ») sono diventati così familiari che i loro nomi mascherano la nostra esperienza individuale di questi fatti. La realtà della psiche si perde nel linguaggio.

I nomi su questa terra riflettono vari pionieri e varie civiltà: così abbiamo una legge di Weber, una sindrome di Ganser ed una psicosi di Korsakow. che hanno preso il nome dai loro scopritori, proprio come le catene di montagne o le stelle recentemente scoperte, che nel XIX secolo furono chiamate con il nome del loro scopritore. Ma il linguaggio non è uno strumento archeologico adeguato a determinare quali aspetti della psiche sono da tempo conosciuti e quali invece sono di recente conoscenza. La lingua greca non può farci da guida. Alcune parole come «mania», «ipocondria», «malinconia » sono nella nostra lingua sin dall'antica Grecia, ma «piromania» appare soltanto nel XVIII secolo e « schizofrenia » nel XIX. Ne le parole, neanche quelle greche, si inseriscono in un qualche sistema. « Mania » ha la sua origine nel linguaggio religioso e la sua prima differenziazione fu data da Platone in un contesto mitico-filosofico (Phaedrus

244-45). « Ipocondria » e « malinconia » si trovano inizialmente come descrizioni riferentesi alla situazione fisica del corpo; come parole, esse subiscono diverse variazioni di significato attraverso i secoli. D'altra parte la parola « schizofrenia » sebbene di ' radice greca, è una parola svizzera applicata ad un tipo di uomo del primo novecento. Il linguaggio della psicologia è sorprendentemente nuovo. Ovviamente in tutto il nostro linguaggio ricorrono termini presi dalla psicologia, e le 1500 diverse specie di sentimenti, cui un intraprendente catalogatore ha dato il nome, dimostrano una grande varietà di origine e di età. La differenziazione della psiche non richiede un linguaggio psicologico differenziato, e la cultura psicologica può esprimersi anche in un linguaggio diverso da quello suo proprio. Ma il modo di esprimersi della psicologia come sistematica espressione di una precisa branca scientifica, di una specializzazione universitaria, è recente. Questo linguaggio specialistico per lo più trae origine dai laboratori psicologici delle università tedesche del XIX secolo, mentre il linguaggio della psicopatologia va di pari passo con lo sviluppo delle istituzioni dello stesso periodo. Riusciamo noi ad immaginare la psiche senza questo linguaggio? — Senza le parole « psicologia », « psichiatria », « psicopatologico », « psicopatologia ». « tests d'intelligenza ». « tests mentali », « igiene mentale », « salute mentale », « alcolismo », « autismo ». « catatonia », « claustrofobia », « ambiente », « folio a deux », « omosessualità », « ipnotismo », « introspezione », « introversione »? senza alcune delle parole composte con « socio » o « bio » e così via? Ne potrei citare un centinaio e più. Questi termini non esistevano prima del secolo scorso. Perfino le parole « lo », « libido », « inconscio », « proiezione », « suggestione », « aberrazione » nel loro attuale odierno uso psicologico, sono creazioni del periodo moderno. Il nostro linguaggio psicologico è per lo più post-napoleonico, il suo sviluppo è parallelo alla rivoluzione industriale, al positivismo, al nazionalismo,



al laicismo e a tutto quanto viene definito come « lo Spirito del XIX Secolo ». Il nostro linguaggio rappresenta più specificamente la mentalità accademica e medica del XIX secolo.

La psicologia e la psicopatologia sono figlio del tardo Illuminismo, la promettente età della ragione, resa più rigida dallo avvento dell'età della materia. Parleremo di questo più particolarmente.

Nell'espone il nostro caso non potremo citare le consuete storie della psicologia e della psichiatria, per quanto ci si possa fidare dei loro dati. Noi sia-mo obbligati a scrivere un'altra specie di guida, perché le altre guide esistenti sono parte del caso stesso, dato che esse condividono il linguaggio che nasce dalle stesse aspirazioni di progresso, positivismo, laicismo del XIX secolo. Esse presentano la psicologia e la psichiatria come una conquista inerente allo sviluppo, basata sulla confusione della mente e le sue aberrazioni, e persino là dove cercano una prospettiva storica, esse mancano di riflessione psicologica nei confronti della storia stessa. E da qui cominceremo e riscriveremo la storia della psicologia a modo nostro, e sarà un tentativo. seppure modesto, di ermeneutica psicologica.

---

La parola « psicologia » entra nella storia con le conferenze tenute da Melanchthon (1497-1560) nella metà del XVI secolo, e attraverso i suoi più tardi contemporanei Goclenius e Casmann (3). La psicologia coincide con la Riforma nello stesso modo in cui le nuove parole composte con «self». che rispecchiano una nuova interiorità, come « self-regard ». « self conceit », « self-liking », « self-contained », nascono con la riforma o alla fine del XVI secolo (4). Il termine « psicologia » non si affermò, nonostante che Christian Von Wolff lo usasse nel titolo latino di due opere nella prima parte del XVIII secolo (Psychologia Empirica, 1732 e Psychologia Rationalis. 1734). Il soggetto della psicologia era contenuto in saggi sull'uomo, sull'intelletto, sulla mente o la natura umana, sull'antropologia, sulla ragione, sulle passioni e sensazioni, scritti dai maggiori filosofi del XVII e XVIII secolo. Ma nessuno

(3) Il primo libro che portava nel titolo la parola psicologia si pensa che sia stato quello di Rudolf Goclenius (1547-1628). Si tratta del libro intitolato: « Psychologia-hoc est de hominum perfectione» pubblicato nel 1590. Subito dopo appare il libro Otto Cassmanns « Psychologia Antropologica» (1594). Forse la prima comparsa della parola psicologia in inglese va ricercata nella traduzione del latino dell'opera: « Discorse of James de Back », pubblicata come parte di un'altra opera e cioè il «De motu

Cordis » di Harvey, tradotta in inglese a Londra nel 1653. Questo è il passo che offre per la prima volta in inglese una definizione della psicologia: « Psychologie is a doctrine which searches out man's Soul and the effects of it; this is the part without which a man can-not consist... » (P. F. Cranefield, Psychology as an English Word. Amer. Notes and Quer. IV. 8, p. 116. 1966).  
(4) O. Barfield, History in English Words. London, Faber Paperback 1962, p. 165.

pensò di intitolare la sua opera « Psicologia » o parlarne come di « una psicologia ».

All'inizio del nuovo secolo improvvisamente apparvero, nel 1808, F. A. Carus, « Psychologia »; nel 1812, Maine de Biran, « Essai sur les fondaments de la psychologie »; nel 1816, J. F. Herbart. « Lehrbuch zur Psychologie»; nel 1817. A. Eschenmeyer, «Psychologie »; nel 1824, Stiedenroth, « Psychologie »;

nel 1824-25, ancora di Herbart. « Psychologie als Wissenschaft ». Poi seguirono J. C. A. Heinroth, Cari Gustav Carus, F. E. Beneke e così via fino ai nostri giorni. Mentre nasce la parola « psicologia » la parola « anima » declina. Con la metà del secolo XIX, non si trova più affatto la parola « anima » nella « psicologia » accademica. Secondo Maine de Biran la scienza della psicologia da Melanchthon a Christian von Wolff e a Herbart, è principalmente una creazione di uomini che lavorano in lingua tedesca. La prima edizione del « Lehrbuch » di Herbart fu pubblicata nel 1816. La psicologia di Herbart fu quella che ebbe la più grande influenza e durò più a lungo. Egli è stato considerato il padre di tutti i movimenti psicologici moderni. Herbart cercò di esprimere l'anima in formule matematiche, servendosi di un'algebra di reazioni psichiche. Egli parlava \ dalla cattedra di Konisberg, come successore di Kant, e occupò quel trono dal 1809 al 1833. Le sue carte e le sue guide dettavano legge, e chiunque entrava nel territorio della psicologia cominciava ad usare il suo linguaggio e a vedere le cose come egli le descriveva, nonché ad insegnare agli altri usando il suo linguaggio.

Così Herbart descrisse l'anima.

« L'anima non può essere una sostanza nel significato che ad essa da Leibnitz, perché essa non ha un'attività originale e originariamente non ha ne idee, ne emozioni, ne desideri, inoltre non ha conoscenza di se stessa ne di altri oggetti, non possiede ne le categorie del pensiero e dell'intuizione, ne le facoltà della volontà e dell'azione e, originariamente, non ha predisposizioni di nessun tipo. La semplice natura dell'anima

è sconosciuta e deve rimanere tale, perciò essa non può essere oggetto di indagini psicologica, empirica e speculativa che sia» (5).

La sola qualità riconosciuta all'anima era una « **vis inertiae** », « **Selbsterhaltung** » cioè la capacità di affermare sé stessa. Per il resto, l'anima fu spogliata di ogni realtà e potenzialità al di là del regno della conoscenza. Essa, per così dire fu sbattuta al piano di sopra e le fu riconosciuta piena autorità come categoria kantiana, una « Ding an sich », ma fu perfino considerato inutile parlare di essa. Come Hume demolisce la nozione del « sé », così Herbart rimuove l'anima dal centro vivo della personalità e sebbene quest'anima sia la base su cui poggia ciò che ci accade, noi non possiamo mai venire in contatto con questa base. E' un'anima creata ad immagine di quel Dio protestante che è completamente trascendente, inconoscibile e al di là della Teologia empirica e speculativa, al di fuori del nostro mondo umano e fenomenico. Questa era l'anima di quella specializzazione universitaria chiamata psicologia. Nota Bene: Quando la psicologia diviene una specializzazione universitaria e la psiche viene esposta in testi accademici, l'anima scompare; quando l'anima è rivelata dall'Università nello spirito laico dell'illuminismo, essa perde ogni realtà, ogni sostanza e ogni relazione con la vita. Così, quando ci si lamenta che la psicologia accademica è una psicologia senza anima, non c'è da meravigliarsi, perché fu così fin dall'inizio. Forse era destinato ad essere in questo modo, in quanto che ci sono due vie obbligate per osservare fenomeni. Forse tutto il movimento di psicanalisi dovette svilupparsi al di fuori del mondo accademico e gli istituti originali di training psico-analitico dovettero essere indipendenti dalle Università, dato che esse non volevano avere niente a che fare con le concezioni psicoanalitiche. La psicoanalisi rimise la psiche al centro della psicologia e le riconobbe un potere pieno ed autonomo. Stranamente notiamo come, mentre la psicoanalisi si avvicina al mondo accademico e si associa con le cliniche e gli istituti universitari, essa sembra perdere

(5) J. F. Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, Part. 3, pp. 152-153, Ham-burg (Voss), 1816, trans. by B. B. Wolman, The Historical Role of Johann Friedrich Herbart in Historical Roots of Contemporary Psychology, ed. by B. B. Wolman, New York, Harper, 1968. Il punto di vista di Herbart sull'anima è stato preminente e noi dobbiamo considerarlo come rappresentativo del suo tempo nonostante le polemiche che durarono per tutto il secolo. Il suo oppositore fu J. Heinroth (1773-1843) la cui psicopatologia fu e-sposta nel 1818 (quella di Herbart invece fu conosciuta nel 1816). Heinroth, che aveva un'educazione medica e teologica, fu lino strenuo difensore dell'anima e attribui ai peccati dell'anima tutti gli stati penosi, in altre parole, le psicosi. Inoltre è stata attribuita allo Heinroth l'invenzione della parola « Dsisomatica » e della parola « "psichiatria", sebbene questa parola sia stata attribuita alle lezioni di Reil nel 1808. L'uso popolare del termine è comunque più tardi, nel 1845. a opera del medico viennese Ernst von Feuchtersieben, che introdusse i termini di « psicosi » e « psicopatia ». (W. Leibbrand and A. Wettley, Der Wahnsi Freiburg/Munchen, Albert, 1961. pp. 493, 666; R. Hunter and I. Macalpine, The Hundred Years of Psychiatry, Oxford, Un. Press, 193. p. 952).

l'anima. Un'accoglienza favorevole da parte dell'Università o della clinica significa essere accettabile all'Università e alla clinica, avere un concetto di anima e una psicologia che possono essere accettate nel mondo esistenziale dell'accademia e della medicina. L'università e la clinica non sono solamente edifici, o persone, sono esempi di un cosmo, una « **Seinsweise** ». Essere gradito là vuoi dire avere parte in quella ontologia e partecipare ai suoi rituali. Preliminarmente si sarebbe potuto dire che quell'accettazione significa adorare gli stessi dei. La nostra esperienza dell'anima, nell'analisi e nel modo in cui Jung parlò di essa, è stata poco gradita. fino ad ora, negli ambienti accademici e clinici. Evidentemente la psicologia segue ancora Herbart ed ancora esclude l'anima. Il desiderio degli \_ analisti di essere accettati dal mondo accademico e clinico rivela una tragica tensione tra psicologia e anima, e una incertezza interiore da parte dello psicologo sulla possibilità di stare in piedi con la sua sola esperienza. Freud fu onorato a distanza dal mondo accademico e clinico, ma non fu mai completamente accettato, ne egli voleva essere accettato. e perfino da vecchio si schierò contro la fusione della psicoanalisi con la psichiatria clinica e accademica.

(6) Le lezioni di Esquirol furono scritte nel 1817 e furono pubblicate nel suo libro: « Des Maladies mentales », Paris 1838, pp. 159-202. Si consulti J. Paulus, « Le Problème de Phallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol a Pierre Janet », Liège (Faculté de Philosophie et Lettres) 1941. Esquirol dice: « Un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue alors que nul object propre a exciter cette sensation n'est a portée de ses sens, est dans un

Il lavoro di Herbart apparve nel 1816. Nel 1817 Jean Etienne-Dominique Esquirol tenne a Parigi le prime lezioni di psichiatria clinica (6). In queste lezioni Esquirol elaborò attentamente (fra le altre cose) il concetto di allucinazione, così che la conoscenza che noi abbiamo di queste convincenti percezioni sensorie prive dell'oggetto reale ad esse corrispondente, è questa di Esquirol. Le allucinazioni sono di fondamentale importanza per la nostra tesi cioè che la psicologia e l'anima si esprimono in due diversi linguaggi. Per secoli è accaduto che persone avessero visioni del tutto convincenti, udissero suoni e sentissero odori la cui realtà non dipendeva dall'esistenza dell'oggetto esterno. Alcune tradizioni culturali incoraggiano, anzi si aspettano che questi fatti accadano: essi sono necessari all'iniziazione.

filosofi riconoscono le difficoltà che si incontrano nell'elaborare una teoria del reale e una teoria della conoscenza, basate sulle esperienze allucinatorie. Le allucinazioni mettono in dubbio la teoria materialistica della percezione sensoriale sono inoltre fenomeni pericolosi per la nostra epistemologia e ontologia e pertanto sono ritenuti preferibilmente fenomeni parapsicologici e parapsicologici. Provare la realtà dei fatti psichici come le allucinazioni, oggi non vuoi dire altro che provare l'oggettività della realtà esteriore. Noi siamo ancora influenzati da Esquirol e dall'Illuminismo francese. I demoni e i fantasmi sono cacciati nel regno della psicopatologia, ma con loro vanno anche gli antenati e gli angeli. Le osservazioni di Esquirol furono utili per la psicologia, ma esse hanno avuto un effetto contrario sull'anima, tanto da minare alla radice la convinzione che l'anima avesse un accesso particolare per un altro mondo e fosse in comunicazione con esso; questo, a sua volta, minò la fede in quell'altro mondo, dato che la prova empirica della sua esistenza veniva ora ad assumere un carattere psicopatologico o parapsicologico. L'anima perse la convinzione d'essere un'entità eterna ed intangibile in vivo contatto con realtà eterna ed intangibile. Nel 1817 la prova di tale convinzione divenne « allucinatoria ». La realtà pubblica intaccò la realtà privata. La parola chiave è « convincente » — si potevano avere queste esperienze intime a patto di non concedere loro una validità (7).

Nel 1817, stesso anno in cui Esquirol a Parigi dava un carattere patologico alle allucinazioni, in Inghilterra un altro grande — se non mostruoso — prodotto dell'Illuminismo, Jeremy Bentham (1832) un contemporaneo di Goethe, introduceva nella coscienza moderna post napoleonica un concetto fondamentale. In «Table of the Springs of Action » London 1817. una tarda opera minore, Bentham riassume concisamente per mezzo di grafici la sua versione delle basi dell'etica umana, della psicologia e della biografia. Egli dichiara: « **La dinamica psicologica** (con questo nome può essere

état d'hallucination: c'est un visionnaire ».

---

(7) Per il fatto che la puer revolution si basa sull'uso degli allucinogeni l'esperienza stessa della allucinazione è diventata una specie di vessillo. Prescindendo da alcuni aspetti ' rumorosi, la comparsa del **puer** comporta sempre la nascita di un nuovo spirito in quanto il fenomeno del **puer** si basa sull'attivazione di un archetipo (si consulti il mio « Senéx e Puer », Eranos 1967). Siamo quindi costretti a

studiare il significato degli allucinogeni.

Una spiegazione potrebbe essere il desiderio di « salvare il fenomeno » da lungo tempo etichettato come una aberrazione. In questo modo sarebbe rivalutata una modalità di percezione unitamente a una Weltanschauung e a una teoria del reale basata su una nuova ipotesi della percezione. Tutto ciò mette in crisi la corrente ontologica e epistemologica con la quale l'uomo occidentale si è identificato a partire da Descartes a un punto tale che non può concepire qualsiasi altra teoria della percezione. È un vero peccato che questi problemi siano offuscati dalla situazione complessuale fra padri e figli e dallo scontro **puer - senex** su i temi dell'autorità, ordine e legge. La sostanza del livello più profondo non va ricercata nella droga. Si tratta invece di accettare anche una visione non materialistica del reale, la realtà cioè della conoscenza privata, della realtà dell'anima.

(8) J. Bentham, «A table of the Springs of Action », The Works of Jeremy Bentham. ed. J. Bowring, Edinburg, 1843, Vol. 1.. p. 205.

(9) C. W. Everett, The education of Jeremy Bentham. New York, 1931. P. 6.

(10) Bentham, op. cit, p. 219. Si può paragonare la posizione di Heinroth contro il razionalismo di Herbart con quella di Samuel Taylor Coleridge

chiamata la scienza che ha per soggetto di studio queste molle dell'azione, considerate come tali), ha come base la **patologia psicologica**» (8). Nel 1817, molto prima di Sigmund Freud, per Bentham la mente era un sistema dinamico, la cui sorgente si trovava nella stessa malattia mentale.

Jeremy Bentham fu un prodigio dell'Illuminismo. Secondo quanto egli ci riferisce, egli ricorda sé stesso all'età di tre anni « seduto a tavola, un leggio sopra il tavolo e un enorme foglio sul leggio, con due candele accese ai lati... ed assorto nei miei studi »... Il libro era la Storia d'Inghilterra (9) di Rapin. Egli imparò il greco ed il latino all'età di 5 anni, e suonava Handel su di un violino in miniatura e, quando all'età di tredici anni si iscrisse ad Oxford, già conosceva a fondo « Il saggio dell'intelletto umano» di Locke. Bentham incarnava lo spirito della ragione e generò, sul piano dello spirito, i Benthamisti. La sua terapia del « bene più grande per il più gran numero di persone », basata sulla polarità del principio piacere-dolore, generò anche l'Utilitarismo di Mills. La parola « Utilitarismo » fu da lui inventata, ed egli ispirò Mirabeau in Francia e Potemkin in Russia, il movimento liberale, la riforma sociale e legale e i migliori ideali progressisti del primo novecento.

Eppure questo stesso Bentham studiò a fondo l'anima umana.

I tradizionali « moti dell'anima » potevano essere chiamati « psicodinamici ». Queste prove dinamiche emergono dalla patologia psicologica. La psicopatologia, il fratello ombra della psicologia ora diveniva la figura più importante. Bentham definisce la psicopatologia « l'insieme delle parti sconvenienti della mente umana ». Ma poiché ciò non può essere ammesso apertamente, si ricorre, come egli stesso dice, ad una specie di « foglia di fico » (10). Questa immagine rivela la fantasia di Bentham, fantasia che egli condivideva con l'epoca, di cui visse il principio. Fu allora che il medico Thomas Bowdler (1754-1825) pubblicò la sua edizione di Shakespeare, em-

blematica dell'epoca vittoriana, in cui « sono omesse quelle parole ed espressioni che non possono essere lette ad alta voce in famiglia». Bowdler intuì la relazione fra l'immaginazione ed il linguaggio, e cercò di controllare l'immaginazione attraverso la censura del linguaggio e continuò su questa strada, applicando le sue « foglie di fico » alla « Storia » di Gibbon, e il suo nome entrò nell'Oxford English Dictionary. « To bowdlerize » vuoi dire: « castrare ». L'anima laicizzata dall'Illuminismo non poté più tenere uniti lo spirito e l'eros. Lo spirito fu assunto dall'idealismo materialistico del progresso utilitaristico. L'Eros si trasferì nella sentimentalità bowdlerizzata e nella pornografia. Finalmente, alla fine del secolo, essi furono riuniti dal razionalismo sessuale di Freud una laicizzazione questa non solo dell'anima ma anche dello spirito e dell'eros.

Durante quei primi anni del secolo uscì il primo giornale specializzato in psicologia Fach (1818) (11) e le prime storie e bibliografie riguardanti la psicologia furono pubblicate (12), ed una dopo l'altra le varie sindromi ebbero un nome: Sutton per primo descrisse il « delirium tremens » (1813), Parkinson descrisse la « paralysis agitans » (1817), Gooch «la follia puerperale» (1819), Grohmann la «follia morale» (1819) (13) e, cosa molto importante, A. L. Bayle, a soli 23 anni dette una definizione della « dementia paralytica » (1822).

Questo sforzo di dare un nome alle varie sindromi continuò per tutto il secolo. Il metodo di descrizione era la separazione e l'isolamento del fenomeno attraverso un'acuta osservazione e descrizione. Nel frattempo i sintetizzatori cercarono di classificare sistematicamente le relazioni dei vari sperimentatori. In psichiatria una classificazione completa fu finalmente compilata da Kraepelin coll'inizio del nuovo secolo. C'era un catalogo in cui ogni aberrazione trovava posto. Ma già nel 1913 Karl Jaspers sollevò fondamentali dubbi sulle categorie diagnostiche e sulle classificazioni psicopatologiche. I termini sono continuamente messi in dubbio sono usati in modi molto diversi a seconda della preferenza personale

contro il razionalismo di Bentham.

Il «Kubla Khan» e Coleridge fu stampato nel 1816, ma ancora rappresenta una testimonianza esemplare dello spontaneo potere creativo dell'anima immaginale.

Nel 1817 Coleridge pubblicò la sua « Biographia Literaria » nella quale noi troviamo una moderna definizione di « soggettivo e «oggettivo»; «intuizione» e la differenza tra « delirio » e « mania ». Troviamo anche la differenza fra « fantasia e immaginazione ».

L'importanza di Coleridge il nostro linguaggio psicologico, specialmente attraverso le sue lezioni pubbliche e il suo interesse per il linguaggio psicologico negli stati introspettivi e allucinatori non è stata sufficientemente studiata.

(11) G. Zibboorg, ( della psichiatria, Feltrinelli, Milano 1963. e circa cinquanta riviste universitarie apparse 1818-1893. La prima rivista comunque fu diretta da J. C. Reil (e susseguentemente da F. Nasse) nel 1805.

(12) U. Trélat, Aliénation mentale: Recherches historiques, 1827; J. B. Friedreich, Versuch einer Literargeschichte der Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten Würzburg, 1830.

(13) In inglese il termine « moral insanity » è attribuito allo psichiatra ( antropologo James Cc Prichard (1786-1848) definisce tale sindrome nel libro « Treatise on insanity, 1835; tuttavia A. Grohmann (1769-' descrive « moralische Insanien » già nel 1819 come un sintomo (A. Wet

tley, Von der « Psychopàthia  
sexualis» zur Se-  
xualwissenschaft, Stuttgart,  
Enkel, 1959, p. 57).

dei medici. La psichiatria sta ancora combattendo per raggiungere accurate definizioni operazionali. Alcuni esistenzialisti vorrebbero abbandonare completamente questo tentativo.

Il progresso di costruzione di un sistema diagnostico va di pari passo con sviluppi paralleli in altri campi durante il XIX secolo. E soprattutto esso andò \* di pari passo con la medicina, quando la medicina faceva straordinarie scoperte eziologiche attraverso

10 studio della patologia. Dopo tutto, quelli che lavoravano nel campo della psicopatologia erano medici, e Bernard. Pasteur, Neisser, Koch, Virchow erano i loro modelli di studiosi che incarnavano lo spirito del XIX secolo.

11 successo di questo metodo nella psicopatologia precedette un simile sviluppo nella psicologia vera e propria, che stava anche essa separando le facoltà della psiche e le stava studiando dismembrate, pezzo a pezzo, con tecnica nuova. Ma la psicopatologia era andata al di là dei confini della psicologia stessa.

Perché il processo in questo settore procedeva nell'ombra? Cosa era che rendeva la psicopatologia così affascinante proprio in quel momento storico? Karl Jaspers, Erwin Ackerknecht e Kathleen Jones mettono in evidenza come la psicopatologia sia un problema al quale la ragione umana ha posto attenzione relativamente tardi. La psichiatria è la branca più giovane della medicina, ed il termine entrò nell'uso solamente verso il 1805 con le lezioni di Reil. Solamente allora essa cominciò ad essere una dottrina universitaria « separata » di insegnamento. Perché questo interesse per la patologia della psiche aspettò fino a questo momento per manifestarsi? Perché così tardi e con tale carica di vendicatività? Forse l'età della ragione aveva raggiunto i suoi ultimi confini, i limiti della ragione stessa, la mente e la sua propria oscurità. La luce, volgendo ora verso se stessa, creava una nuova scienza della mente, la psicologia, e una scienza dell'ombra della mente, la psicopatologia. Forse già al suo inizio il secolo XIX divenne in qualche modo consapevole



del muro d'ombra, dentro il quale l'Illuminismo aveva sepolto l'anima, quella stessa ombra che la ragione illuminata stava proiettando sotto diverso aspetto nel mondo esterno. Forse « Frankenstein » (1818) appartiene anche alla storia della psichiatria. La ragione del XVIII secolo si definiva con parole come « sistemazione » « categoria », « classificare », « metodo », « organizzare », « regolarizzare » e « sistema » (14). Era affascinata dalle parole « ordine », e da un cosmo regolato come un orologio (15). Forse l'immensa energia che si consumava nel mettere ordine nella patologia mentale serviva in realtà per arginare il disordine mentale. Dopo tutto, noi dobbiamo domandarci perché i nuovi continenti della psiche non ebbero nomi più felici. « Irrazionale » e « inconscio » come « insano » sono negazioni affibiate dalla ragione a ciò che essa non comprende. Allo stesso modo si sarebbe potuto chiamare Uranio o Nettuno « Non-Saturno », l'Australia « Non-Asia ». Perfino la definizione dell'inconscio come un **Grenzbegriff negativo** tradisce la stessa tendenza peggiorativa nei riguardi del linguaggio dell'anima, le cui espressioni sono semplicemente immaginative e simboliche, fantastiche, mitiche, e sono tutte parole che si reggono da sole e che non hanno bisogno dell'esistenza di termini anteriori, quali ad esempio « razionale » « conscio » ed « equilibrato ». Non solamente la scienza era giovane ma scopri un numero incredibile di uomini giovani.

(14) Barfield, op., cit p. 174.

(15) Idem, p. 177.

Tre dei più influenti compendi del XIX secolo furono scritti dal W. Griesinger (1817-1868) Kraepelin (1856-1926) in Germania e H. Maudsley (1835-1918) in Inghilterra, Griesinger aveva 28 anni e Kraepelin 27 quando i loro volumi furono stampati per la prima volta; Maudsley aveva 32 anni ed Eduard von Hartmann aveva 27 anni, quando il suo massiccio lavoro apparve e portò l'« inconscio » nel titolo del libro, così finalmente all'aperto.

Altri giovani medici furono gli inventori di queste nuove parole: E. Hecker (1843-1909) « ebefrenia » all'età di 28 anni; G. Beard (1839-1883) « neurostenia » all'età di 29 anni; W. Sander (1838-1922), « pa-

ranzia», nella sua accezione di allora, all'età di 30 anni. Lavori notevoli su disordini psichici scritti prima dei trent'anni di età uscirono dalla penna di Fairet (1794-1780), Georget (1795-1828), Brierre de Boismont (1797-1881), Billod (1818-1886) in francese;

Vering (1796-1829), Neumann (1814-1884), Moebius (1853-1907) e Bloch (1872-1922) in tedesco; Laycock (1812-1876). Carter (1828-1918) e Isaac Ray (America) (1807-1881) in inglese. L'inestimabile e influente lavoro di S.A.A.D. Tissot sui pericoli della masturbazione fu scritto quando il suo autore non aveva ancora 30 anni. La parte essenziale del sistema di psicopatologia di Pierre Janet (L'automatisme psychologique) apparve nel 1889 quando Janet aveva 30 anni. Bichat morì a 30 anni. George Huntington (1851-1916) di Long Island, all'età di 21 anni, dapprima descrisse e poi dette il suo nome alla **Veitstanz**, ora corea di Huntington.

Particolarmente in questo campo, la psichiatria organica permise che questi giovani dessero il loro contributo. Bayle aveva 23 anni. Wernicke (1848-1905) fece le sue ricerche sull'apatia a 26 anni;

Hitzig (1838-1907) e Fritsch (1838-1897) scoprirono l'eccitabilità elettrica del cervello, che portò alla localizzazione delle funzioni cerebrali e all'elettroencefalografia, prima che avessero 30 anni e pubblicarono il loro lavoro all'età di 32 anni, Wagner von Jauregg (1857-1940), il solo psichiatra che ha ricevuto il premio Nobel fece la sua prima comunicazione; sulla terapia febbrile per la paralisi progressiva prima dei 30 anni. Sakel (nato nel 1900) cominciò il trattamento di shock insulinico prima dei trent'anni. Hughlings Jackson (1834-1911) descrisse gli attacchi epilettici, che prendono il nome da lui all'età di 29 anni. E ancora, a 28 anni. Lombroso (1836-1909) in Italia produsse il suo autorevole lavoro che accostava il genio alla follia. In un campo in espansione, uomini giovani erano destinati a ricoprire alte cariche nelle cliniche universitarie. Essi entravano nelle istituzioni di psicopatologia clinica, scrivevano nelle nuove riviste, pubblicavano i libri e i testi che fissavano i nuovi termini,

e così furono indottrinate le generazioni fino ai nostri giorni. La professione creava il linguaggio e il linguaggio sosteneva la professione. La Clinica, l'Università, la Professione trovavano in questo linguaggio un'unione fraterna.

#### « Sexuawissenschaft ».

Sembrerebbe che l'ultima area ad essere rivendicata dal linguaggio della psicologia nel XIX secolo sia la regione sessuale. Sebbene non vi siano pratiche o fantasie sessuali che non siano state elaborate dall'immaginazione dei Greci e dei Romani, e sebbene concetti come « satiriasi » e « priapismo » siano dati da Galeno, e la realtà governata da Afrodite sia meno complicata e meno varia di molti altri domini degli dei, l'ultima parte del XIX secolo e questo nostro stesso secolo si sono volti alla «foglia di fico » di Jeremy Bentham con considerevole zelo e abilità tecnica.

La parola « vaginismo » fu coniata da un medico americano (J. M. Sims. 1861) durante la guerra civile. « Omosessualità » fu coniata in Germania nel 1869, « esibizionismo » in Francia da E. C. Laségue nel 1877. Nel 1886 l'austriaco R. von Krafft Ebing, con il suo autorevole libro « Psychopathia Sexualis », ci dette « sadismo » e « masochismo ». Havelock Ellis, all'inizio di questo secolo, inventò « narcisismo » e « autoerotismo » e di Eulenberg (1895) prese in prestito « simbolismo erotico ». Poi nel 1905 Freud, con il suo « Tre contributi alla teoria sessuale » ci dette una ricca serie di nuovi termini e quel meraviglioso mitico essere « l'infante polimorfo e perverso ». Un anno più tardi (1906), Ivan Block circoscrisse l'intera regione con la parola appropriata « Sexuawissenschaft », allo stesso tempo sessuale e scientifica.

Sebbene la sessualità fosse ora stata assimilata dalla psicologia, essa non era ancora diventata psicologia. Piuttosto possiamo dire che questa unione sessualizza la psicologia. L'ansietà poté essere chiamata « ansietà di castrazione », l'invidia « invidia del

Q. Jung, Tipi psicologici. Boringhieri, Torino 1989, pag. 224-226 » può essere consultato per una stringata presentazione» delle idee di Jung sulla sessualità e sull'immaginale. L'importanza fattore sessuale nelle nevrosi fu suggerita a Freud da tre esperienze simili che Freud (sempre secondo Jones, op. cit. I, p. 302) ebbe con Breuer, con Charcot e con Chrobak. « La chose genitale» (Charcot) era considerata come fondamentale per la causa e la cura della nevrosi. Freud prese questo spunto eziologico, nel linguaggio del suo tempo, in senso letterale. Egli non si accorse che « la chose genitale» ha, come le nevrosi, un aspetto letterale e immaginale.

pene ». Con la scuola di Melanie Klein le ambiguità affettive fra madre e figlio divennero il « seno buono e il seno cattivo ». « Sexuawissenschaft » percepì chiaramente l'elemento sessuale nell'immaginale, ma poi ridusse l'immaginale a sessuale. Già nel suo famoso caso del Sole fallico, Jung vide l'immaginale nel sessuale. Con ciò egli fece un passo da gigante e andò oltre il XIX secolo, che sempre vide il sessuale, nella scienza, negli studi classici o nella pornografia, solamente come una concreta attività biologica. La sessualità era sempre sesso. Il passo compiuto da Jung lo devono ancora compiere molti. Jung vide che l'istinto ha un aspetto immaginale, un fattore mitico, e che perciò l'elemento sessuale è anche un'attività della immaginazione, un'espressione psicologica, il sessuale è uno dei modi di esprimersi dell'anima. La « Sexualwissenschaft» come unione di due polarità, il sessuale e il razionale ancora una volta omette la psiche e trascura il significato che **per la psiche** hanno i messaggi sessuali. Nel XVIII e XIX secolo, dovunque ci volgiamo, troviamo scrittori di opere a soggetto sessuale (Tissot, de Sade, Krafft-Ebing o i pornografi) che ignorano il fattore mitico: essi non capiscono che i messaggi sono fondamentalmente mitici e che sono parte di un modello archetipico **che ha un suo significato**. Così le parole « perversione », « anormale », « deviazione ». « delirio », implicano l'esistenza di un modo di essere oggettivo, da cui uno però può essere « distolto » (pervertito, deviato), oppure una normalità a cui uno non si adegua (anormale) o da cui si discosta (delire).

Per sapere se questo comportamento sia di per sé perverso, o perverso secondo norme culturali, sarà sempre necessaria una illuminazione psicologica. Esso deve essere interpretato secondo il suo significato. Le definizioni di psicopatologia tendono a dare per certo il problema fondamentale; esse ci lasciano con la sensazione che il significato è limitato dalla definizione. Il masochismo ne è un esempio.

Come la definizione dell'allucinazione di Esquirol

fu decisiva per le visioni dell'anima, anche la definizione di masochismo da parte di Krafft-Ebing fu decisiva per le sofferenze dell'anima. Egli stesso racconta in che modo nacque il termine:

« Anlass und Berechtigung, diese sexuelle Anomalie Masochismus zu nennen, ergab sich mir daraus, dass der Schriftsteller Sacher-Masoch in seinen Romanen und Novellen diese wissenschaftlich damals noch gar nicht gekannte Perversion zum Gegenstand seiner Darstellungen überaus häufig gemacht hatte. Ich folgte dabei der wissenschaftlichen Wortbildung « Daltonismus » (nach Dalton, dem Entdecker der Farbenblindheit) » (17).

La psicopatologia si impadronì dei fenomeni con un linguaggio che seguiva la moda scientifica del tempo. Questi fenomeni divengono perversioni. Dare un nome alle cose significa cambiarle.

(Quando Adamo dà un nome agli animali, questi sono destinati a comportarsi in armonia con il loro nome: cioè essi assumono le caratteristiche inerenti al loro nome). Così un'area immensa della psiche venne ad essere conosciuta come « masochismo » perché Freud e gli psicoanalisti estesero l'area originaria della psiche ad emozioni, fantasie ed atteggiamenti ben oltre il reale comportamento masochista descritto da Krafft-Ebing. Infine questo termine, coniato sul nome di un romanziere minore austriaco che visse nell'ultima parte del secolo (1836-1855), viene usato dagli psicoanalisti, ed ora anche dalla gente comune, per descrivere la componente fondamentale della psicologia femminile. Krafft-Ebing e Freud avrebbero potuto attingere a Bernard di Clairvaux piuttosto che a Sacher-Masoch e avrebbero potuto interessarsi di misticismo cistercense piuttosto che di « Venus in furs ». Il legame fra eros e sofferenza [è un fenomeno religioso largamente conosciuto. specialmente nel Cristianesimo, i cui martiri erano soliti usare un linguaggio tratto dal « Cantico dei Cantici » e dalla « Passione » per descrivere la loro terribile gioia (La nostra parola « soffrire » ha origine sacra e deriva da questa fonte. Era un termine inglese, usato per significare la Passione di Cristo

(17) Citato da A. Wet tley, op. cit, pp. 60-61. Fui spinto a scegliere per questa anomalia sessuale la denominazione di masochismo dai frequenti riferimenti che lo scrittore Sacher-Masoch aveva fatto nei suoi romanzi e nelle sue novelle a questa perversione ancora sconosciuta scientificamente. Quanto alla terminazione della parola in « ismus » feci un « calco » del vocabolo scientifico « daltonismo » (da Dalton, lo scopritore della cecità ad alcuni colori).

sulla croce, termine conservato in « Suffering Jesus »). Ma, come disse Bentham, la psicodinamica del XIX secolo ebbe la sua origine nella psicopatologia. Queste esperienze cruciali della vita psichica, eros e sofferenza e il legame fra esse esistente, erano diventate attraverso l'effetto del XIX secolo « niente , altro » che piacere e pena, che a Bentham sarebbe | piaciuto di misurare con il suo «calcolo della felicità». La esiguità della misura cui questi temi erano stati ridotti, fu ancora ulteriormente diminuita: il piacere era piacere sessuale e il dolore era dolore fisico. Il nuovo termine coniato per esprimere la loro misura fu **algolagnia**, certamente « un'anormalità », dato che piacere e dolore si escludono l'un l'altro per logica definizione.

Questa meschina orchestrazione concettuale fu usata dalla « Sexuawissenschaft » per afferrare l'eros e la sofferenza della « gloria passionis » delle grandi anime. I martiri, che sarebbero potuti divenire santi in un'altra età oro potrebbero essere chiamati scientificamente masochisti. Ascoltiamo come Bernard di Clairvaux descrive la «gloria passionis».

« Egli (il martire) non sente le sue ferite quando contempla quelle di Cristo. Il martire è gioioso e trionfante, anche se il suo corpo è fatto a pezzi e, quando il suo fianco è squarciato dalla spada, egli vede sgorgare non solo con coraggio, ma anche con gioia, quel sangue che egli ha consacrato a Dio. Ma dove è ora l'anima del martire? Sicuramente in un luogo sicuro nella rocca, nelle viscere di Cristo, dove essa è entrata attraverso le sue ferite aperte. E questo è il frutto dell'amore e non dell'insensibilità (Neque hoc facit stupor, sed amor) » (18). Ascoltiamo Bonaventura, un uomo non conosciuto come facile all'estasi, quando consiglia a una monaca:

(18) Bernard of Clairvaux, Sermones in Cantica Cantorum, 61. 8, trans. by E. Auerbach, Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages, London, Kegan Paul, 1965, pp. 70-71.

«Chiunque desidera avere da Dio le acque della grazia... le attinga alle sorgenti del Salvatore, cioè dalle cinque ferite di Gesù Cristo. Perciò avvicinati a Gesù Cristo ferito, a Gesù incoronato di spine, a Gesù inchiodato ai patibolo e non guardare soltanto

ai segni dei chiodi nelle sue mani, non mettere soltanto il tuo dito al posto dei chiodi, né la mano sul suo fianco, ma cerca la soglia del suo costato fino a giungere al cuore stesso di Gesù. E là, trasformata in Cristo dal più bruciante amore per il crocifisso, inchiodata con i chiodi della divina paura, trafitta dalla lancia di un sincero amore (*lancea praecordialis dilectionis transfixa*), trapassata dalla spada della più profonda compassione, non cercare altro, non desiderare altro che morire con Cristo sulla Croce e grida « forte » con Cristo « io sono inchiodata alla Croce » (19).

L'invenzione della parola « masochismo » come del termine « allucinazione » mise in ombra vicino alla psicologia un modo di pensare secondo cui l'anima è vittima del numinoso e si sottomette allo schiacciante potere dell'interamente altro. Questa sottomissione alla tortura e alla mortificazione è paradossale; essa dà piacere e pena, ma non può essere ridotta a piacere e pena. Spiegazioni psicologiche formulate largamente per mezzo delle funzioni sensoriali (come fecero i sistemi di Locke, Hartley, Cabanis, gli utilitaristi e perfino Freud) presto sprofondano nel materialismo, nello edonismo e specialmente nel riduzionismo. Gli elementi sensoriali di base non possono spiegare le più alte esperienze,

la cosa più semplice non può spiegare la più complessa. Il masochismo mostra proprio che l'inverso è vero: il complesso attribuisce al semplice un nuovo significato. Il masochismo mostra che il piacere e la pena non sono gli ultimi opposti di una polarità metapsicologica, come la psicologia sensoriale pensava che esse fossero: basi irriducibili della vita psichica.

Nell'esperienza masochista la pena e il piacere coesistono. così il masochismo è un paradigma che rivela la capacità della psiche di trascendere le sue cosiddette basi, Lust/Unlust. Le qualità psichiche, eros, e sofferenza, possono trasformare le loro componenti di piacere e pena e fonderle. I fenomeni masochisti possono essere visti su questo sfondo:

la congiunzione degli opposti, che come « opus con-

tra naturam ». sembra essere, da un certo punto di vista, una perversione della natura stessa.

Se il misticismo della passione, il misticismo della croce e le sue stazioni, delle stigmate e del cuore sanguinante dei martiri flagellati diviene masochismo, noi, derivandone il nome da Masoch, abbiamo trasformato la passione in pornografia. Ricordiamoci che in Occidente, in questo stesso secolo XIX, nonostante tutto il progresso razionale si manifestano in alto grado, come Stephen Marcus (20) ha dimostrato. la pornografia e la «pruderie». La stessa svilita mescolanza di eros e sofferenza — sentimentalizzata, secolarizzata, sessualizzata come appare nella letteratura del XIX secolo è vividamente descritta da Mario Praz nel suo libro « L'agonia romantica ».

S. Marcus, *The Other Victorians*, New York, Bantam Paperback. and G. R. Taylor P»Sex Denied» in *Sex in History*, New York. Ballantine, 1954.

La parola « masochismo » come molti di questi termini su cui abbiamo discusso, non rivela niente della sottostante fantasia. Sacrificio, tortura, passività, il valore di essere vittima, questi fenomeni di mortificazione non ci dicono niente sul significato che hanno per l'anima. E questi stessi fenomeni esistevano molto tempo prima del XIX secolo, come Krafft-Ebing stesso nota. Noi troviamo la tortura nei riti primitivi, flagellazione nei riti di guarigione e di fertilità e nell'asceti, scorticazione nell'alchimia (21). In questo caso il lessico scientifico non fece progredire la scienza, ma essa degradò l'esperienza, ponendola nella cornice delle Anschauung del secolo.

A questo punto potrebbe essere legittimo chiedersi" perché, dopo tutto, la parola « masochismo » apparve; che cosa esprimeva la psiche collettiva del tempo per mezzo di questa nuova designazione psicologica?

(21) H. R. Schwarz. *Die medizinische Flagellation* (Diss. Univ. Zurich), 1963, Jun's Verlag; confronta di Jung «The Visions of Zosimos» and «The Philosophical Tree» 17, C. W. 1967; « Transformation Symbolism in the Mass» C. W. 11. Jung ha proposto un nuovo significato per il sadismo-masochismo che, seguendo il modello dell'alchimia, appartengono all'opus.

Poteva essere priva di significato per l'anima del tempo una definizione, cioè, che sorgeva dai suoi livelli collettivi? Forse « masochismo » è un tardo termine vittoriano e germanico, indicante la passione erotico-religiosa, la rappresentazione drammatica dell'agonia romantica, la pena della flagellazione. la pornografia, l'arte fin-de-siècle, il movimento femminista, un grido personalizzato e profa-



nato dall'anima. La psiche aveva perso contatto con l'eros proprio come l'eros, essendo stato deluso dalla psicologia, si era abbassato in pornografia e sentimentalità.

Così la psicologia scoprì il masochismo ed essa trovò il masochismo nella psiche e definì la sua femminilità come masochistica. Questo ci dice che in quel tempo la psiche andava a sottomettersi in un qualsiasi modo all'eros, eros ad ogni costo, al fine di liberarsi dall'inflazione naturalistica del XIX secolo, che identificava, con indubbia unilateralità, la psiche esclusivamente con la mente.

### **Psiche = mente: mente = testa.**

Mentre il XVIII secolo volgeva alla fine, la sfera della testa acquistava sempre più fascino. La fisionomia intuitiva di J. C. Lavater (1741-1801) si affermò attraverso la moda e la scienza. Sia gli uomini della Ragione che del Romanticismo stavano diventando cacciatori di teste e guardavano ad esse come alla chiave della natura dell'uomo. Fino ai tempi di Pinel e Bichat, la « sede » dei disturbi fisici fu spesso ricercata nello stomaco, nelle viscere e nei gangli del diaframma. Ma l'addome fu abbandonato a favore della testa, specialmente a causa della prova di Bayle (troppo presto generalizzata), che dimostra che ad un disturbo fisico corrisponde una malattia del cervello. Con la metà del secolo XIX la psichiatria era diventata ciò che Ackerknecht chiama « **Gehirnpsychiatrie** ».

Quando l'età dell'Illuminismo e della Ragione lasciò il posto al Terrore, ci fu il dr. Guillotin con la sua lama progressista per la decapitazione. Poiché essa era meccanica, era obiettiva e, poiché obiettiva, era anche democratica e umana. Ci fu Mme Marie Russaud-Crosholz (1760-1850), di Berna che modellò le teste dei personaggi più in vista di Parigi e le teste di questi stessi personaggi come vittime decapitate e poi portò in giro le sue collezioni di teste di cera attraverso l'Inghilterra, a partire dal 1802. Precedentemente il medico di Maria Antonietta, destina-

E. Ackerknecht « Contributions of Gali and the Phrenologists to knowledge of Brain Function » In *The Brain and its Functions*, ed. F.N.L. Poynter, Oxford, Backwell, 1958. p. 150.

nata ad essere una vittima della Rivoluzione, dette il suo nome Vicq d'Azyr (1748-1794) ad un fascio fibroso del cervello. Ci fu poi F. J. Gali (1758-1828) che a Vienna ed a Parigi, fra il 1800 ed il 1813, sviluppò la frenologia per stabilire punto per punto le corrispondenze tra cranio e psiche. La dottrina di Gali elevò a nuova dignità il cervello che con lui — vedi il suo famoso slogan « Dio e il cervello » — divenne effettivamente oggetto di una adorazione quasi religiosa (22). Ci fu l'autorevole fisiologia romantica di Joseph Górrres, (1776-1848) il quale, sebbene non fosse medico, scrisse, non ancora trentenne, diversi volumi (1802-1806). In uno attribuiva una priorità al cervello (*Zentralweit im Organismus*) basata su asserzioni medico filosofiche. Tra il 1804 e il 1814, in Sardegna, Luigi Pelando (1773-1831) eseguiva esperimenti con la corrente elettrica sul cervello di maiali, tartarughe, pecore, conigli, polli, pesci, capre, daini e gatti. Nello stesso periodo in Germania, F. Tiedemann (1781-1861) esaminava il cervello di feti umani. Ci furono i bei disegni anatomici della testa di Charles Belli (1802); e le teorie di Goethe (1806) e Oken (1801) sul cranio. E ci fu il Dr. Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), nelle cui braccia morì Mirabeau, il quale probabilmente si impegnò più di ogni altro per introdurre la psicologia della sensazione di Locke nella medicina e nella psichiatria (*Rapport du Phisique et moral de l'homme* 1802). Cabanis studiò i movimenti dei corpi decapitati e altri ne studiarono le teste. Fra il 1796 ed il 1811, esplose una ridda di argomenti scientifici a favore della testa come sede dell'anima, e riguardanti il punto preciso dove doveva cadere la lama e le possibilità e il modo di usare la testa per studi sperimentali (23).

Quando nel 1806 l'Università di Halle fu chiusa da Napoleone, Reil (1759-1813) (cui è attribuito il termine psichiatria) ne approfittò nei successivi due anni per dissezionare cervelli e vi scoprì quell'« isola » chiamata appunto « Reil ». E nel 1809, due giorni dopo il funerale fu trafugato dalla tomba il cranio di Haydn.

(23) W. Leibbrand and A. Wettley, op cit. pp. 654-655.

L'ombra sessuale non era molto lontana: Casanova, Mirabeau, rivoluzionario e pornografo, e De Sade (1740-1814), imprigionato e isolato alla Bastiglia, essere sempre stranamente al centro dell'azione; inoltre Bicêtre, e ancora Charenton. Durante questo stesso periodo, de Sade elaborava le sue fantasie con precisione scientifica, descrivendo accuratamente ogni dettaglio, persino il numero di colpi in una bastonatura.

La crudeltà non rimase limitata a De Sade, ma nella mente dei suoi contemporanei si affiancò all'idea di terapia. Reil, per esempio, fu un immaginoso ricercatore di ciò che lui chiamava « torture non lesive » per il trattamento dei pazzi.

Benjamin Rusch (1745-1813), padre della psiche della Dichiarazione di Indipendenza, difese i suoi trattamenti per i disordini mentali: salasso, sino a 40 once alla volta. Broussais, un ex sergente e medico militare può essere considerato come il tipico esempio delle principali correnti della medicina francese in quel periodo: egli applicava 50 sanguisughe per volta. Guillotin, Cabanis (23 a), Reil, Rush, I erano tutti riformatori ottimisti e umanisti, perfino liberali rivoluzionar!, anche se presi dalle stesse suggestioni di una psicologia sensazionalistica laica.

Stranamente lo stesso Dr. Guillotin fece parte della commissione ufficiale che si occupò di Mesmer. Sembra che entrambi questi uomini fossero stati affascinati dall'acciaio. Infatti Mesmer riduceva le suggestioni psichiche e la simpatia ad un campo magnetico che poteva essere manipolato con verghe di ferro e con magneti di acciaio. Durante questo periodo il ferro veniva prescritto come tonico per la debolezza. L'età del ferro e dell'acciaio esisteva già nella fantasia. Il criterio dominante era la concretizzazione — per usare questa parola odiosa ma appropriata e espressa nella formula psiche = cranio — nei magneti di acciaio dei mesmeristi e nella psichiatria materialistica di Cabanis.

(23a) « Broussais » in E. Ackerknecht, op. cit.

### Ricapitolazione della prima parte.

E' ora di fare una ricapitolazione. Ritorniamo indietro alle due modalità di descrizione, ai due linguaggi.

Una delle duplici modalità di espressione deriva da Plotino che nelle Enneadi distingue due tipi di movimento riguardanti i fatti umani. Il moto dell'anima è circolare. Il passo dice « L'anima vive in rivoluzione attorno a Dio, al quale si stringe con amore, mantenendosi fino all'estremo delle sue forze vicino a Lui come l'Essere da cui tutto dipende e, poiché non può coincidere con Lui, essa gli ruota intorno ». D'altro canto il moto del corpo differisce da quello dell'anima. Egli dice: «... il cammino in avanti è caratteristico del corpo... » (24). Questo brano ci fornisce indicazioni sul perché il linguaggio della psicologia fugge per le tangenti, tocca solo tangenzialmente l'anima. Il modello delle sue scoperte e delle sue invenzioni segue il cammino in avanti della ricerca somatica.

(24) Plotino, Le Enneadi.  
Laterza, Bari.

Così, le grandi possibilità della psicologia positivista e della psicopatologia risultano limitate dalla natura della psiche stessa, che continuamente ruota attorno al medesimo paradosso fondamentale della sua natura, che è chiusa in un corpo, quindi mortale, e allo stesso tempo incentrata intorno all'immortale. Ogni nuovo sistema psicologico è solo un'ulteriore amplificazione di questa circumvoluzione dell'anima intorno al centro dell'imperscrutabilità divina.

Si dice che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, che la psiche dell'uomo riflette in qualche modo il divino e tende ad esso. Così le nostre descrizioni psicologiche sono, in un certo senso, descrizioni del divino. Un trattato di psicologia è anche una specie di trattato di teologia. Se l'uomo è creato ad immagine di Dio come scienza laica positiva, è del tutto fuori questione. Noi non possiamo dunque aspettarci un campo limitato da definizioni operazionali e neppure di possedere una classificazione esatta delle sue aberrazioni. Se una

disciplina laica positivista della psicologia è impossibile ciò è valido anche per la psicopatologia.

Noi possiamo avere una teoria delle nevrosi in una nosologia psichiatrica, soltanto come aiuto euristico, un insieme cioè di strumenti e di osservazioni puramente nominali, opinioni solamente empiriche, un linguaggio di nomi raccolti e abbandonati a piacimento. Il tempo dei trattati è chiuso. Questi testi, con i loro grafici, i loro diagrammi e il loro cabalismo di statistiche, diventano curiosità bibliografiche, che devono essere considerate allo stesso modo degli antichi trattati di cosmologia, geografia e alchimia. L'era dei Lehrbücher in psicologia che iniziò con Herbart, ora si conclude, perché noi non abbiamo più bisogno di definizioni, né di spiegazioni sistematiche. L'anima ha bisogno di « insights » che favoriscano le circolazioni della luce. Noi abbiamo riflettuto su questi nomi seguendo due direzioni: una di tipo storicistico, l'altra di tipo psicologico ermeneutica ricercando il significato per l'anima di questi nomi. Questo è stato il nostro metodo per colmare la distanza col linguaggio. Lo storicismo guarda il linguaggio della psicologia come espressione di stile. Lo stile è l'insieme di tutti i prodotti di un'epoca storica. Il nostro modo di avvicinarci alla psicologia non è nuovo:

Henry Sigerist (25), il grande storico della medicina, nel 1930 già mise in evidenza che le categorie della psicopatologia sono relative al tempo e allo spazio, cioè sono storicamente condizionate.

Allucinazioni, perversioni sessuali, esperienze extra-corporee, sono normali e prevedibili in alcune culture e in alcuni periodi. Il nostro tipico comportamento normale potrebbe essere considerato completamente in altri periodi storici. La storia ci insegna che lo stile di ogni età e cultura ha la sua psicologia e la sua psicopatologia.

IL XIX secolo ebbe quelle che noi ben conosciamo la nostra età ne avrà una sua propria. Dal punto di vista dello stile, « alieno » significa sempre eretico, ciò che è alieno è scomunicato, è alieno ciò che viene rivelato dal comportamento e dalla fede di

(25) H. Sigerist, « Psychopathologie und Kulturwissenschaft », Abh. aus der NeuroL, Psychiatrie, Psychol. u. ihren Grenzgeb., Heft 61, 1930, pp. 140-146.

(25a) La storia come riflessione: « Nel 1934 Manfred Sakel, viennese, pubblicò il suo metodo per il trattamento delle psicosi che consisteva nel produrre uno stato di coma per mezzo di iniezioni di insulina. Lo stesso anno Laszo Joseph Meduna di Budapest rese pubblico il suo metodo per produrre attacchi convulsivi con iniezioni di cardiozol. Nel 1935 Egas Moniz di Lisbona descrisse la sua prima leucotomia. Con ciò introduceva la chirurgia nella psichiatria e creava una nuova specializzazione, la neurochirurgia. Nel 1938, Ugo Cerletti e L. Bini dimostrarono la loro tecnica dello elettroshoc. Questi quattro metodi fisici e violenti di terapia per (oppure contro?) il trattamento del malato mentale, si ebbero quando (tutta l'Europa (e speciali mente Austria, Ungheria, Portogallo e Italia) era in pieno Fascismo.

un'anima che adora altri Dei, fuori dei legami del suo tempo e della sua Anschauung prevalente. Come la nostra Anschauung al termine di questi due millenni, sta passando attraverso una metamorfosi degli Dei, anche la psicopatologia, intesa come una visione laica dell'eresia, attraverserà una metamorfosi. La psicologia può beneficiare di una prospettiva storica. La storia è troppo spesso assente dalle sue scoperte, d'altra parte, se così non fosse, esse non potrebbero essere considerate tali. Oppure si fa un cattivo uso della storia, quando, per esempio, viene presentata come un metro sorpassato di giudizio da schernire e misconoscere, o viene usata come autorevole sostegno ad argomentazioni personali. Ma la storia è anche riflessione, un modo di « fare psicologia », un atto dell'anima. La storia (25a) introduce la componente della pazienza e « in your patience is your soul ». Quando la psicologia perde il suo legame con la storia perde l'anima. Una psicologia che dimentica di avere una propria storia diviene presto presuntuosa. Il punto di vista storico deve rivolgersi verso sé stesso e non soltanto verso i fenomeni storici e i documenti del passato, che esso interpreta con tanta sicurezza. Gran parte del linguaggio che noi abbiamo esaminato manca di questo senso storico. Questo linguaggio giovane, che in gran parte è stato creato da giovani studiosi di questa branca, dimentica il travaglio che la storia ha messo nelle parole. La lotta interna tra le due modalità di descrizione viene così dimenticata. Non c'è duello interiore, solamente uno dei due gemelli impera. Allora dare nomi significa la supremazia della dottrina della verità sulla dottrina dell'opinione. Platone, nel suo tentativo di comprendere l'anima, si trovò costretto a seguire sia il mito, sia un preciso pensiero razionale. Egli ebbe bisogno di due dottrine. Plotino ricorse al mito quando parlò dell'anima. Anche Freud percorse due vie. Il suo linguaggio razionale è disseminato di immagini mitiche. Edipo, Narciso, l'orda originaria e la scena pri-

maria, il censore e il bambino perverso e polimorfo, e quella grande visione di Thanatos, degna dei presocratici. Il linguaggio di Freud si ispira a quello mitico: sarebbe un errore considerare questi miti come scoperte empiriche, dimostrabili attraverso casi clinici. Essi sono visioni, come quelle di Plafone:

manca solo Diotima.

Se, infine, il linguaggio è un prodotto dello stile del XIX secolo, e avrebbe potuto essere un altro linguaggio di un altro stile, e se la necessità del linguaggio è determinata più che dai fenomeni a cui esso dà il nome, dallo spirito che ha prodotto la necessità di fare ciò, allora noi dobbiamo mettere in dubbio la realtà di questo linguaggio. Questo linguaggio non ha le stesse realtà che hanno altre definizioni in altri campi, la cui validità è ampiamente confermata dalla loro relazione con fatti oggettivi. I nostri termini psicologici non si riferiscono alle cose in quello stesso modo. Queste parole inoltre tendono a reificarsi, dandoci così l'impressione dell'oggettività delle cose a cui si riferiscono. Noi usiamo questo linguaggio per giudicare le persone, le loro anime; le cataloghiamo, le trattiamo come se esse incarnassero il linguaggio usato per definirle « omosessuali », « suicidi », « depressi ». Il linguaggio esprime solamente un modo di vedere i fenomeni, anche se in realtà avrebbe la tendenza a influenzare e determinare la sostanza di essi. (Ricordiamo che Freud cercò di convincere i suoi contemporanei che esisteva anche l'isteria maschile. Ma l'isteria non avrebbe potuto esistere nel maschio, si ironizzò, perché, per definizione. « isteria » significa « utero »).

Il linguaggio psicopatologico aspira ad avere una correlazione oggettiva con le realtà psichiche a cui esso ha dato nome, aspira ad identificarsi con esse e persino a sostituirsi ad esse.

L'autorità cui questo linguaggio aspira gli è stata concessa dalla storia e, come abbiamo visto, esso è il risultato di necessità storiche. Ma questo linguaggio possiede un'autenticità intrinseca? E quale

relazione intima, seppure ne esiste alcuna, c'è tra le categorie della psicopatologia e il linguaggio non accademico della psiche<sup>7</sup> Quale realtà hanno queste parole, oltre quella nominale? Queste categorie, questo linguaggio possono assumere quella realtà e quell'autenticità derivanti dal livello archetipico? Se noi potessimo trovare fondamento archetipico ai nomi, allora queste categorie realizzerebbero la loro aspirazione ad una correlazione oggettiva con gli stati dell'anima. Allora il linguaggio non consisterebbe solamente di descrizioni empiriche, ma diventerebbe una parte della fenomenologia intrinseca degli archetipi. Allora la psicopatologia sarebbe intrinseca per le strutture archetipiche e il linguaggio della psicopatologia sarebbe parte della modalità con cui queste strutture comprimono sé stesse attraverso le fantasie della ragione. I termini i psicopatologici non parlerebbero solamente della i psiche, raccontando favole intorno ad essa, attribuendole nomi peggiorativi, ma sarebbero intrinseci alla vita psichica stessa, esprimerebbero l'anima. Basandosi sullo sfondo archetipico il linguaggio acquisterebbe l'autorità di una sostanza reale, invece di avere solamente quell'autorità che gli è stata concessa dalle convenzioni professionali.

Consideriamo allora queste definizioni della psicopatologia come espressioni di una « fantasia della conoscenza. Allora la psicopatologia diviene il sistema mitico proprio della ragione con il quale essa afferra i demoni dell'anima, differenzia le sue voci e ne dà una spiegazione comprensibile. La psicopatologia è mitica nel senso che essa fornisce, alla maniera del mito, categorie e descrizioni delle interrelazioni tra le forze umane e quelle superumane. Essa ci racconta delle origini, delle attività e delle interconnessioni di queste forze superumane, di queste sindromi che affliggono il regno umano e che il regno umano cerca di comprendere per mezzo di questi racconti. Essa è in relazione con il culto della pratica terapeutica. Il sistema, provvede anche il modo di calmare le affezioni: esso ha

---



una morale, regole di condotta, e proposte per il sacrificio. La diagnosi ci dice a quale categoria le affezioni appartengono, proprio come noi chiederemmo alla rappresentazione del mito, offerta dall'oracolo, di dirci a quale potere superumano possiamo ascrivere la nostra sorte. La questione è la stessa: « a quale categoria (Dio) appartiene questo problema della mia anima? ». Entrambi riconoscono qualcosa di sconosciuto e di potente dietro le esperienze e offrono un modo di dare un nome a queste forze. La psicopatologia con la componente della fantasia è ora aperta ma non solo al dubbio e allo scetticismo. Ora essa è aperta anche ad una nuova riflessione e a nuovi « insights ». Questo linguaggio diviene una via verso la coscienza; esso è anche un modo di afferare gli archetipi, poiché esso è necessario alla loro espressione. Ci deve essere la psicopatologia; l'archetipo deve rivelare sé stesso nelle affezioni psichiche, così la fantasia espressa nel linguaggio psicologico e psicopatologico può essere un riflesso dall'altra personalità, il gemello I che ha familiarità con l'atteggiamento mitico. Questo significa che noi possiamo comprendere il sistema di fantasia concreta orientata sugli oggetti, la psicologia e psicopatologia o qualsiasi linguaggio scientifico, proprio come si può comprendere l'alchimia, la quale pure considero sé stessa come una descrizione concreta, oggettivamente orientata, di eventi reali. Noi vediamo il primo sistema attraverso il secondo, per cui il primo e il secondo si scambiano il posto. Il XIX secolo tradusse il discorso dell'inconscio nel linguaggio della ragione. Noi abbiamo la possibilità di tradurre il linguaggio razionale nel fondamento archetipico dell'inconscio e del suo modo di esprimersi. Questo modo di esprimersi è il tema della prossima parte. Vorrei chiudere questa parte con una breve storia. Philippe Pinel (1745-1826), un altro contemporaneo di Bentham e Goethe, fu il grande eroe della rivo-

---

(25b) G. Mora, « Vincenzo Chiarugi» (1759-1820) - His contribution to Psychiatry», Bull. Isaac Ray Med. Lib. 2, 2, 1954, pp. 51-104. Chiarugi non solo fu un pioniere delle moderne case di cura per i malati mentali ma studiò anche sistematicamente il cervello post-mortem. Il suo maggior lavoro è: « Della pazzia in genere, e in specie, Firenze, 1793-94.

(26) R. Semelaigne, *Alleniste e philonthropes*, Pa-ris, Steinheil, 1912. pp. 46-47.

luzione psichiatrica. Il suo « Traile médicophilosophique sur l'aliénation mentale» ma una nuova era. Pinel è anche una figura leggendaria figura leggendaria, viene infatti ricordato per aver tolto, probabilmente nel 1794, le catene ai pazzi, benché altri agissero allo stesso modo, ma in sordina, in Inghilterra e nell'ospedale di S. Bonifacio in Firenze (25 b). Vediamo come Pinel liberò il pazzo secondo la testimonianza di Rene Semelaigne (26). « Le premier auquel Pinel s'adresse. est le plus ancien dans ce lieu de misere; c'est un capitaine anglais. dont personne ne connaît l'histoire, et qui est là, enchaîné, depuis quarante ans. Il est regardé comme le plus terrible de tous les aliénés ...Pinel entre seul dans sa loge, et l'aborde avec calme. « Capitaine, lui dit-il, si je faisais ôter vos fers, et si je vous donnais la liberté de vous promener dans la cour, me promettriez-vous d'être raisonnable et de ne faire de mal a personne? » — « je t'en promets, mais tu t'en moques de moi; ils ont tous trop peur et toi aussi » — « Non certes, je n'ai pas peur, puisque j'ai six hommes pour me faire respecter s'il le faut. Mais croyez a ma parole, devenez confiant et docile; je vous rendrai la liberté, si vous vous laissez mettre ce gilet de toile au lieu de ces chaînes si pesantes ».

Le capitaine se prête de bonne grâce a tout ce qu'on exige de lui, mais en haussant les épaules et sans articuler un mot. Après quelques minutes, ses fers sont complètement détachés, et l'on se retire en laissant la porte de sa loge ouverte. Plusieurs fois, il se lève sur son séant et retombe; depuis si long-temps qu'il est assis, il a perdu l'usage de ses jambes; enfin, au bout d'un quart d'heure, il parvient a se tenir en équilibre, et, du fond de sa loge obscure, il s'avance en chancelant vers la porte. Son premier mouvement est de regarder le ciel. et il s'écrie en extase, « Que c'est beau! ». Pendant toute la journée, il ne cesse de courir, de monter les escaliers, de les descendre, en disant, toujours:

«Que c'est beau !».

Pinel tolse le catene ai pazzi, ma non al fenomeno della pazzia.

I fenomeni immaginativi della psiche sono divenuti i nuovi prigionieri, schiacciati dal linguaggio che è cresciuto largamente dal tempo di Pinel. Parte della nostra psiche è prigioniera di questo sistema chiuso ed è appesantita da teorie elaborate nel XIX secolo. I malati rinchiusi nei manicomi furono liberati dalle catene dei secoli precedenti. I fenomeni psichici aspettano ancora di essere liberati dalle catene più sottili del linguaggio psicologico.

## Parte II

### Una molteplicità di anime

Il 1912 è spesso indicato come la fine del XIX secolo. Tra i numerosi lavori, psicologicamente significativi, apparsi in questi anni (1911-1913) (27), durante i quali si vide la fine di un'era anche nella psicologia, ci fu quello di C. Jung «Simboli della trasformazione». Fu l'inizio di un nuovo stile. Jung prese la materia così come la trovò all'inizio di questo secolo, con il suo fascino per la « Sexuawissenschaft », per le diagnosi psichiatriche, per la parapsicologia, per i processi associativi, eppure in tutte queste aree — cui anche lui dette contributi — Jung rimase fedele a un punto di vista psicologico, un punto di vista fondato nell'anima. La sua ontologia potrebbe essere espressa molto semplicemente come « esse in anima ». Jung, pertanto non elaborò una teoria delle nevrosi o una psicopatologia sistematica; egli non separò nettamente psicologia e psicopatologia e neppure le nevrosi dallo sviluppo della personalità. Sia la psicologia normale che quella anormale erano per lui espressioni dell'anima che affondavano le loro radici nella psiche inconscia. Egli esaminava sia la salute che la malattia mentale da un unico e identico punto di vista. Jung dette inizio ad una correzione del linguaggio psicologico, partendo dalla psiche inconscia e dalle

(27) Ecco alcuni eventi significativi nel nostro campo in quegli anni di transizione (+1911-1913): l'ultima edizione rivista del « Grundzüge der physiologischen Psychologie di Wundt; (1911); l'ultimo numero della rivista di Virchow (1913); la morte di Alfred Binet and di Hughlings Jackson (1911) opere di O. Bumke (1912) e di G. Genil-Perrin (1913) di cui Ackerknecht dice che rappresentano l'epitaffio per la teoria della degenerazione nel secolo XIX. La schizofrenia raggiunge il suo apice nella cultura psichiatrica con il libro di Bleuler « Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien (1911) e con la sua lezione « Autistic Thinking » alla inaugurazione della Clinica Philipps in Baltimora (1912); l'applicazione della teoria psicoanalitica di Freud per l'interpretazione del caso Schreber (1911); appare

inoltre il libro di Jung «Simboli della trasformazione» (1912). Altri importanti avvenimenti furono rappresentati da: descrizione delle reazioni acute esogene da parte di Bonhoeffer; l'assunzione da parte dell'ospedale psichiatrico di Bostneldel nel 1913 del primo assistente sociale psichiatrico (una donna); l'acquisto da parte di Pavlov della « Torre dei riflessi » in Leningrado (1911) dove gli esperimenti potevano effettuarsi con maggiore indipendenza dalle « influenze psichiche; la crisi nel circolo di Freud, con la secessione di Jung, Adler e Stekel; la critica filosofica della psicopatologia a opera di Karl Jaspers (1913). (Indirettamente legati alla rivoluzione psicologica e psichiatrica erano: la fenomenologia di Husserl; (1913), Themis, di Jane Harrison (1912). La teoria della relatività di Einstein. Inoltre compaiono nel 1913 « Figli e amanti » di Lawrence, « La morte a Venezia» di Thomas Mann, e « Alla ricerca del tempo perduto (prima parte) di Marcel Proust.

(28) Tertulliano, De testimonio animae.

sue espressioni. Correggere un linguaggio già esistente è cosa assai difficile durante un periodo di cambiamento di cultura perché esso è decisamente basilare. Non ci meraviglia il fatto che Jung non fu capito. Egli parlava un linguaggio nuovo e usava in modo nuovo il vecchio linguaggio. La sua rettificazione del linguaggio psicologico cominciò dalle manifestazioni della psiche inconscia così come si presentano nella fantasia, nel sogno e nell'emozione. Egli cominciò con eventi manifesti, con i fenomeni come essi apparivano. Il suo fu dunque un tentativo di « salvare i fenomeni », « der Inhalt der Psychose », i contenuti dell'anima, in un momento in cui si credeva che l'anima non possedesse contenuti propri e le sue turbe erano considerate disturbi di funzioni o di strutture, privi di senso. Egli si rivolse proprio all'anima e le chiese di raccontare la sua storia nel suo proprio linguaggio.

In un altro momento cruciale della storia della psicologia, Tertulliano aveva fatto la stessa cosa: chiese all'anima di dar testimonianza di sé nel proprio linguaggio.

« Io invoco un nuovo testimone, sì, il più conosciuto di tutte le letterature, il più discusso di tutte le dottrine, il più pubblico di tutte le cose pubbliche. Mostrati, o anima, mostrati e rendi la tua testimonianza. Io mi rivolgo a te, non foggiate in scuole, educata in librerie, coltivata nelle accademie e nei colonnati dell'Attica, io mi rivolgo a te, semplice e rozza e incolta e ignorante, così come ti possiedono coloro che possiedono solamente te sola, la vera cosa pura e integra delle strade e delle officine » (28). Tertulliano poteva essere abbastanza sicuro del suo testimone; gli avrebbe dato la testimonianza che si aspettava: ma era naturalmente cristiano. Ma possiamo noi essere altrettanto sicuri del nostro testimone? Nel mormorio delle voci interiori. come distinguere quella dell'anima? Come riconoscere l'anima e il suo autentico linguaggio? Anche questo non è un problema nuovo. Portino, per esempio, chiede come possiamo distinguere la natura delle apparizioni, come possiamo sapere se sia-

mo in presenza di un dio, di un angelo, di un arcangelo. di un demone, di un arconte o di un'anima umana (29).

Noi potremmo aggiungere molte altre voci a questa lista: anime dell'arbusto, anime del totem, anime ancestrali, e anime come forze vitali entro ciascun organo o area della coscienza corporea (Cakra), l'anima come musa, come protettrice immortale, come un'immagine d'anima e come scintilla di coscienza presente in ogni complesso. Tutte le anime hanno i voce, tutte queste anime parlano. Il linguaggio di tutte queste anime spiega l'origine delle molte psicologie e dei loro diversi linguaggi. La molteplicità della psicologia, il fatto che ci siano così tanti diversi punti di vista psicologici da non poter stabilire quello giusto, riflette la molteplicità e lo stato di queste anime. Tutte sono necessarie, nessuna è sufficiente. Non ci potrà essere un'unica psicologia che abbracci tutta la psiche finché esisterà l'utopia secondo cui la psiche, un complesso di tutti gli opposti, viene considerata una, interna e semplice.

La molteplicità delle anime è la base di una personalità. Ma la molteplicità delle anime implica qualche altra cosa, oltre alla possibilità di una psicopatologia. Le molte voci delle molte anime rendono possibile le differenziazioni psichiche (29a). Noi discendiamo dalla Torre di Babele. Babele non è solamente il simbolo di una diversità di esperienza fra le culture, ma riflette anche una realtà psichica interna. La ridda di voci interne produce contraddizioni nella volontà, fantasie multiformi, la dispersione dei punti di vista, i conflitti e le scelte. Questa Babele interna è la dimostrazione della nostra impossibilità a capire noi stessi. La nostra ragione non può mai capire a fondo neppure il nostro dialogo interno, perciò noi non potremo mai raggiungere quella integrazione che ci permetta di parlare una sola lingua. La molteplicità delle anime e delle loro voci significa che saremo sempre parzialmente estranei a noi stessi, distaccati, alienati. Da questa alienazione interna necessariamente derivano le descrizioni psicopatologiche.

La

(29) E. R. Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*. La Nuova Italia. Firenze 1970, p. 54, n. 50; Porfirio (apud Lamb. de Myst., 2, 3). Iamblicus, *On the Mysteries*, London, 1968 pp. 85 F.

(29a) Jung nel suo saggio « Lo spirito della psicologia » (si trova in: « Questa è la mia filosofia » a cura di Burnett, Bompiani, Milano 1964) discute la 'dissociabilità della psiche' che permette di avanzare l'ipotesi di « un inconscio come una coscienza molteplice ».

psicopatologia è il risultato di Babele, la comunicazione dissociata fra le molte voci dell'anima. La Chiesa ha dovuto affrontare il problema della molteplicità dell'anima e delle molteplici definizioni di anima. Le conclusioni degli studi della chiesa sono codificate nel catechismo (domande 23 e 30), che perfino i bambini imparano, tanto è chiaro e semplice. Vi è affermato che « i poteri dell'anima sono la memoria, l'intelligenza, la volontà. Questi tre poteri sono « l'immagine della SS. Trinità nella mia anima », perché « nella mia sola anima ci sono tre poteri » (30). Conoscere meglio cosa sono questi tre poteri e sapere quale delle tre persone divine è riflessa in ciascuno di essi non è un problema facile. È Gesù l'immaginazione come scrive Blake? La memoria riflette Dio Padre come primo termine della Trinità? Persino Agostino, che più di ogni altro ha sviluppato questa linea di pensiero, tracciando i semplici fondamenti del catechismo, dette a questi poteri nomi diversi: mens, notitia, amor (de Trinitate IX); memoria, intelligentia, voluntas (de Trinitate X); e memoria Dei, intelligentia, amor (de Trinitate XIV) (31). Nonostante queste particolari difficoltà, Agostino ci ha dato una psicologia sacra. Il suo concetto di un'anima trinitaria riflette un Dio trino. Tutto ciò che si trova nella psiche riflette il Divino. La psicologia riflette la trilogia. O, nel linguaggio junghiano, gli archetipi riflettono gli Dei.

(30) V. White. Soul and the Psyche, London, 1960, P. 224.

(31) Sono debitore a padre Frederick Copleston per questi riferimenti a Agostino.

La psicologia del profondo si è rivolta in particolare a uno di questi poteri dell'anima a un elemento della Trinità del catechismo: la memoria. Anche noi, in questa parte, ci interesseremo particolarmente di questa facoltà, la memoria, e vedremo che essa si riferisce direttamente al linguaggio dell'anima.

### **La perdita della « Memoria » da parte della psicologia**

Freud iniziò la sua cura chiedendo al paziente di seguire la regola fondamentale: lasciare che l'anima s'esprimesse senza inibizioni. (Nei primi anni li invitava anche a parlare ad occhi chiusi). Quando i

pazienti abbandonavano il controllo della volontà e la chiarezza dell'intelletto, allora le loro associazioni li conducevano all'interno della loro memoria.

I ricordi che venivano raccolti da Freud attraverso la sua terapia sembravano, in un primo momento, semplici reminiscenze. La memoria sembrò essere semplicemente colei che immaginava gli eventi del passato, e in primo luogo eventi traumatici dell'infanzia. Ma poi, ad un più attento esame, questi eventi si rivelarono non realmente accaduti, ma immaginari. Nella realtà, essi non erano mai accaduti, erano accaduti invece a livello immaginativo. Per cui la memoria non poteva essere così semplice come sembrava. Non era solamente il ricettacolo degli avvenimenti passati: la memoria possedeva anche un aspetto immaginativo che interessava il presente ed il futuro. La memoria era in grado di trasformare in ricordi cose mai esistite ed eventi mai verificatisi. attribuendo loro una vera sensazione della realtà e dell'esistenza, che li rendeva familiari e conosciuti. Quindi la memoria non era legata al tempo e allo spazio, ma sembrava indipendente da queste categorie della realtà esterna.

La memoria che Freud scoprì sembra molto simile alla **memoria** di Agostino la quale pure non è limitata al passato e a eventi personali. E il metodo con cui Freud scoprì o riscoprì la **memoria** è molto simile a quello seguito da Plafone: muoversi dagli eventi concretamente reali e attuali e arrivare ai ricordi che si estendono ad eventi molto al di là della vita individuale personale. Questo molto al di là della vita personale » fu riconosciuto presto da alcuni allievi di Freud, i quali, influenzati dallo spirito del XIX secolo, cercarono di collegare la memoria genetica al periodo natale e intrauterino) Freud chiamò questa regione l'Es, un termine di Nietzsche arrivato a noi attraverso Georg Groddeck. Egli descrisse l'Es come preistorico e prepersonale. Jung poi, in «Simboli della trasformazione », affermò che queste « reminiscenze apparentemente infantili » sono in realtà « arcaiche forme di pensiero che emergono naturalmente e più chiaramente nell'infanzia che non

---

(32) C. G. Jung, Simboli della trasformazione. Torino, Boringhieri 1969 pp. 42-43.

più tardi » (32). Chiaramente Jung si ricollega al punto di vista della tradizione platonica, cioè che nell'infanzia l'anima è immersa nella **memoria** e che la **memoria** è la dimora della nostra personalità primordiale, la mitica, l'infantile. Per cui le fantasie della **memoria** e tutto quanto vi risiede e da esso è espresso, possono essere considerate il primo linguaggio dell'anima. Le personalità numero uno e numero due devono scambiarsi i nomi. Il gemello naturale, arcaico f e simbolico è il numero uno.

Sebbene Freud avesse riscoperto la **memoria**, non la valutò giustamente, e il suo modo di accostarsi a questa scoperta influenzò la nostra relazione con ciò che egli aveva scoperto. I fenomeni della **memoria** venivano considerati nevrotici, a meno che non fossero assoggettati alla volontà o sublimati nella ragione. L'autorevole compendio di Fenichel dice a proposito: « Il comune denominatore di tutti i fenomeni nevrotici è un'insufficienza del normale apparato di controllo » (33). Non si fa menzione che la facoltà immaginativa possa avere un suo proprio, anche se diverso, apparato di controllo, un suo proprio ordine e sue proprie leggi o una sua arte. Per cui il regno immaginario della memoria deve sottomettersi alla volontà e alla ragione, altrimenti verrà diagnosticato nevrotico. Il linguaggio della psicopatologia, che Jung in « Simboli della trasformazione » esplicitamente ci diffidò dall'usare come chiarificatore del linguaggio della fantasia, ora diviene, nelle mani della volontà e della ragione, uno strumento con cui trattare la **memoria**. L'indipendenza della fantasia, la sua incontrollabilità e la sua primarietà, la sua libertà di immaginazione e la sua naturale inclinazione religiosa non erano riconosciute. La memoria era il regno della regressione, del piacere infantile e irreali.

(33) O. Fenichel, Trattato delle nevrosi e delle psicosi. Astrolabio. Roma 1951, p. 29.

Se noi approfondiamo ulteriormente questi concetti sulla memoria, arriviamo ad un parallelo molto interessante tra « il mondo interno » di cui ci occupiamo nella nostra psicologia e « i campi, gli antri, le caverne » della **memoria** descritta da Agostino, « smi-



suratamente ricca di innumerevoli cose, presenti sia attraverso le loro immagini come tutti i corpi, o in sé stessi... o attraverso certe nozioni... entro o attraverso la mente spazia ed io rapidamente mi muovo dall'una all'altra e le penetro più profondamente che posso, ma non ne trovo la fine » (34). Quello che noi oggi chiamiamo « l'inconscio », descritto in metafore spaziali ma che pure è illimitato e fuori del tempo, che «contiene» « contenuti ».— immagini, personaggi, affetti— ora chiamati complessi, e che ha sia un aspetto storico collettivo, sia una struttura archetipica e astorica attorno al cui centro nascosto tutto il resto si muove, l'Imago Dei: questo inconscio quasi non differisce da ciò che un tempo Agostino chiamò **memoria o memoria Dei** o il **thesaurus inscrutabilis**.

Agostino afferro il paradosso della psiche oggettiva. Egli intuì che la memoria, o l'inconscio Collettivo come Jung la chiamò, è « nella mia mente » e anche molto al di là di me e della sfera della mia conoscenza. Anch'egli fu sorpreso dalla molteplicità delle anime in questa unità chiamata « io ». Agostino nello stesso brano dice: « Grande è la potenza della memoria, una cosa, o mio Dio, che sgomenta, una profonda e incommensurabile molteplicità; e questa cosa è la mia mente, questa cosa sono io. Che cosa sono dunque io. o mio Dio? qual è la mia natura? ». Così Gibson dice a proposito della **memoria** di Agostino:

« La memoria quindi diviene il più profondo e nascosto recesso della mente, dove abita Dio vicino alla sua luce e dove ci insegna, quale nostro maestro inferiore » (35). I paralleli con l'inconscio di Jung sono ovvi.

L'inconscio non fu una nuova scoperta degli ultimi 10 anni del XIX secolo. Perché la psicologia rimane così legata a queste favole? L. L. Whyte ha dimostrato che il concetto di inconscio era già « d'attualità » attorno al 1800 e di moda nel 1870 (36). Ma doveva passare del tempo prima che arrivassero i suoi esploratori. L'inconscio così recentemente riscoperto era piuttosto un palazzo abbandonato sin dall'antichità e dal Rinascimento, ancora abitato dai soprav-

(34) Agostino, *Le confessioni*, X, 17. Salani editore, Firenze 1963, p. 299. Per altri passi di Agostino sulla **memoria** consulta: «Le confessioni » X, 8-19; de Trinitate XIV a XV; de Musica VI, 2-9; *Retractiones* 1, 4, 4.

(35) E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London. 1955, o. 594 n. 32.

(36) L. L. White, *L'Inconscio prima di Freud*. A-strolabio, Roma 1970.

viventi Dei pagani e che una volta era stato chiamato il regno immaginario della **memoria**. Questo modo d'intendere l'inconscio ci dà un ulteriore aiuto per stabilire la sua ontologia. La **memoria** possiede la realtà di una fondamentale potenza dell'anima. Essa non ha bisogno di prove empiriche. Purè, la realtà dell'inconscio è stata sempre dimostrata per vie negative, — cioè l'esistenza dell'inconscio si manifesta attraverso i suoi effetti disturbatori sulla coscienza dell'Io; lapsus, dimenticanze, i complessi rivelatori degli esperimenti associativi, sintomi isterici, personalità multiple. La prova che noi diamo della realtà della **memoria** è stata attinta alla psicopatologia! Pure, se la memoria è una traccia nell'anima, della divinità, essa deve possedere una realtà sostanziale. Le sue Immagini sono realtà piene e non mere fantasie, mere proiezioni, mere allucinazioni, niente di « mero » affatto. Il tipo di dimostrazione attraverso la induzione o la negligenza riflette affermazioni dell'intelligenza, la quale non può capire una potenza dell'anima che è, per definizione fuori dal suo dominio. La lunga tradizione, iniziata da Platone, non ha mai trascurato la **memoria**, ne dubitato della sua posizione ontologica, ne della sostanzialità delle sue immagini. Ma specialmente durante il XIX secolo questa facoltà perse i contatti con la dominante coscienza. Noi perdemmo il nostro Io immaginale, l'Io che è il portavoce di questi aspetti dell'anima. Anzi noi ci identificammo completamente con l'Io volitivo e razionale. La **memoria** divenne inconscia. Essa divenne l'inconscio, ipostatizzato, scritto con la « I » maiuscola, sperimentato come un luogo; questa fu la nuova iscrizione sulla soglia degli antri e dei castelli della memoria.

Noi vivemmo la perdita della memoria come la perdita dell'anima. Noi avevamo dimenticato la memoria perché la psicologia dominante dell'Illuminismo da Locke attraverso Cabanis, Herbart, Freud, aveva raggiunto la sua dignità attraverso la volontà e la ragione, dichiarando che l'anima è priva di ricordi immaginali. Quando noi veniamo al mondo, non trasciniamo alcuna nuvola di gloria e non abbiamo al-

cuna platonica memoria **a priori** Anzi, quando Freud seguì i sentieri delle associazioni indicati da Locke, si perse nei campi, nei meandri della **memoria** impersonale, incalcolabilmente ricca di innumerevoli tipi di contenuti. Come Jung dimostrò, la scoperta di Freud ci dette l'opportunità di ritrovare l'aspetto perduto delle nostre anime. Di conseguenza, questo tipo di esplorazione dell'inconscio durante un'analisi ci può restituire il senso dell'anima.

Grande importanza ha la parola « incalcolabile ». Questa parte della psiche non si sottomette alla numerazione. Anche per Kant l'inconscio, cioè quello che egli chiamava il territorio delle idee oscure dell'uomo, era incommensurabile. Quindi nessuna modalità di misura può adeguatamente parlarci di questo aspetto della psiche che è meglio intesa come un magazzino di qualità che sono la causa formale delle esperienze e che danno ad esse forma, colore e significato. Eppure il linguaggio psicologico iniziato da Herbart è un linguaggio quantitativo. Anche Bentham suggerì un «calcolo della felicità». Per comprendere l'ordine dell'inconscio, è necessario un metodo diverso da quello quantitativo. Un adeguato metodo psicologico deve essere in grado di dimostrare variazioni qualitative senza ricorrere ai numeri. L'analisi terapeutica, che lavora interamente entro il regno delle variazioni qualitative, non può esser tradotta in termini di misura. Dal punto di vista del regno immaginale gli stessi numeri sono anche qualità con un aspetto simbolico. Essi non sono soltanto differenti dal concetto di qualità. Sette non è solo uno più di sei. Sette è un'esperienza completamente diversa, basata su una diversa struttura immaginale. Quindi, mediante la riconquista della memoria perduta, noi a poco a poco saremo capaci di porre termine al dominio della quantificazione in psicologia ed al conseguente materialismo che il pensiero quantitativo si trascina dietro. Freud e Jung hanno espresso la convinzione che l'inconscio entri a far parte di ogni atto mentale. Questa visione della psicologia del profondo mette in luce un'ulteriore corrispondenza tra l'inconscio e

(37) Va oltre i limiti di questo saggio elaborare le differenze fra la **memoria**, **phantasia**, immaginazione fantasia, reminiscenza e concetti analoghi. Queste idee sono continuamente ridefinite attraverso la storia della psicologia (M. W. Bundy, *The theory of imagination in Classical and Mediaeval Thought*. Univ. of Illinois Stud. in Lang. and Lit. XII, Urbana 1927). Nel nostro discorso la loro differenziazione concettuale è meno urgente di quanto lo sia invece il metter in evidenza la loro somiglianza come base del concetto di « inconscio ». Come l'inconscio è stato considerato in senso peggiorativo in confronto all'inconscio, così anche, come mostra Bundy, il regno dell'immaginabile è stato visto come moralmente sospetto e ontologicamente inferiore dalla tradizione razionale occidentale. Non soltanto l'immaginabile fu associato con le passioni e le illusioni dei sensi corporei, ma perfino da Fiatone (Il Sofista, 265A-B), l'immaginabile e « la dottrina della opinione » furono una cosa sola. L'atteggiamento predominante verso l'immaginabile è stato sempre il timore. Qualsiasi psicologia che si basi sull'immaginabile deve, aspettarsi lo stesso timore e deve quindi aspettarsi di essere combattuta. L'accoglienza che ebbero le teorie di Freud e Jung dall'accademismo razio-

**la memoria.** Aristotele ritenne che nessuna attività intellettuale potesse aver luogo senza le immagini mentali fornite dalla fantasia, che è un aspetto della **memoria**. L'attività « immaginale » di Aristotele, le fantasie degli Stoici e le reminiscenze di Fiatone hanno una loro parte in tutti i processi mentali del conscio (37). Nel linguaggio odierno, noi non possiamo essere consci senza contemporaneamente essere inconsci. L'inconscio è sempre presente, come il passato è sempre presente. Per usare un'altra espressione: noi non possiamo volere, amare, porre attenzione (**notitia**), capire (**intelligentia**), senza che simultaneamente si mettano in moto fantasie immaginali. Così noi non cessiamo mai di proiettare. Noi immaginiamo continuamente. Il sogno è là, noi non possiamo disfarcene. Una parte dell'anima è continuamente dominata dal ricordo che parla con un linguaggio mitico — poetico, e vede, sente, ode **sub specie aeternitatis**, colorando ogni esperienza con la caratteristica del « **déjà vu** ».

Questi paralleli tra l'inconscio e la **memoria** sono stati suggeriti da quel brillante e sensazionale libro di Frances Yates (38), « L'arte della memoria », che diventerà un classico della psicologia, anche se non è rivolto esattamente a ciò che ci interessa. In questo lavoro l'autrice dimostra che esisteva un'arte della memoria. Questa arte del ricordare può mettere ordine nel **thesaurus inscrutabilis**. Essa descrive le tecniche ampiamente usate, dall'antichità attraverso il Rinascimento, per lo sviluppo dell'Anima (noi diremmo individuazione o immortalizzazione dell'anima attraverso la disciplina della vita immaginale). Per noi un maggiore interesse verso il suo lavoro, lo fornisce il fatto che il linguaggio di questo regno immaginale è più vicino al linguaggio dell'arte che a quello della ragione, poiché un primario ritorno alla matrice della memoria si verifica attraverso le sue figlie, le muse. Infatti un linguaggio che esprima gli aspetti dimenticati dell'anima può richiedere forme attinte dalle muse. Non possiamo quindi trovare una somiglianza tra il linguaggio psicologico e la logica del ragionamento scientifico e neppure con gli esercizi di una

volontà operante, ma con l'arte. Sia l'arte che la psiche, ai suoi livelli primari, parlano prima di tutto il linguaggio della **memoria**.

Possiamo constatare che questo accostamento al linguaggio della psicologia non farà più grande uso di frasi che cominciano con « come », parola che è diventata maledizione della psicologia moderna. Come posso formulare leggi psicologiche (metodologia), come posso teoricamente effettuare cura psicologica, com'è costituita la psiche, come funziona, come fu che andai per questa via e come posso risolvere i miei problemi? Se il « perché » è l'origine del pensiero filosofico, il « come » è il generatore delle soluzioni dei problemi e del pensiero tecnico. Questo concorda con la psicodinamica pragmatica e utilitarista di Bentham. La volontà e l'intelligenza chiedono « come », ma la **memoria** non chiede « come » né da risposte. I problemi del « come » sono sostituiti dalla fantasia.

Non pensiamo, però, che la fantasia sia una cosa da prendersi alla leggera. Quando i pazienti di Freud, sdraiati, cominciavano a ricordare, trovavano imbarazzanti le proprie fantasie ed anche Freud divideva questo imbarazzo. Narratore ed ascoltatore, soli con queste fantasie, non guardavano l'un l'altro, i loro occhi non si incontravano. Perché troviamo imbarazzante parlare delle nostre fantasie e ascoltare i racconti interni dell'altrui immaginazione? È realmente la vita inferiore una faccenda di foglia di fico?

La vergogna che proviamo per le nostre fantasie testimonia la loro importanza. Ma questo sentimento, professionalmente chiamato resistenza, a quale funzione adempie? Io, mentre siedo tra voi, oppongo una vera resistenza al parlare delle mie quotidiane fantasie, dei miei odi brucianti, delle mie aspirazioni, delle mie paure e dell'incontrollabilità delle immagini che provocano. Le mie fantasie sono come ferite che rivelano la mia patologia; questa resistenza è per me uno schermo di protezione. Le fantasie sono incompatibili col mio io abituale, e, poiché esse sono incontrollabili e non concrete — cioè fuori dalla rela-

naie ripetono ancora l'atteggiamento anti-immaginale della filosofica psicologia occidentale in favore dell'intelletto, « la dottrina della verità ». La lotta fra le facoltà accademiche riflette il conflitto fra le facoltà dell'anima, fra l'immaginazione e l'intelletto. La psicopatologia è soltanto un altro tentativo della volontà e della ragione contro l'immaginazione. « Nel determinare l'atteggiamento verso la fantasia in ogni particolare periodo, bisogna sempre considerare (l'universale paura del potere nel campo morale) (Bundy, p. 273). La psicopatologia è di ventata una arma morale e un rifugio per il moralismo; è un metodo mascherato per denunciare il comportamento: « sbagliato » è diventato « malato » oppure « anormale ».

(38) F. A. Yates. L'Arte della Memoria. Einaudi, Torino 1972.

zione lo — realtà, — le sentiamo estranee. Non proviamo lo stesso genere di imbarazzo nei riguardi della volontà e dell'intelligenza quando orgogliosamente ne esibiamo le doti, ma siamo riservati e gelosi di questo genere di immaginazione. L'immaginazione è l'aspetto inferiore della coscienza. Queste emozioni e fantasie sono l'aspetto inconscio e immaginale di tutto ciò che pensiamo e facciamo. Questa *parie* privata dell'anima è il centro dell'analisi, della confessione, della preghiera, ed è alla base dei rapporti d'amore e d'amicizia; è il centro dell'opera d'arte e di tutto ciò che per noi significa « dire la verità ». Quello che noi teniamo chiuso nel nostro mondo immaginale non sono solamente immagini ed idee, ma parti vive dell'anima e, quando vengono espresse, una parte d'anima se ne va con loro. Quando noi raccontiamo la nostra storia, diamo via anche la nostra anima. Il pudore che noi proviamo nei confronti dei contenuti della fantasia è minore di quello relativo al fatto che esiste la fantasia, perché, quando rivaliamo l'immaginazione, riveliamo uno spirito spontaneo, incontrollabile, una parte divina e immortale dell'anima, la **memoria Dei**. Quindi il sentimento di pudore è un'esperienza di sacrilegio, perché esponiamo il divino. E così ancora **le nostre fantasie ci sono estranee perché non sono nostre**. Esse sorgono dallo sfondo transpersonale, dalla natura, dallo spirito e dal divino, personificandosi nella nostra vita, rendendo mitica la nostra personalità.

### **Psicologia riimmaginata. Verso un Io immaginale**

Jung ci avviò verso una nuova psicopatologia, basandosi sulle strutture archetipiche del mondo immaginale. La sua rivalutazione della memoria, ora inconscio collettivo, rese possibile distinguere l'inconscio in senso più stretto (stupore, trance, coma, abitudine, rimozione) dall'inconscio considerato nel suo antico significato di memoria. Essi erano intrecciati in parte a cause della nostra unilaterale formazione dell'Io. Essi non erano intrecciati di per sé, né necessariamente, né logicamente. Egli percepì il fattore mi-

tico della memoria al di là o all'interno dei fenomeni psicopatologici, ma la psicopatologia non era ne l'unica ne l'inevitabile via verso l'inconscio collettivo. Non si doveva essere necessariamente nevrotici per sognare ne essere sottoposti ad analisi per sperimentare gli archetipi.

Ciò non di meno, Jung si volse all'inconscio (inteso come **memoria**) con l'intenzione di trasformare l'inconsapevolezza (come patologia). Prendendo in attenta considerazione l'io-fantastico ed educando le coscienze a pensare simbolicamente o psicologicamente. Jung cercò di sviluppare un nuovo tipo di io-cosciente che noi, stimolati da Henry Corbin, abbiamo chiamato lo immaginale. Pertanto sembrò che Jung fosse in contrasto col pensiero basato esclusivamente sulla ragione e per lo stesso motivo egli ridusse notevolmente il ruolo della volontà. Questi poteri dell'anima, e le attitudini dell'io da essi derivanti, impedivano qualsiasi altro tipo di consapevolezza. Egli aveva trovato che le bugie del profondo si basavano proprio su questo nuovo tipo di io cosciente, una consapevolezza immaginale che conduce ad un altro genere di atteggiamento dell'io.

Malgrado l'importanza data da Jung all'immaginale, all'interno della psicologia analitica permane una inconsistenza che lappare nella parola stessa « analitica ». Jung guardò oltre il concetto dell'io proprio dello spirito del XIX secolo, che poneva l'accento sulla volontà e sulla ragione. Ma la psicologia analitica deve ancora elaborare un concetto dell'io corrispondente alla Anschauung psicologica di Jung, la quale da in tal modo grande importanza alla coscienza immaginaria, sogni, visioni, fantasie e deve elaborare un tipo di vita (la vita simbolica) in cui l'io viva e si comporti primariamente in termini di questa coscienza immaginale. Il vecchio concetto di sviluppo dell'io viene conservato anacronisticamente. Il modello di pensiero è proprio del XIX secolo; un primitivo concetto di evoluzione darwiniana che domina la regressione; un imperialismo psicologico che colonizza l'inconscio o l'Es con una coscienza dell'io che tiene testa alla realtà. Noi

---

tendiamo a considerare lo sviluppo dell'lo come una marcia progressiva in cui anche un passo indietro può essere utile per un migliore balzo in avanti (*reculer pour mieux sauter*) e che è modellata sull'esempio dell'opposizione dell'eroe ad un mondo immaginale irrazionale al di là del suo potere di controllo, lo e inconscio, quindi, a priori tendono ad essere opposti lo e Self arrivano ad un accordo nel linguaggio della volontà (sottomissione) dopo « averla estromesso » (**Auseinandersetzung**) o nel linguaggio della ragione (**sacrificium intellectus**). Forse noi siamo obbligati ad abbandonare la nozione di sviluppo, dato che essa è un'idea lineare che richiede continuità. Inoltre la nostra esperienza ci dice che l'lo non si comporta da eroe nel suo cammino. Questo tipo di lo è un Super-lo nella cui ombra vagamente si delineano i complessi di una inevitabile psicopatologia. Come abbiamo visto nella prima parte, la struttura concettuale della psicopatologia nasce parallelamente con lo specifico sviluppo dell'lo nella seconda metà del secolo passato.

L'lo immaginale è più discontinuo, diviso nei vari momenti guidato sia dal presente sincronistico che dal passato causale e si muove in una rotta uroborica — che è una circolazione di luce e di oscurità. Esso include moti verso il basso, la depressione, recessione e fughe dalla consapevolezza. La psicopatologia possiede uno spazio proprio; ciò è necessario. Non si accorda forse con la nostra esperienza? Noi riusciamo più facilmente a concepire il movimento dell'lo immaginale come un modello di movimento circolare piuttosto che come un'evoluzione. La circolarità riceve ancora dal vecchio lo una descrizione piuttosto patologica: il ritorno del rimosso, la compulsione e il ripetere e i cicli del ritorno sempre ricorrente, del negativo complesso materno. La psiche però insiste sulla ripetizione. Ma siamo proprio sicuri che essa sia negativa? O forse l'idea di negatività è derivata dal concetto che l'lo deve progredire ed evolversi? La psiche insiste per anni sulle stesse immagini e situazioni ricor-



renti nei sogni. Il lavoro, il rituale, il ricordo, lo stile ritornano sempre in campo. L'io della volontà e della ragione che si attua nello sviluppo si sente imprigionato, costretto e meritevole di biasimo nella circolarità della ripetizione. Questo vecchio io entra nel movimento circolare solamente abbandonando sé stesso, dimenticandosi, arrendendosi, **metanoia**. Non è un io alla cui base c'è la **circulatio o rotatio** come fine alchemico, ma un io che è fondamentalmente alla tangente del movimento della psiche considerata come un tutto. L'IO «forte», che è il principale fine della psicoterapia, viene così ad essere contrastato e poi sopraffatto dal numinoso, « Completamente Altro ».

L'idea di un io immaginale da forma concettuale a ciò che realmente accade nella psicoterapia junghiana, dove l'adattamento all'inconscio o **memoria** si riflette sulla trasformazione che subisce l'io della persona sottoposta ad analisi. In primo luogo il suo adattamento riguarda la realtà psichica (Jung) e il mondo immaginale (Corbin). Come la volontà e la ragione concepivano l'adattamento in termini, di realtà intelligente e controllante, così l'adattamento dell'io immaginale si attuerebbe in termini di realtà immaginante. La sua consapevolezza sarebbe primariamente rivolta alle sue fantasie, alla sua « psicopatologia » e a ciò che attualmente ragione e volontà chiamano la vita psichica « inconscia ». Queste fantasie e queste patologie sono state le cose più difficili e ultime ad apparire nella terapia, e richiedono particolari tecniche per abbassare la soglia dell'io. Un io concepito principalmente come volontà o ragione ha poco spazio per una fantasia non repressa al di là della soglia. Nessuna meraviglia che la fantasia sia così « difficile da raggiungere ». Ciò è implicito nello svolgimento di un fine lineare. Se durante un breik-down dovessero irrompere fantasie, queste dovrebbero essere controllate o interpretate. Ma se l'io si configura su un modello di circolarità (e questo per Plotino è il movimento dell'anima), allora l'io risulterà meno alienato della sua propria diversità fantastica. A causa di questo modello circolare, l'io

---

immaginale è portato ad avere fiducia in sé stesso, è legato sempre alla stessa ripetizione, ai temi sempre ricorrenti della sua afflizione. Ma l'essere fedeli alla ripetizione compulsiva e alle sue specifiche fantasie, abitudini e sintomi familiari, è anche essere fedeli alla forma, fedeli alla **causa formalis** del suo proprio modello mitico. Ricordare ripetutamente il passato conduce al nucleo della memoria, cioè al loro significato archetipico, alla loro necessità e alla scintilla dello insight di questo nucleo. Il circolo vizioso è anche una modalità di **iteratio** dell'alchimia e un modo di divenire ciò che uno è. Il purgatorio della fedele ripetizione degli stessi errori diviene anche, nello stile individuale, la loro redenzione.

Noi abbiamo avuto bisogno di una visione dell'Io più completa da adattare alla psicologia di Jung, che cominciò come analitica, ma che divenne archetipica. Dio di una psicologia « analitica » fornisce un insufficiente adattamento alla realtà archetipica. Jung ci regalò queste nuove realtà e noi non rendiamo giustizia agli archetipi della **memoria** con un concetto dell'Io ancora del XIX secolo. La psicologia analitica ci dà un'« analisi » della **memoria**, ma, come disse Jung, noi dobbiamo sognare seguendo lo svolgimento del mito. Il vecchio Io presenta un adattamento unilaterale; esso è inadeguato alla psicologia archetipica, perché limita e ignora l'immaginale « come parte del complesso dell'Io ». Pertanto l'anima detiene una grande superiorità con le sue promesse di emozioni e fantasie; e in tal modo, il Self diviene « Interamente Altro » esperito magicamente attraverso contenuti irrazionali e casuali. Noi non abbiamo avuto nessun Io dell'immaginazione da considerare come familiare nel regno dell'immaginale. Il nostro concetto dell'Io ci ha permesso di andare oltre la soglia, di entrare in contatto con ciò che è alieno all'Io.

Jung chiamò «immaginazione attiva» il metodo che più d'ogni serviva ad avere un'esperienza dell'Io immaginale. Con il termine « immaginazione attiva » si vuole esprimere il sottile equilibrio fra le tre facoltà, una volontà attiva, un'intelligenza inter

pretativa, il modo indipendente della fantasia. Ancora una volta ci troviamo di fronte un parallelo fra l'arte della memoria e l'immaginazione attiva, intese come strumenti per riordinare la psiche ai suoi livelli oggettivi.

Con l'immaginazione attiva si entra nel **thesaurus inscrutabilis** di Agostino. Egli dice. «Quando io penetro là, chiedo immediatamente ciò che voglio essere e immediatamente qualche cosa viene, alcune cose devono essere ricercate a lungo, altre irrompono in gran numero. Queste io le allontano con la mano del mio cuore, finché ciò che cerco viene svelato » (39). Come in Agostino e nelle successive tecniche della memoria, anche l'immaginazione attiva pone l'accento sull'attività della coscienza. **Notitia, voluntas e amor sono** applicati alla **memoria**. L'arte della memoria è un lavoro faticoso; è così che si sviluppa un lo e, come Giordano Bruno evidenziò chiaramente, l'amore è di primaria importanza in questo lavoro. Le immagini sono attivate al massimo da emozioni di amore, amore volto verso il mondo immaginale, **Amor** al servizio della **memoria**. Quando questa arte era usata dall'« uomo ermetico del Rinascimento » dice Yates, l'arte della memoria gli dava la credenza «che egli avesse divini poteri; egli poteva sviluppare una memoria magica che gli permettesse di afferrare il mondo, riflettente il macrocosmo divino nel microcosmo della sua mente divina » (40) Non soltanto noi sperimentiamo la « **memoria** » e pratichiamo un'« arte della memoria » ma impariamo una psicologia della **memoria** molto simile ai sistemi descritti da Miss Yates. Noi impariamo le caratteristiche, i gruppi di immagini e di simboli, parliamo della grande Madre, e dei suoi aspetti principali nelle fiabe, nei miti, nelle figure, negli oggetti e convenzioni, nelle idee tipiche, negli atteggiamenti, nelle reazioni che si determinano per mezzo di lei, gli elementi, le zone corporee, gli animali e i posti associati con lei. In questo modo noi pure procediamo attraversando le sale della memoria che circondano figure archetipiche. Dove una volta queste figure rappresentavano gli Dei, ciascuno con un insieme di at-

(39) Agostino, Le Confessioni. X 8.

(40) Yates. op cit. p. 158-159.

tributi, ora esse rappresentano figure archetipiche; il bambino divino, kore, il mago, il vecchio. L'indagine mitica va oltre la mitologia classica. Studia l'universo con metodi scientifici. Jung e Kerényi scrissero un'introduzione alla « **scienza della mitologia** ». La radice dell'idea è la stessa che si trova anche nell'arte della memoria: gli archetipi o gli universali della psiche inconscia devono esser trovati nel mito. I miti sono **gli universali fantastici** di Giambattista Vico, ed essi possono riordinare l'immaginazione. I miti divengono i nuovi « universali » della fantasia o « **Oberbegriffe** » per una psicologia dell'inconscio. E questi universali non sono solo nomi perché il mito è **l'apriori** dato con l'anima stessa. Noi possiamo dire meglio: la fantasia è la forza primordiale dell'anima che potrebbe ricondurre ogni cosa alla sua primaria condizione, ritualizzando tutti gli avvenimenti, volgendo gli eventi in mitologemi, fissando i trivia di ogni caso storico in dettagli precisi, apparentemente così irrilevanti, di una leggenda; continuamente adattando le nostre vite a modelli che mai possiamo capire con la nostra mente, ne governare con la nostra volontà ma che possiamo amare con un « **amor fati** ».

Per noi, che cerchiamo di seguire Jung, è doveroso portare avanti conseguentemente fino alla fine le sue implicazioni con la psicopatologia. Bisogna che noi indaghiamo con precisione sulle costellazioni archetipiche e sui loro effetti, sia sui disordini della personalità che sul suo sviluppo individuale. È così che potremo avere una descrizione comune della psicologia e della psicopatologia. Allora la patografia diviene una parte necessaria di ogni configurazione archetipica. Speciali forme di tormento e di comportamento bizzarro sono una parte inerente del mito. Immediatamente il nostro concetto di malattia psichica cambia. La malattia psichica non è più ciò che non è conforme ciò che è alieno, deviato, **delire**, **entgleist**: tutti termini negativi, sparati a caso, giudizi su fenomeni fatti dall'intelletto confuso e dalla volontà frustrata. Piuttosto questi fatti fantastici e alieni sono espressioni di momenti all'interno di un mitologema

---

**che non può essere espresso meglio, ne vissuto In altro modo.** Essi appartengono alla sua sofferenza, al suo pathos e alla sua patologia. L'archetipo è un'afflizione. Esso ci fa soffrire. Una patologia della psiche & una parte integrale necessaria della psicologia, poiché soffrire l'archetipo attraverso i nostri complessi è una parte integrale e necessaria della vita pratica. L'immaginario è emotivo, altrimenti quale realtà umana avrebbe? Come potrebbe toccarci? Le grandi immagini sono grandi passioni; i palazzi e le caverne della **memoria** sono anche le arene dell'inferno. Il Self che sta dietro o dentro le grandi immagini archetipiche è dopo tutto un Self umano, un'espressione della nostra umanità, non solo un'immagine di Dio, un'astrazione di compimento di un'unità. Lo scopo del Self non è proprio essere umani, creatura umana, uomo? Non è l'Anthropos, l'uomo? Le immagini archetipiche ritraggono le emozioni umane, i nostri complessi troppo umani, complessi che producono l'afflizione di essere proprio umani, di essere una creatura umana che vive l'esperienza di essere un Self umano.

La nostra fede nella vecchia psicopatologia è morta. Come un'ombra inadeguata ad una inadeguata psicologia che lascia troppo poco spazio all'immaginazione, i suoi nomi non convincono più. Le nosologie vengono scritte di nuovo in ogni secolo, un sistema dopo l'altro sorge, domina, declina. Tutti i «**délires**» e «**manies**» francesi, tutte le sottigliezze diagnostiche della psichiatria germanica ritornano alla matrice. Che cosa indicano i pali indicatori? A parte una ventina di aggettivi come «**débile**», «**senile**», «**maniaco**». la lingua non regge.

Ma cosa abbiamo a) suo posto? Nell'arte della memoria i miti e le loro figure rappresentano gli universali sotto cui tutti gli aspetti del sapere e della natura poterono essere raggruppati. Jung ci dimostrò come i miti potevano essere applicati alla psicologia. Se il nostro compito è tirare le ultime conse-

guenze dalle teorie di Jung, allora non suggerisce egli forse che la psicopatologia potrebbe basarsi del tutto sulla mitologia e ancora che la mitologia stessa potrebbe divenire una nuova psicopatologia?

(41) I gesuiti usarono gli Dei pagani come simbolo per una edificazione morale durante la controriforma.

Io non voglio dire che dovremmo tornare alla Grecia schematizzando la psicopatologia nella mitologia classica, trovando una radice divina per ogni sindrome. Questo vorrebbe dire considerare reali le sindromi e interpretarle alla lettera e vedere gli Dei come simboli o come macchine causali. Questo vorrebbe dire usare il mitico e ciò non vuol dire altro che usare gli Dei (41). Noi non stiamo cercando una nuova patografia basata su figure mitiche: Trickster o Pan o Saturno, sebbene uno specifico motivo patologico faccia parte di ogni forma mitica. È bene non cominciare dal vecchio modo, inventando un altro insieme di descrizioni dell'intelletto. Piuttosto per prima cosa

Il nostro compito è di ripensare, o meglio riimmaginare, la psicopatologia esaminando il comportamento come se osservassimo un mito ed ascoltando ciò che viene raccontato come se fosse una favola. Ciò significa ascoltare come fosse una storia, quando noi diciamo: — « parlane » —, ascoltando cioè il materiale clinico come una favola. O forse ciò vuol dire riesaminare il caso come « caduta » secondo il termine originale — forse il modo secondo il quale le cose cadevano dal cielo, l'avvenimento e il caso della vita non diagnosticata. Così noi ritorniamo alla mitologia greca non in cerca di uno scheletro per una nuova psicopatologia ma perché si ritorna necessariamente alle radici classiche della nostra cultura ogniqualvolta si cercano sorgenti immaginative per un nuovo inizio. Noi torniamo alla Grecia per la nostra opera di archeologia della fantasia.

La mitologia classica, come arriva a noi, ci da un «insight» che sarà essenziale per afferrare le sofferenze dell'anima. La mitologia classica è un insieme di racconti profondamente legati fra loro con molti dettagli precisi, ma **senza un sistema schematico**. Anche la psicopatologia è un insieme di problemi tutti collegati tra loro che sono precisi nei dettagli

anche se non possono essere sistematizzati. Gli Dei, come le sofferenze dell'anima, si fondono l'uno con l'altro. La mitologia classica vorrebbe che noi abbandonassimo la nostra insistenza nel cercare scappatoie per ogni difficoltà, nel trovare un nome per ogni difficoltà e per ogni nome una prognosi. La mitologia ci mostra che ogni difficoltà può appartenere a diversi Dei, può essere fantasticata ora in un modo, ora in un altro. Proprio come le diagnosi psicologiche possono variare, anche la mitologia permette alle cose di fluire o di procedere. Il mito è la descrizione di un processo, è esso stesso un processo. Esso si apre, si muove e le sue differenti articolazioni danno origine a varie possibilità che conducono in un altro mitologema. La sua struttura è drammatica. I miti risolvono sé stessi. La patologia e la cura coesistono. Il problema, le modalità per risolverlo. le forme nelle quali il mito è vissuto e si esprime nella sofferenza, le **passiones animae** che ci fanno star male, la prognosi come la speranza della sua lisi, tutto quanto è rivelato dal racconto. Le stesse favole hanno un aspetto psicologico, poiché la tendenza mitica segue certi modelli assurdi e bizzarri. Il mito è preciso come lo è il sadismo, o come lo sono le compulsioni o le preoccupazioni ipocondriache o le confabulazioni e queste, anche se non concrete, del tutto lontane dalla realtà, possiedono la precisione della fantasia. Il mitico e lo psicologico sono entrambi storie il cui contenuto è « tutto lì ». Questi eventi sono più precisi di qualsiasi astrazione concettuale che si potrà mai avere di essi.

La psicopatologia riimmaginata ci può anche fornire uno sfondo mitico per quelle aree che noi abbiamo profanato e svilito con il termine di « perversioni ». Una visione mitica offre la possibilità di unire il sacro al profano, il comportamento al suo significato mitico. Concedendo questo sfondo sacro a un « caso, al modo con cui le cose caddero, la psicologia riflette ancora una volta la teologia. Il comportamento della psiche riflette le azioni degli Dei, poiché noi siamo creati ad immagine degli Dei e non possiamo perciò fare niente che essi non abbiano già reso

possibile col loro comportamento. La psicodinamica ha così la sua sorgente nei nascosti recessi della mente (Agostino) e nelle sue parti non viste (Bentham). Questi invisibili nascosti sono i divini. Essi sono il terreno delle nostre fantasie. Se le nostre fantasie sono rivolte a Dio, allora il nostro atteggiamento verso di loro deve necessariamente essere religioso. Ancora una volta la psicologia riflette la teologia.

Considerando la psicopatologia da un punto di vista mitologico, noi guarderemo in modo nuovo anche alla mitologia: con gli occhi, ora, della psicopatologia. Seznec e Wind hanno dimostrato come gli Dei pagani e i loro miti rimasero vivi nel tardo Rinascimento. La nostra civiltà si è rivolta continuamente a loro per un'ispirazione umanistica, estetica e morale. Non solo i Romantici, ma anche Freud tornò alla mitologia classica. Comunque noi dobbiamo ancora esaminare la mitologia dal punto di vista fornito dalla psicopatologia. La mitologia può essere riesaminata per intero per i suoi momenti di ansietà, bestialità, possessiva per i suoi straordinari avvenimenti immaginari non umani, così che questi eventi possono venire illuminati per mezzo delle nostre corrispondenti esperienze. La mitologia allora può raggiungere noi e noi essa in un modo nuovo, poiché essa poggia direttamente sul nostro dolore. Inoltre il **nostro dolore diviene un modo di penetrare la mitologia**. Noi entriamo nel mito e prendiamo parte ad esso direttamente attraverso le nostre sofferenze. Le fantasie che emergono dai nostri complessi, divengono la porta verso la mitologia. Questa via suggerisce un nuovo metodo per lo studio della mitologia, **il metodo della fantasia**. Questo metodo sarebbe un avvicinamento psicologico vero e totale. Esso sarebbe libero dalla dotta imposizione che costringe la psiche ad essere la serva dell'Intelletto, concedendo la psiche alla fantasia solo in accordo con i trattati e con l'evidenza storica. Così la « scienza della mitologia » deve cedere all'arte della memoria ». La mitologia come scienza presuppone che gli Dei siano quelli dei Greci, Dei di un altro tempo, di un altro linguaggio,



morti e non nostri, i quali abbiano già pronunciato le ultime parole, dunque un dogma accessibile all'interpretazione soltanto attraverso un metodo dotto, una riserva del senex accademico. D'altra parte l'arte della memoria, che possiamo sviluppare dentro di noi col metodo della fantasia e che include l'immaginazione attiva, dimostra che gli Dei non sono solo quelli dei Greci, ma quelli che ancora vivono adesso e che parlano attraverso le nostre fantasie e sofferenze e che continuano a mostrarsi attraverso la nostra psiche. Questo tipo di avvicinamento si verifica attraverso la dinamica dell'immaginazione. Poiché questo metodo implica partecipazione e quindi nuova conoscenza (come pure scioglie le figure divine dalle loro antiche convenzioni), esso è anche terapeutico. Penetrando nel nucleo divino archetipico dei complessi, noi possiamo trovare rimedio al nostro dolore attraverso il dolore stesso. Il problema è risolto dalla fantasia stessa in esso contenuta, poiché rende trasparente il centro archetipico dei complessi.

L'arte della memoria indica che la patologia giuoca un ruolo speciale nella mitologia. Cito ora «Ad Herennium », che secondo Frances Yates è la principale fonte dell'arte classica della memoria. L'autore di « Ad Herennium » ci consiglia come sistemare le immagini che si ripresentano, in modo da poterle ricollegare. Esse sono molto efficaci se sono « attive » (**imagines agentes**); se noi attribuiamo loro un'eccezionale bellezza o una singolare bassezza; se noi ne adorniamo alcune con corone o ornamenti regali... o se noi in qualche modo le sfiguriamo, come introducendone una macchiata di sangue o lordata di fango o imbrattata di tinta rossa o attribuendo loro un significato ridicolo » (42).

Lo stesso autore, in seguito, fornisce un esempio di un (42) Yates, op. cit. p. 11. complicato procedimento legale che può essere ricordato per mezzo della seguente immagine:

« L'imputato a fianco del letto tiene nella sua mano destra una tazza, nella sinistra tavolette e sul quarto dito un testicolo di montone » (43). Il termine testicolo è introdotto per ricordare uno

(43) W Idem, p. 12.

(44) Idem, p. 102-103.

(45) Idem, p. 101

dei **testes**, testimoni. Queste regole di disporre l'immaginale in modo che l'immagine acquisti « movimenti ridicoli, gesti sorprendenti » (44) sono troppo vicine al linguaggio psicopatologico perché possano essere trascurate senza un'ulteriore riflessione. Sono i dettagli esagerati e bizzarri, cose « rimarchevolmente belle o rimarchevolmente brutte » (45), semplicemente sussidi tecnici per ricordare? E anche se il grottesco, l'osceno e il terrificante sono introdotti semplicemente come stimoli, essi di mostrano a quale profondità e con quale potenza il patognomico risveglia l'immaginale. Troppe osservazioni ne scaturiscono: noi possiamo solo accennare due conclusioni generali. Primo: i dettagli patologici in esatta precisione, sono una parte essenziale delle figure mitiche; se i dettagli non sono primariamente là nel mitologema, l'immagine acquisterà un'« espressione nitida », una distorsione patologica cioè che ha lo scopo di introdurre l'elemento patologico nel mitico, Secondo: la più facile, la prima o la migliore via per penetrare queste figure, per conquistare l'ingresso nell'immaginario e nel mitico, è quella delle « espressioni nitide » della patologia. A questo punto sarebbe necessario qualche esempio adeguato. Ma ogni mito è un esempio. Pensiamo ai dettagli patologici nelle storie di Persefone, di Dionisio, di Apollo. La mitologia classica è un trattato, se vogliamo, di psicopatologia: basta leggerla in questa luce. La psicologia del profondo, infatti, comincia con l'insight fondamentale di Freud che il mitico e il patologico coabitano. Freud propone questo legame con il suo modello edipico. Gli archetipi di Jung sono ciascuno un esempio dell'azione reciproca del mito e del comportamento. La favola di Eros e Psiche è un esempio di mito-pato-psicologia. La figura del senex-puer presenta nella stessa configurazione mitica il negativo e il patologico.

Noi abbiamo visto come il mitico spiega il patologico; per esempio le sofferenze della psiche appartengono alla favola di Amore e Psiche; come Persefone ed Eleusi ci parlano del ratto, come uno studio su Saturno ci può dire di più sulla depres-

sione e le sue possibilità di quanto la depressione ci possa dire riguardo a Saturno.

No, non abbiamo bisogno di esempi, piuttosto abbiamo bisogno di fare luce sui primi principi. Abbiamo bisogno di un nuovo modo di guardare un modo che parta dall'interno dell'immaginale stesso, in modo che tutto ciò che noi guardiamo diventi un esempio. La coscienza potrebbe allora essere basata meno esclusivamente sull'intelletto e sulla volontà, cioè sulla nostra familiare conoscenza dell'Io. Anzi sperimenteremmo noi stessi attraverso la terza facoltà della psiche, per mezzo di una coscienza dell'Io immaginale, che non è estranea all'immaginazione e dalle sue fantasie. Allora l'Io convenzionale e le sue usuali visioni diverrebbero anche oggetti di questa nuova

conoscenza. Allora potremmo penetrare il nostro Io abituale, vedere i miti al lavoro all'interno di esso mentre creano la nostra cosiddetta « psicologia dell'Io » e la sua usuale psicopatologia. E ancora potremmo essere meno spaventati dal grottesco, dall'orribile, dall'osceno, poiché da una prospettiva immaginale, il bizzarro sarebbe intrinsecamente intellegibile attraverso i mitologemi della **memoria**. In questo modo il nostro concetto di insight psicologico cambierebbe. Insight non significherebbe più traduzione e neppure riformulazione del linguaggio immaginale in linguaggio psicologico mediante la comprensione delle nostre fantasie e l'interpretazione dei nostri sogni. Noi lasceremo che l'insight contenuto nella fantasia si manifesti fuori di sé, nel proprio linguaggio intrinsecamente intellegibile (46). Infatti, anche se lo volessimo, non riusciremmo con la ragione o con la volontà ad avere insights. E' necessario qualche cosa di immaginativo. Uno sfondo immaginativo è necessario ai prodotti della fantasia perché possano essere intuiti e trasformati in immaginazioni. (La trasformazione della fantasia in immaginazione corrisponde allo sviluppo dell'anima nell'uomo come ho verificato altrove (47). Questo sfondo immaginativo viene fornito dalla **memoria**, come una specie di luce natu-

(46) Si consulti il lavoro di Kathleen Raine su Coomaraswamy.

(47) J. Hillman, Insearh, Chap. IV, London 1967;

È, Qn  
creativity,  
Jahrbuch,  
386-388

Psychological  
Eranos  
35, 1966, pp.

rale che porta ad una coscienza della fantasia secondo principi del tutto diversi dallo sforzo di volontà e dalle costruzioni della comprensione. L'lo immaginale riflette questo background immaginativo e questo di tipo di coscienza. E' l'opposto dell'lo cartesiano, basato sul cogito o sulla volontà dell'lo, che tutti conosciamo anche troppo bene. Se non abbiamo bisogno di nuovi esempi per la psicopatologia reimmaginativa, allo stesso modo non abbiamo bisogno di nuove spiegazioni o classificazioni psicopatologiche.

Infatti, con la ricerca di spiegazioni, cadiamo ancora in un problema di convenzione razionale. L'elemento immaginale non spiega; i miti non sono spiegazioni. Essi sono legati ad avvenimenti rituali; sono storie, come le nostre fantasie che ci fanno partecipare così profondamente ai fenomeni che raccontano da non far più sentire il bisogno di una spiegazione. Il mito, con la sua precisione rituale, allo stesso

tempo ci coinvolge e ci stacca da lui. Da tutto ciò si deduce che dal momento che non abbiamo bisogno ne di nuovi esempi ne di nuovi sistemi, si possono benissimo tenere quelli vecchi. L'antico linguaggio può essere ancora valido, ma non **del tutto** e integrato per tanto dai vecchi canoni. I nomi sono ora oggetto di nuove interpretazioni. Spostando la posizione della conoscenza, giungiamo ad un nominalismo radicale e possiamo incominciare a interpretare il vecchio linguaggio diagnostico secondo una nuova visione immaginativa. Passiamo ora a considerare il cosiddetto « fattuale » partendo dall'archetipo, che ha fornito una prospettiva per lo studio di altri campi e di altri periodi.

Così noi adesso ci serviremo di questa stessa prospettiva per esaminare i fattori mitici nella loro sede odierna e più vicina: in psicologia. Esaminando questo linguaggio psicologico, noi ne vediamo gli aspetti da ogni punto di vista, cogliendo inoltre l'elemento della fantasia, l'immaginabile potenziale di

quella concatenazione nuova dei modi di accadimento delle cose che chiamiamo sindrome.

Non c'è bisogno, come invocano i pragmatisti radicali, gli operazionalisti e gli esistenzialisti di abbandonare queste denominazioni classiche della psicopatologia. Ne esse hanno necessità di essere revisionate e ritradotte in un linguaggio moderno. Le categorie della psicopatologia non consistono solo di denominazioni ed è tempo di andare oltre le nostre conclusioni precedenti. E' vero che le denominazioni non sono altro che mere invenzioni senza radici, uscenti da un'aria inconsistente, ma questa aria è la fantasia; e così anche le denominazioni fanno parte dell'immaginazione legata al mito o, come precedentemente detto, la psicopatologia è un sistema mitico della ragione. Come tali, queste denominazioni della psicopatologia sono allo stesso tempo espressioni archetipiche. La ragione dell'Illuminismo si prese la fantasia, la razionalizzò e la rese rigida e immobile, strappandola dalla sua radice mitica. Fu così che sviluppò un dogma sistematico di mere descrizioni. La fantasia che creò la psicopatologia fu successivamente limitata ad un periodo storico e identificata con gli altri aspetti formali di quel periodo. Ma il tipo di fantasie che condussero al linguaggio della psicopatologia non si è arrestato; esse avanzano sorgendo da radici archetipiche, anche se la ragione vede per primo l'elemento patologico nella fantasia, gli dà questo nome e così perpetua il suo dogma. Come non si sono fermate le fantasie, così noi non cessiamo di immaginare e interpretarle in maniera sempre nuova.

E' la nostra immaginazione che da nuova vita a termini invecchiati; riimmaginando la psicopatologia, possiamo anche ricreare questo linguaggio con una nuova freschezza, restituendo alle denominazioni la loro primitiva sostanza. In tal modo i termini perdono il loro nominalismo puramente descrittivo. Non sono più solo « opinioni empiriche », « dottrine della verità ». Se i termini « masochismo », « depressione », « panico suicida », « raptus » appartengono

---

a momenti precisi del comportamento e del sentimento mitico e sono archetipicamente necessari all'espressione del detto comportamento e sentimento del mito. allora è vero che essi hanno una reale base aprioristica nella realtà psichica. I « nomina » dell'antico linguaggio cambiano il loro stato ontologico. Anche i « nomina » della psicopatologia hanno il loro **esse in anima**, a loro attribuito dal mito di cui questi modelli di comportamento e sentimento sono necessari componenti.

### **Considerazioni conclusive.**

#### **Il discorso dell'anima.**

Se vi è stata una certa urgenza nella mia esposizione, penso che sia dipeso soprattutto dall'anima stessa, lo credo di parlare nello stesso modo suggerito da Tertulliano, privo di accademismo. Mi piace pensare che sia la stessa anima a volere che io concluda in questo modo. Ho fatto ricorso all'anima, nella stessa maniera in cui gli altri fanno ricorso all'anima, e cioè quando la ragione non è più sufficiente. Questo potrebbe essere un fatto stilistico ma è anche una verità psicologica. Infatti non sempre siamo capaci di esprimerci soltanto con la nostra conoscenza e il nostro potere.

Se nella mia esposizione c'è stata urgenza dissimulata, mi piace pensare che essa sia dovuta al posto da dare alla psiche nella psicologia: le sue dichiarazioni appartengono veramente alla psiche, la chiamano in causa, evocano l'anima? La psicologia accademica ha obblighi nei confronti dell'anima. Lo psicologo dovrebbe essere il custode della grande riserva naturale della memoria e dei suoi innumerevoli tesori.

Ma lo psicologo del XIX secolo — e il diciannovesimo secolo rappresenta un tipo di mentalità che non si limita al secolo passato —, ha limitato questa parte dell'anima, deturpandola con pali indicatori e strade involutive.

Mentre altri studiosi del XIX secolo stavano distruggendo l'elemento arcaico, naturale, mitico nel mondo esterno, la psicologia faceva più o meno lo stesso col mitico, arcaico e naturale mondo interno. La psicologia terapeutica condivide l'accusa di questo difetto, dal momento che condivide le caratteristiche del secolo.

Essa distribuì nomi con pregiudiziali patologiche alle emozioni della immaginazione.

Abbiamo inventato la psicopatologia e così abbiamo ridato ad un manicomio **la memoria**. E siamo stati noi a inventare diagnosi che proclamano pazzi noi stessi.

Dopo aver subdolamente istillato il veleno nella potenza della nostra stessa immaginazione servendoci di questo linguaggio, ci lamentiamo della distruzione della regione della cultura e della perdita dell'anima. Il veleno si è sparso ovunque; i termini troppo spesso sono mentalmente malati e sono usurpati dalla psicopatologia, sicché è difficile usarli avulsi dai loro nuovi e venefici connotati: «immaturo», «dissociazione», «rigido», «passivo», «transfert», «fissazione», «sublimazione», «proiezione» (questi tre termini con significato diverso da quello alchimistico), «resistenza», «deviato», «stress», «dipendenza», «inibizione», «compulsione», «allucinazione», «diviso», «tranquillizzato», «spinto», «compensazione», «inferiorità», «sconvolgimento», «repressione», «depressione», «rimozione», «stato confusionale», tutti questi termini sono stati psicologicamente e patologicamente vissuti negli ultimi 50 anni.

La psiche esige che lo psicologo ricordi la **memoria**. Il ricordo psicologico è dato dal discorso che contiene in sé il ricordo. Questo linguaggio è insieme colto e incolto, legato all'arte o lontano da essa. È un linguaggio mitico e metaforico, un'espressione di ambiguità, dotato di un potere evocativo dettagliato ma mai definitivo non destinato a produrre dizionari testi oppure descrizioni astratte. È invece un modo di esprimersi che porta alla partecipazione (in senso platonico) a ciò di cui si parla,

un discorso di storie e di interpretazioni che evocano in chi ascolta nuove storie ed interpretazioni, nello stesso modo in cui una nota o una poesia sono la scintilla da cui nascono nuove canzoni e nuove poesie. Questo avviene in conversazioni, missive, racconti, in cui riveliamo i nostri sogni e le nostre fantasie ed anche la psicopatologia.

E' un linguaggio che evoca, chiama, crea la psiche mentre ne parla. Parla di stati d'animo « mètizia » e « disperazione » prima di « depressione »; « rabbia » prima di « aggressione »; « paura », « panico », « angoscia », prima di « attacchi ansiosi »; delle nostre paure e passioni che sono comuni a tutta l'umanità, perché essi esprimono ciò che è, come è e dove è. Questo linguaggio non è di tipo scolastico: è, allo stesso tempo, semplice e brutale; è il linguaggio di Omero e quello di Esiodo. Walter Otto afferma:

(48) W. F. Otto. «Die Sprache als Mythos». in Mythos und Welt, Stuttgart (Klett). 1962, pp. 279 and 285.

« Linguaggio e mito sono unici ed identici » (48). Questo linguaggio si adatta ad ogni tipo di uomo al di là di ogni livello, al di sopra dell'educazione, dell'età o della ragione, come i temi dei nostri sogni. Questo linguaggio contiene in sé il corpo, parla da esso e per esso, vive, come lo è la parola; non è una descrizione di uno psicologo di una condizione psichica, non è questo linguaggio attentamente definito, ma liberamente immaginato.

Malgrado la sua propensione per le ambiguità, io sarò portato a credere che la psiche non sia così contraria, alla precisione ed alla esattezza. Non credo al sorriso imperturbabile e misterioso della psiche, ai suoi occhi socchiusi e alla sua vaghezza indefinibile, che altro non è che una consolante comunicazione di scientismo. La psiche, come ci appare nella pratica analitica, è rispondente alla precisione come se la coscienza richiedesse qualcosa di differente dal chiaro di luna che getta una piccola ombra con tutti i contorni sfumati. Le immagini che da essa scaturiscono sono precise, lo ritengo che l'affinità della psiche con la precisione esprima anche la sua affinità con lo spirito. A cos'altro possiamo attribuire quella notevole qualità propria dell'esattezza della psiche, che è palese negli atti lin-



guistici della coscienza, compreso il suo essere attratta da precise classificazioni psichiatriche e dalla nomenclatura degli animali? La precisione è un attributo psichico che ha la priorità su tutte le altre manifestazioni. E' espressa dall'arte, dalla storia, dallo svolgimento del rito. La precisione è prerogativa della scienza e non appartiene esclusivamente al metodo scientifico. Infatti la stessa precisione la troviamo nello sforzo di concentrazione del bambino, nelle esatte differenziazioni del linguaggio primitivo, nei minuti dettagli delle fiabe e delle formule della superstizione. Insomma, l'io immaginale, può benissimo contenere in sé le stesse caratteristiche precise dell'io cartesiano, anche se l'io immaginale scaturisce dalla **memoria**. L'arte della memoria dimostra che il regno dell'immaginazione si presenta con esattezza e richiede di avere fra le sue componenti una precisione qualitativa. Questa precisione altro non è che una qualità religiosa, dato che dimostra sollecitudine per ciò che sentiamo, ciò che facciamo, ciò che diciamo. Allo stesso tempo, questa precisione psicologica non è definizione intellettuale. per quanto non perda di vista l'aspetto paradossale conservando così l'elemento di ambiguità contenuto in tutti gli avvenimenti psicologici e simbolici. I metodi esatti tengono conto del tesoro della **memoria**, il magazzino dell'immaginale. Questa esattezza non è presa a prestito dai metodi delle scienze.

La precisione della psicologia trae origine dalla stessa naturale precisione propria della psiche, dall'esattezza propria della fantasia, cui la ragione dimostra la propria fedeltà con la metodologia esatta della scienza e della dottrina.

La scienza ha purtroppo confuso la misurazione, la qualità con uno dei suoi strumenti. Ma noi non riusciremo a trovare la precisione psicologica, servendoci della « **Wissenschaftliche Weltanschauung** ».

Questo rappresentante contemporaneo dell'Illuminismo porta con sé lo spettro del XIX e XVIII secolo fino ai nostri giorni. Le nostre parole sono la sua principale caratteristica. Quelli che la sostengono

vorrebbero ridurre l'ampiezza del linguaggio sfrondandolo di tutte le sue ambiguità, delle sfumature emotive, delle sue associazioni storiche, in modo tale che ogni parola abbia un solo e unico significato.

La intellegibilità dovrebbe essere estrinseca, quasi data da definizioni stampate secondo un modello fornito da una macchina.

Se le nostre parole sono i principali strumenti psicologici, se per ognuna di esse vi sono l'eco della storia e un suono della storia e della cultura, allora la correzione del linguaggio secondo l'operazionalismo distrugge la base linguistica della cultura.

George Orwell parla di questo pericolo nel suo libro « 1984 » (49) in cui la lingua del futuro è chiamata « neolingua », mentre la « vecchia lingua » è spodestata a causa della sua imprecisione e delle sue inutili sfumature di significato. Orwell fa notare il vero scopo del controllo della lingua in questo passo del suo libro: « Non ti accorgi che il principale intento della neolingua consiste proprio nel semplificare al massimo le possibilità del pensiero ? Giunti che saremo alla fine, renderemo il delitto di pensiero, ovvero lo psicreato, del tutto impossibile perché non ci saranno più parole per esprimerlo. Ognuna delle idee che sarà necessaria verrà espressa esattamente da una « unica » parola, il cui significato sarà rigorosamente definito, mentre tutti gli altri significati sussidiari! verranno aboliti e dimenticati. Già... non siamo troppo lontani da questi risultati... Ogni anno ci saranno meno parole, e la possibilità di pensare delle proposizioni sarà sempre più ridotta ».

Io ritengo che la distruzione del linguaggio nasconda un atto di aggressione nei confronti dell'anima; più particolarmente contro la sua infinita possibilità dell'immaginabile che malgrado le sue precise descrizioni qualitative, non può essere interamente misurata e controllata dalla ragione e dalla volontà. Certamente questa riduzione del linguaggio non è

(49) George Orwell. 1984. Mondadori, Milano 1967, p. 61.

quella che intendeva Confucio, quando parlava di rinnovare la cultura attraverso la correzione del linguaggio. Per lui tale rettificazione doveva essere accompagnata dalla restaurazione del rituale antico. Se il linguaggio rituale e quello giusto vanno di pari passo può darsi che esprimano ambedue lo stesso regno dell'immaginale. Da questo potere dell'anima, la **memoria** immaginale, dipende la vita della nostra cultura e della nostra psiche. Si abbia presente che noi siamo stati a lungo inconsci della « memoria immaginale » tanto che questa è stata confusa con l'inconscio, e chiamata « inconscio ». Se il linguaggio rituale e quello giusto vanno di pari | passo, credo che per la psiche il giusto linguaggio | sia santo come santo è il rituale. Credo anche che il linguaggio sia un rituale. Credo anche che la psicologia, la cui pratica era all'inizio detta una «cura attraverso le parole », cioè un rito che si compie attraverso il discorso, richiede per il suo rinnovamento e per la sua cura prima di tutto un rinnovamento ed un risanamento del suo modo di esprimersi. Portare una riflessione a sostegno di questo discorso è stato il mio intendimento in questa esposizione, tentando, secondo la tradizione di « salvare il fenomeno ». E il fenomeno, in questo caso, è stata la parola.

(Trad. di CATERINA PICCOLOMINI BALLARATI)

\* Relazione letta agli incontri Eranos 1968, e pubblicata  
in:  
Eranos-Jahrbuch, vol. 37.