

# La relazione 'altra'

*Luciano De Franco, Roma*

Molte delle emozioni più intense di ciascuno sorgono durante la formazione, il mantenimento, la distruzione e il rinnovarsi di « relazioni di attaccamento ». È in tal senso che la formazione di un legame è descritta come innamoramento, il mantenimento di un legame come l'amare qualcuno e la perdita di un compagno come il soffrire per qualcuno. Tali emozioni sono dunque il riflesso dello stato dei legami affettivi(1).

(1) J. Bowlby, *Costruzione e rottura dei legami affettivi*, Milano, Cortina, 1982.

La vantazione dei rapporti in termini di attaccamento differisce notevolmente da quella in termini di dipendenza in quanto quest'ultima « non è specificamente correlata al mantenimento della vicinanza.

(2) *Ibidem*, p. 139.

non è diretta verso uno specifico individuo, non implica un legame duraturo » (2); inoltre la condotta di attaccamento non contiene di per sé alcun carattere infantile o patologico rappresentando l'aspetto positivo della dipendenza. Ora, è vero che la teoria dell'attaccamento trova le sue origini nell'etologia dove l'esigenza di essere indipendenti e contemporaneamente il bisogno di riunirsi non è così esasperato come nell'uomo, ma, tuttavia, essa nell'analizzare le condizioni che favoriscono o ritardano lo sviluppo

della capacità di regolare il conflitto, restituisce a tale dimensione tutta la sua portata vitale.

La capacità di tollerare l'ambivalenza comporta inoltre, come Winnicott ha descritto, accanto alla capacità di esperire il senso di colpa una accettazione delle responsabilità derivanti dai sentimenti di amore e odio. Dato che l'elemento ambivalente è inevitabilmente insito alla radice dei fenomeni della vita ed a esso è legata ogni dimensione creativa « vivere nell'ambivalenza è vivere dove luce e oscurità, azione giusta e sbagliata sono sì e no strettamente unite e difficili a distinguere » (3).

E allora comprendere il senso e la direzione di ciò che si manifesta, rimanendo esistenzialmente in presenza del fenomeno, diviene, come Hillman (4) evidenzia, fondante di ogni atteggiamento psicologico, e apre, in una prospettiva di psicologia archetipica varie prospettive mitiche possibili. Il sottrarsi dunque all'ambivalenza con modalità difensive comporta un impoverimento della dimensione creativa: l'adesione al collettivo proteggerà dai rischi di un contatto con la propria interna molteplicità. « Me beato — afferma Jung — a cui è stato dato di conoscere la molteplicità e diversità degli dei » (5).

Quanto detto finora delimita l'ottica nella quale si intende affrontare il fenomeno dell'infedeltà nella relazione amorosa sancita dal legame matrimoniale. Quanto i concetti di attaccamento, conflittualità, senso di colpa, ambivalenza e, ancora, comprensione, senso e direzione del turbamento, evocano, costituisce dunque lo sfondo sul quale la vicenda del matrimonio sembra inevitabilmente dipanarsi, senza poterne prescindere se esso costituisce quel « contenitore » atto a « permettere — attraverso l'espressione di sentimenti negativi di ogni genere — la differenziazione della funzione sentimento » (6).

Nella cultura occidentale monogamica la relazione matrimoniale gioca le proprie polarità estreme di unione-separazione all'interno della sequenza matrimonio-divorzio. Ciò è vero se consideriamo il processo in senso longitudinale, sia come agito, sia come possibilità.

(3) J. Hillman, *Senex et puer*, Venezia, Marsilio, 1979, p. 33.

(4) J. Hillman, *Trame perdute*, Milano, Cortina, 1985, p. 21.

(5) C.G. Jung, IV dei « Septem Sermones ad Mortuos », in J. Hillman, *Trame perdute, op. cit.*, p. 35.

(6) *Ibidem*, p. 143.



valenti e in cui l'odio non venga associato alla separazione e l'amore all'unione.

Anche il matrimonio sacro-incestuoso tra Zeus ed Hera, considerato quale modello del matrimonio umano monogamico si spezza dopo trecento anni di felice unione quando cioè Zeus inizia le sue infedeli peregrinazioni. Il rapporto tra Zeus ed Hera se considerato dal punto di vista della scissione dell'archetipo del matrimonio è un modello in cui il femminile e il maschile giocano funzioni differenziate: mentre il femminile resta legato alla funzione di accoppiamento, il maschile viene identificato con lo spirito libero e creativo.

Nota Stein (10) nel suo articolo sull'evoluzione dell'archetipo del matrimonio che alla scissione nei termini di Zeus-Hera non può non corrispondere un femminile costantemente represso nella sua creatività sia nell'uomo che nella donna; e allora la « penosa lotta dell'anima per trasformare l'archetipo del matrimonio prevede — prosegue Stein — un processo di " deletterizzazione " atto a stabilire l'unità originaria tra l'istinto di accoppiarsi e quello di separarsi, ma ad un nuovo livello di coscienza » (11). La « deletterizzazione » deve interessare sia il « vincolo matrimoniale » sia l'esigenza dell'anima di sentirsi « senza legami ».

Il processo dunque è affidato all'Io che mantenendo la consapevolezza di entrambe le esigenze si separa dalla sua identificazione sia con il desiderio di essere accoppiati che con il desiderio di essere separati, sperimentando e vivendo come complementari entrambe i poli dell'istinto. È attraverso la disidentificazione dell'Io con un particolare bisogno che il processo di deletterizzazione può avere dunque luogo.

Condividendo l'impostazione di Stein per ciò che attiene il rilievo da lui posto sulla polarità scissione nella relazione altra e sul bisogno per l'anima di vivere contemporaneamente la polarità dell'archetipo, tuttavia affidare ad una capacità di maggiore coscientizzazione da parte dell'Io tutto il processo, sembra non esaurire la complessità del fenomeno, nel

(10) R. Stein, «Accoppiamento/Separazione, Riflessioni sulla evoluzione dell'archetipo del matrimonio », in *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 23, 1981, p. 185.

(11) *Ibidem*, p. 188.

(12) J. Hillman, *Trame perdute*,  
*op. cit.*, p. 20.

(13) J. Hillman, *Senex et  
Puer*, *op. cit.*, p. 99.

sensò che proclamare l'indipendenza dell'Io dal bisogno conduce molto vicino alla visione eroica, a quella metafora cioè « di un Io forte ... che spezza e taglia ... la cui vera essenza è la separazione » (12). Ciò che spinge colui che mette in atto il tradimento — sostiene Hillman (13) — è un'ambiguità conscia piuttosto che una ambivalenza inconscia; egli è simile alla natura, il suo agire è parte di un « mistero maschile » che costella l'anima; egli è dotato di una saggezza che contempera « amore e senso di necessità ».

Colui che è tradito vive in uno stato di fiducia primaria, condizione largamente inconscia e pre-anima;

il tradimento una volta conosciuto sancisce la caduta di tale stato attraverso l'esperienza del dolore. È solo a questo punto che il tradito e il traditore realizzano con modalità differenti un progressivo sviluppo della coscienza attraverso una riconciliazione non già reciproca, ma di ciascuno di essi con l'accaduto. La perdita della fiducia espone così all'ambivalenza; essa segna il momento dal quale la vita può iniziare a scorrere; solo attraverso tale frattura è possibile accedere alla dimensione tragica della vita adulta.

La crescita evolverà se l'Io sarà capace di prendere su di sé la sofferenza dell'accaduto. Solo se non prevarranno « negazione », « cinismo », « autotradimento », « distorsioni paranoide », il tradito attraverso la consapevole visione della propria singolarità realizzerà, isolandosi progressivamente in essa, la possibilità di riaprire un confronto reale con il traditore; la posizione di separatezza realizzata evoca immediatamente la riunione: il punto di rottura costituisce pertanto, paradossalmente, « l'eterno cordone ombelicale che mantiene il contatto » (14) insieme alla consapevolezza che la promessa ha perso la sua originaria connotazione e non potrà più ritrovarla. Il silenzio prenderà il posto della parola, la nuova fedeltà sarà fedeltà all'amarezza dell'esperienza vissuta. Il silenzio è la modalità di spiare, di introiettare

(14) LA. Salomè, *I miei  
anni con Freud*, Roma,  
Newton Compton, 1977, P.  
130.

l'accaduto ritirandosi in se stessi, in quello spazio interiore in cui le immagini si susseguono.

Ma il silenzio rimanda anche ad uno stato preverbale cui, con profonda nostalgia, costantemente il desiderio è rivolto come al luogo in cui la comprensione prescinde dalla parola; ed è proprio la struggente nostalgia a porre in essere « quel senso di solitudine inferiore che deriva dall'aspirare alla perfezione (15); è tale solitudine che se effettivamente sperimentata costituisce lo stimolo a stabilire relazioni oggettuali.

(15) M. Klein, *Il nostro mondo adulto*, Firenze, Martinelli, 1972, p. 139.

E allora quella spinta originaria alla separazione che avevo evidenziato nella relazione altra e che implicitamente avevo considerato tensione a vivere la propria solitudine, forse, può essere meglio esplicitata come impulso alla trasformazione, perché nel suo perseguire coattivamente l'accoppiamento non sembra trovare mai soddisfazione. Come è possibile osservare in alcune situazioni terapeutiche il tentativo di difendersi dalla angoscia della solitudine all'interno della relazione matrimoniale spinge ad altre unioni.

In tali situazioni il punto focale della relazione intra-psichica diviene la capacità di tollerare l'ambivalenza sia dei sentimenti che delle pulsioni: ciò che spinge verso la separazione e ciò che spinge verso l'unione apre a dimensioni simboliche nuove.

E allora vivere la contemporaneità di unione-separazione diviene portatrice di polarità liberatrici e non regressive proprio se tale capacità sarà connessa al sopportare la sofferenza derivante dalla impossibilità di vivere sia la pienezza di un rapporto che il dolore di una rottura, non realizzando mai totalmente né unione né separazione.

La dimensione di segretezza evocando altre immagini riporta ancora al tema della trasformazione.

La relazione altra vive nel segreto la propria complicità: come ancora alcune storie cliniche insegnano è il segreto che fonda la nuova unione. E, allora, tanto la relazione matrimoniale configura l'unione nella luce, tanto la relazione altra vive nell'ombra, estraniata dalla comunità. Ma, che cosa è che viene

Fosse te? che cosa di segreto del mondo è in te? E quanto a se stessi? « Chi è Odisseo? Chi è Calipso? » (16) e dopo quella pausa, il naufragio che spinge Odisseo nell'isola incantata s il messaggero degli dei che viene a strapparlo a quell'isola, a riportarlo ai tempi violenti e rapidi dell'esistenza ... Ma l'isola di Calipso ... e la sua sospensione del tempo, è insieme isola felice e isola dei morti; quegli anni d'amore sulle rive del mare viola somigliano ad un lungo sonno privo di eventi... la cui obliosa inerzia impedisce di avvertire lo scorrere del tempo o sembra addirittura fermarlo. Quell'eternità è un'assenza, un intervallo ... quell'isola è fuori del mondo, si colloca in un altro spazio » (17).

(16) C. G. Jung, « Problemi della psicoterapia moderna » (1929), in *Pratica della psicoterapia. Opere*, vol. 16, p. 65.

A noi, dunque, non è dato di sapere nulla sulla vicenda amorosa perché l'amore di Odisseo per Calipso non può essere narrato; esso resta segreto, Omero racconta la storia dell'eroe e la storia si svolge nel tempo, e, come la vita, corre verso la morte. L'isola di Ogigia è perciò quel non-tempo in cui nulla accade e nulla svanisce, essa è lo spazio in cui nulla può raggiungerci, una dimensione « misteriosamente segreta e inalienabile ». Tale insostenibile solitudine non sembra poter racchiudere neanche l'amore e da essa l'eroe deve sfuggire per condividere il destino dei mortali, perché il desiderio di ubbidire alla legge dell'« effimero e del divenire » è in lui più forte dell'abbandono estatico.

(17) C. Magris, *Itaca e oltre*, Milano, Garzanti, 1982, p. 104.

Odisseo resta fedele alla sua dimensione umana e

Ciò che ha condotto a queste gravi affezioni, la spaccatura della dimensione che lo porta a non affrontare la sentenza e la sentenza e a se stesso, è un processo di incrinazione. Finisce a dispetto della propria natura, forse pigri e stizziti a tal punto da definirlo, per lo più, come una complessa appare la fedeltà nel momento in cui essa si configura come patto, parola reciprocamente data ecc.

A proposito dell'infedeltà Lou Andreas Salomè afferma che questa può essere intesa come una « spinta derivante dal bisogno di un ritorno a se stessi, per poi rivenire, chissà quando, a mescolarsi agli altri come provenendo da spazi lontani » in tal senso l'alternativa alla infedeltà è data dalla « incompletezza » (18).

È evidente che in tale accezione l'infedeltà appare come una sorta di « discontinuità » nel rapporto con l'altro (ma una fedeltà a se stessi) per cui il suo contrario, la fedeltà (patto), sarebbe prevalentemente una « virtù di durata », una fissazione.

Ora, se per un verso la relazione matrimoniale si fonda sulla fedeltà (patto), la relazione altra si costituisce sulla infedeltà (trasgressione di un altro patto) diventandone a sua volta il contenitore (complicità in una trasgressione avvenuta fuori).

Entrambe le relazioni si fondano, dunque, sulla promessa (fedeltà-complicità-segreto) e in tal senso esse si pongono « impersonalmente al di sopra di ciò che avviene all'interno della relazione » (19). E ancora, in entrambe la discontinuità continua a penetrare come difesa dell'io da una ambivalenza troppo faticosa, dimostrando la ineludibilità della tensione alla solitudine, entrambe gabbie dorate al cui interno è comunque esperibile che « nessuna solitudine si rende possibile senza l'altro » (20).

(18) L.A. Salomè, *I miei anni con Freud*, op. cit., p. 138.

(19) J. Hillman, *Trama perdute*, op. cit., p. 144.

(20) B. Callieri, A. Castellani, G. De Vincentiis, *lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1972, p. 276.



(21) R. Lopez Pedraza, *Hermes e i suoi figli*, Milano, Ed. Comunità, 1983, pp. 91-95-99.

Ermes che vaga in quella situazione « borderline » (21) in cui non esiste differenza tra giorno e notte, essendo per metà malati e per metà sani », Ermes l'inafferrabile per eccellenza », « colui che accetta il gioco poronografico della psiche, quel modo archetipico di fantasticare con l'erotico che proprio con questo Dio arriva sullo scenario della nostra mente », colui che si muove a proprio agio lungo i molteplici sentieri della situazione triangolare di gelosia, l'ingannatore, ma « colui che ingannando compie il sacrificio più completo e generoso ».

Certo, « il vagamento non inquadra: esso opera un mutamento e ciò che ne risulta è la sfumatura, — così scrive Barthes — io procedo fino alla fine dell'arazzo, passando da una sfumatura all'altra; la sfumatura è l'ultimo stadio del colore che non può essere nominato; la sfumatura è l'Intrattabile » (22).

(22) R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Torino, Einaudi, 1981, p. 208.