

Malattia e cura dell'anima secondo Carl Gustav Jung

Edmondo D'Alfonso, Milano

Lo stimolo a questa disamina ci è venuto da alcuni, fra i nostri colleghi, che conoscendo gli aspetti predominanti dell'opera di Jung, quelli che attengono lo sviluppo psichico, si trovano impreparati di fronte alla patologia in senso stretto e si chiedono se non vi sia altra risoluzione da prendere, in tali casi, che ricorrere al metodo freudiano, come ripetutamente Jung invita a fare; o non sia invece possibile enucleare, dalla vastità della dottrina junghiana, una metodica specifica, alternativa a quella freudiana e, al tempo stesso, diversa dalla metodica dello « sviluppo » psichico. Poiché — essi aggiungono — quest'ultima si applica correttamente — anche a detta di Jung — solo **dopo** che i sintomi nevrotici siano stati risolti o, comunque, **dopo** che i metodi di trattamento cosiddetti « riduttivi » abbiano dimostrato non avere più alcuna utilità per il paziente (1). Altrimenti si rischiano errori professionali, che anche la letteratura junghiana ha denunciato (2). Il risultato della ricerca, che anticipiamo, è che la dottrina dello sviluppo psichico, cui Jung diede il

(1) In « Principles of practical psychotherapy » (1935), Jung afferma: «The severe neuroses usually require a reductive analysis of their symptoms and states... According to the

nome di dottrina della individuazione, occupa per intero il campo dell'indagine junghiana e non lascia spazio ad alcuna dottrina alternativa. E benché Jung stesso affermi esservi dedicato di preferenza, in alternativa — si direbbe — alla psicopatologia in senso stretto (3), noi cercheremo di dimostrare che non si tratta di una propensione, ma di necessità, perché la dottrina dell'individuazione è una dottrina psicoterapeutica completa, e lo stato di « disindividuazione » è, per Jung, la malattia psichica per eccellenza, che copre l'intera area della psicopatologia. Cercheremo, peraltro, di mostrare perché sia teorizzata in Jung la dicotomia di « nevrosi in senso stretto » (nevrosi personale, genuina nevrosi, etc.) e « malattie dell'anima », e come si giustifichi il suo intendimento di lasciare le prime alle cure della psicoanalisi, e di riservare soltanto alle seconde la via regia dell'individuazione.

Abbiamo articolato il nostro lavoro in quattro parti.

Nella prima abbiamo esaminato certi punti nodali della critica che Jung muove alla dottrina di Freud negli anni stessi del distacco da lui (1912-13), soffermandoci particolarmente sul concetto di « regressione », perché ci indica chiaramente quale corso il pensiero di Jung avrebbe preso negli anni a venire. Vi abbiamo aggiunto una classificazione degli stati morbosi — che Jung fece in seguito, ma è già implicita in quei primi scritti — che ci è parsa una illuminante premessa al discorso che svilupperemo nella terza parte.

Nella seconda parte abbiamo illustrato come Jung sgombri il campo, e con un certo fastidio, dalla fenomenologia delle forme nevrotiche specifiche, per formulare il problema della malattia psichica nei termini che gli sono peculiari: come divorzio dell'Io dalla totalità psichica.

nature of the case, (one) should conduct the analysis more along the lines of Freud, or more along those of Adler... So long as one is moving in the sphere of genuine neurosis one cannot dispense with the views of either Freud or Adler. But when the thing becomes monotonous... or when mythological or « archetypal » contents appear, then it is time to give up the analytical reductive method and to treat the symbols analogically or synthetically. which is the equivalent to the dialectical procedure and the way of individuation ». **Collected Works**, vol. VI, pagg. 19-20.

(2) Così Murray Jackson, in **Journal of Analytical Psychology**, n. 1. 1963:

« L'immaginazione archetipica, la funzione creativa del simbolo ed altri concetti junghiani possono essere un nutrimento assai ricco e come tale possono costituire il cibo ideale per quei pazienti che hanno come nucleo centrale della loro nevrosi una fame emotiva. Dunn ha formulato bene questo punto in un suo recente lavoro: « La facile accettazione del mondo archetipico diventa una seduzione che li distrae da ogni esperienza del loro inconscio. Una volta avvertita l'importanza della psiche transpersonale, la loro passività è ulteriormente rafforzata». (pag. 52).

« Senza questi fondamenti, l'archetipo può facilmente diventare una astrazione disincarnata, che può ben essere introiettata da pazienti schizoidi e depressi al fine di raf-

forzare i processi interiori di scissione che proteggono dagli impulsi distruttivi» (pag. 62).

E ancora, ibidem, n. 2, 1963, pp. 165-66:

« L'uso per scopi difensivi dell'esperienza simbolica è facilmente trascurato, ed il fatto che ciò che si è venuto creando ha un effettivo valore non altera la possibilità che tale esperienza venga usata come difesa maniacale (vedi Plesch, 192). Ciò è meno probabile che avvenga se l'aspetto corporeo della vita psichica assume l'importanza centrale che merita nella cura o nella trattazione dei livelli profondi dell'organizzazione mentale. Quanto meglio siano stati sperimentati e integrati i primitivi livelli, tanto più è probabile che i livelli superiori abbiano un risultato creativo e curativo, piuttosto che difensivo ».

(3) « Il mio contributo alla psicoterapia si limita a quei casi in cui il trattamento razionale non fornisce risultati soddisfacenti » (Coli. Works. XVI, 41).

(4) Ci riferiamo in particolare a: J. Jacobi, *The way of individuation*, London, Hodder & Stoughton, 1967.

(5) Il nostro attuale orientamento è mutato rispetto al primo abbozzo di questa tesi. contenuto nella Introduzione al volume: Jung, *La psicoanalisi e Freud*, Newton Compton Italiana, 1971, alle pagg. 19-20.

(6) Cfr. C. G. Jung, *Psychoanalysis and Neurosis* (1913), C. W. IV, 244-45;

Nella terza parte abbiamo ricostruito, sulla base dei testi junghiani e con la guida di uno dei più accreditati esegeti di Jung, la dott.ssa J. Jacobi (4). Il modello di sviluppo dell'Io, a partire dall'originaria totalità psichica, cui Jung fa costante riferimento esplicito o, più spesso, implicito. Tale modello ci consente di capire come e perché insorga la patologia dell'Io e, di conseguenza, come indirizzare una psicoterapia che voglia essere coerente con la prospettiva junghiana.

Una volta compreso che questo è l'unico modello di etiopatogenesi che sottende tutta l'opera di Jung, si comprenderà altresì quanto vano sia ogni tentativo di « scoprire » altre vie terapeutiche, complementari o alternative a quell'unica indicata da Jung, sempre che lo si voglia seguire in maniera coerente.

Nella quarta ed ultima parte abbiamo cercato di mostrare che l'intera dottrina junghiana dello sviluppo psichico, della sua patologia nonché della sua restaurazione, si regge su di un principio regolatore. il **Sé**, che non appartiene alla scienza naturale; ma che ciò non costituisce eccezione, perché la psicopatologia in generale, essendo chiamata non solo a descrivere fenomeni, ma a valutarli, è per principio costretta a far uso di criteri di valutazione che esulano dalla sfera della pura scienza naturale (5).

Parte Prima. Nevrosi e regressione.

Dopo i primi sei anni di collaborazione con Freud, Jung non esita, nel 1912-13 a rendere esplicito il suo dissenso da lui e dalla sua dottrina, che vede nella storia infantile e nella fissazione libidica a livelli infantili di sviluppo (fase anale, fase edipica) la condizione primaria dell'insorgere di ogni nevrosi. La domanda che, secondo Jung, resta senza risposta è: « qual è la causa di questa fissazione della libido su vecchie fantasie e su vecchie abitudini infantili? » (6).

La risposta freudiana: « la causa è da ricercarsi nel

complesso nucleare, nel complesso edipico », lascia insoddisfatto Jung. e a buon diritto, una volta formulato in questi termini l'intero problema della nevrosi; perché l'esistenza della situazione edipica, che è di tutti, non è di per sé sufficiente a discriminare coloro che vi restano fissati, da coloro che la superano senza residui. E, d'altra parte, « se la fissazione fosse in effetti reale — soggiunge Jung — dovremmo aspettarci di riscontrare la sua influenza in modo continuativo; in altre parole, una nevrosi che duri tutta la vita » (7).

In realtà, la nevrosi scoppia ad un certo momento della vita e questo « momento dell'insorgere della nevrosi non è casuale, anzi di regola è molto critico. Normalmente è **il momento in cui sorge la richiesta di un nuovo assetto psicologico, cioè di un nuovo adattamento** » (8).

Ridefinito così il quadro dell'insorgenza morbosa, Jung avanza una nuova interpretazione dell'etiologia nevrotica, dando importanza primaria a cause che risiedono nel presente, e assegnando all'energia psichica, la **libido** — ormai spogliata di ogni connotazione esclusivamente sessuale — il compito della attivazione dei sintomi. Ecco il modo di argomentare di Jung: « Ogni volta che la libido, nel processo di adattamento, incontra un ostacolo, avviene una accumulazione che normalmente da origini ad uno sforzo raddoppiato che serve a superare l'ostacolo. Ma se l'ostacolo sembra insormontabile, e l'individuo abbandona il compito di superarlo, la libido immagazzinata subisce una **regressione**. Invece di essere impiegata per uno sforzo maggiore, la libido rinuncia al suo compito e ritorna ad un primo e più primitivo modo di adattamento» (9). In altri termini:

« La libido si ritrae dinanzi all'ostacolo che non può superare e sostituisce un'illusione infantile all'azione reale» (10).

La riattivazione delle fantasie infantili e del complesso di Edipo non è dunque un fenomeno primario, che abbia rilevanza nell'etiologia delle nevrosi, ma un « fenomeno **secondario e regressivo**... una

trad. ital.: Psicoanalisi e nevrosi, in: La psicoanalisi e Freud, Newton Compton Italiana, 1971, pag. 177.

(7) Cfr. ibidem, CW. IV, p. 246; tr. it. cit. p. 179.

(8) Cfr. ibidem, CW. IV, p. 246; tr. it. cit. p. 179.

(9) Cfr. ibidem, CW. IV, 248; tr. it. cit. p. 181-82.

(10) Cfr. C. Q. Jung. The theory of Psychoanalysis (1913), noto col nome di « Fordham Lectures », CW. IV, pp. 170-71; tr. it: Teoria della Psicoanalisi, Newton Compton Italiana, 1970, p. 143.

(11) Cfr. C. G. Jung, *Psychoanalysis and neurosis*, cit, CW. IV, p. 250; tr. it. cit. pag. 184.

(12) Cfr. C. G. Jung. *The theory of Psychoanalysis*, cit, CW. IV. p. 183; tr. it.: *Teoria della psicoanalisi*, cit., p. 162.

(13) Cfr. *Ibidem*, CW. IV. p. 184; tr. it. cit. p. 163.

(14) Cfr. C. G. Jung. *Psychoanalysis and neurosis*, cit, CW. IV, p. 250; tr. it.: *Psicoanalisi e nevrosi*, cit. p. 185.

conseguenza dell'incapacità di applicare in modo giusto la libido immagazzinata» (11).

Occorre dunque che il terapeuta tenga fermo lo sguardo sul momento attuale, senza lasciarsi distrarre dalle manovre diversive del paziente. Che tali devono essere, alla fin fine, considerate le attivazioni delle fantasie morbose infantili: «formazioni sostitutive, travestimenti e spiegazioni artificiali dell'incapacità di adattarsi alla realtà» (12). E guai ad incoraggiarlo su questa strada: « il paziente sente che la sua tendenza alla regressione è rafforzata dall'interesse dell'analista, per cui produce persino più fantasie di prima» (13).

Date queste premesse, ci riesce un po' difficile comprendere come, sul piano terapeutico, le due diverse impostazioni non debbano produrre due diverse linee di condotta.

« Questa mia differente opinione sulla teoria della nevrosi non colpisce il procedimento analitico. La tecnica rimane la stessa. Sebbene non immaginiamo più di essere in grado di dissotterrare l'ultima radice della malattia, dobbiamo sradicare queste fantasie sessuali, perché l'energia di cui ha bisogno il paziente per la sua salute, cioè per il suo adattamento, è attaccata a loro » (14).

Ma è ancora prematuro chiedere a Jung l'elaborazione di una linea terapeutica diversa e coerente con i suoi originali orientamenti teoretici. Ci preme peraltro fare osservare che proprio l'approfondimento del concetto di **regressione della libido** condurrà Jung a un decisivo distacco e dalla teoria e dalla pratica psicoanalitica. Tale approfondimento è già presente nelle opere del 1912-13: non occorrerà che svilupparne le implicanze, sia teori-che che pratiche.

Dice Jung, nelle ' Fordham Lectures ' (1913):

Le fantasie regressive « sono tesori sommersi... quella che prima era una compulsione, ora ha un senso e uno scopo, è diventata un **lavoro**. Il paziente, assistito dall'analista, si cala nelle sue fan-

tasie, non per perdersi in esse, ma per recuperarle, pezzo per pezzo, e riportarle alla luce del giorno » (15).

E' già un primo punto. Ma v'è di più.

« Sarebbe un grave errore negare ogni valore finalistico alle fantasie evidentemente patologiche di un nevrotico. Esse, nella realtà dei fatti, sono i primi indizi di una spiritualizzazione, i primi brancolamenti tendenti alla ricerca di nuovi sistemi di adattamento. Il ritirarsi a un livello infantile non significa soltanto regressione e ristagno, ma anche possibilità di scoprire un nuovo sistema di vita. Dunque la regressione è in realtà la condizione basilare dell'atto creativo, e qui debbo fare ancora una volta riferimento al mio libro, più volte citato, ' Simboli della trasformazione* » (16).

(15) Cfr. C. G. Jung, The theory of Psychoanalysis, cit. CW. IV, p. 186; tr. it. cit. p. 166.

Va innanzi tutto notato che l'adattamento di cui Jung ha sin qui parlato, l'adattamento in cui il nevrotico fallisce, non è l'adattamento passivo al vivere corrente, ma « ricerca di nuovi sistemi di adattamento », « possibilità di scoprire un nuovo sistema di vita », « inizi di una spiritualizzazione ». Ed è quindi quanto mai opportuno raccogliere l'invito di Jung a riandare a «Simboli della trasformazione », perché là è contenuta l'intuizione originaria di Jung, a riguardo della vicenda della Libido e del destino dell'uomo in generale, da cui rampollerà tutta la sua sistematica ulteriore. Vale la pena di citare per esteso.

(16) Cfr. C. G. Jung, Ibidem, CW, IV. p. 180; tr. it. cit. pp. 156-57.

«La morale religiosa e la morale convenzionale si coalizzano con la dottrina freudiana nello svalutare la regressione e la sua meta apparente... anzi vi è di più: la condanna morale si abbatte sulla tendenza regressiva e tenta con tutti gli artifici della svalutazione di impedire il ritorno sacrilego alla madre... Per contro la terapia deve favorire la regressione, fintante che questa non raggiunga la fase ' prenatale '... La regressione riporta solo in apparenza alla madre; questa in

(17) Cfr. C. G. Jung, *Sym-bois of transformation* (1912), in: *CW. V*, p. 329-30; tr. it: *Libido - Simboli e trasformazioni*, Boringhieri. 1965, p. 323.

realtà è la porta che si apre sull'inconscio, sul ' regno delle Madri ' » (17). E ancora:

« Di fatto la regressione, quando non è disturbata, non si arresta alla madre, ma risale al di là di essa per raggiungere un ' eterno femminile ' prenatale, il mondo primordiale delle immagini archetipiche, dove intorno al ' bambino divino ', che assopito tende a divenire cosciente, ' aleggiano le immagini di tutte le creature '. Questo figlio è il germe della totalità ed è caratterizzato come tale dai suoi simboli specifici» (18). E prosegue:

(18) Cfr. *Ibidem*, *CW. V*, p. 330; tr. it. cit. p. 323-324.

«Allorché Giona fu ingoiato dalla balena, non si trovò semplicemente imprigionato nel ventre del mostro, ma, come racconta Paracelso, vide ' stra-ordinari misteri '...

Nelle tenebre dell'inconscio è nascosto un tesoro, quello stesso ' tesoro difficile da raggiungere ' che... viene descritto come perla luminosa o... come mistero, con il che si intende un * *fascinosum* ' per eccellenza. Queste possibilità di vita e di sviluppo ' spirituali ' o ' simbolici ' costituiscono la meta ultima ma inconscia della regressione... Senza dubbio il dilemma non è mai stato formulato con maggior chiarezza come nel dialogo di Nicodemo: da un lato l'impossibilità di rientrare nel seno materno, dall'altro la necessità della rinascita da ' acqua e spirito '. L'eroe è un eroe proprio perché in tutte le difficoltà della vita vede la resistenza contro la meta proibita e combatte questa resistenza con tutto l'anelito che lo porta verso il tesoro difficile da raggiungere o irraggiungibile; anelito questo che paralizza o uccide l'uomo comune» (19).

Possiamo dire che in questo dettato del 1912, che abbiamo riferito per esteso, è già contenuta in nuce tutta la tematica junghiana. Esaminiamola partita-mente.

Innanzitutto notiamo una rivalutazione della regressione, concepita come premessa indispensabile ad ogni rinascita spirituale, contro cui osta tutta la psichiatria moderna, a qualunque indirizzo appartenga, e che trova unica voce concorde nel leader della

(19) Cfr. *Ibidem*, *CW. V*, pp. 330-31; tr. it. cit. p. 324. Cfr. pure: *ibidem*, *CW. V*, pp. 419-20; tr. it. cit. p. 408.

psichiatria anglosassone contemporanea, Ronald Laing (20).

In secondo luogo troviamo nitidamente delineata la distinzione fra **l'eroe**, cioè l'uomo che si batte per la conquista del « tesoro difficile da raggiungere », l'esistenza singolare, romanticamente intesa, e **l'uomo comune**, che non regge al compito di una esistenza superiore e — a rigore — non è neppure uomo. In terzo luogo vediamo illustrata in una mirabile parabola la vicenda dell'uomo, che per guarire, per sollevarsi dalla condizione di morte che è la vita non riscattata dallo spirito, deve simbolicamente morire, ' discendere agl'inferi ', per poi ' rinascere '. Dirà Jung, in un luogo che non ci è stato più possibile localizzare:

« Dobbiamo fare il salto oltre la psicoanalisi. Essi non sanno della rigenerazione, ma soltanto della generazione. La terapia dev'essere **rinascita** (21); ma la psicoanalisi non crede che l'uomo possa rinascere » (22).

Il quadro fenomenologico su cui Jung ha aperto la sua polemica con Freud ci risulta ormai chiaro. In un momento cruciale dell'esistenza, s'impone all'uomo evidente, nei fatti, il compito di mutar vita, di mutar mente. Le esemplificazioni talvolta usate da Jung, come quella del rocciatore di fronte allo ostacolo (23), non debbono fuorviare: si tratta di momenti cruciali, in cui s'impone all'uomo un salto qualitativo, non questo o quel compito particolare. L'uomo paventa, esita, poi — spesso — ritiene miglior partito fuggire all'indietro nel tempo, e trovare rifugio nelle fantasie infantili di possesso della madre. Ma questa, che è una fuga, è al tempo stesso un presagio di mutamento, « giacché bisogna tener conto che in realtà la ' madre ' è una **imago**, una mera immagine psichica, che possiede un gran numero di contenuti inconsci differenti ma importantissimi. La ' madre ', come prima incarnazione dell'archetipo ' anima ', personifica sinanche la totalità dell'inconscio » (24).

La *terapia deve favorire questa regressione*, e « apin-

(20) Vedi, ad esempio, R. Laing, *Metanoia* «alcune esperienze a Kingsley Hall, Londra, in: *Psicoterapia e Scienze umane*, n. 2, Aprile - Giugno 1971. pp. 1-4.

(21) Soltanto Ronald Laing, per quanto ne sappiamo, concepisce ugualmente il processo di guarigione come una rinascita, quando paria di 'neogenesi ' nel riferire dell'esperienza di regressione e Unicamente incoraggiata e controllata, cui fece seguire un « nuovo progredire », di una paziente che « aveva cominciato a sentire ... di aver smarrito se stessa ad un certo punto della sua vita... (ed) aveva l'impressione che solamente regredendo avrebbe avuto la possibilità di ritrovare se stessa e quindi vivere in modo non falso ». Secondo il resoconto fatto dalla paziente, « essa regredi sino a prima della sua nascita. A dire il vero, essa disse di voler regredire sino a prima della sua incarnazione ... non solo al periodo prenatale, ma ad un periodo precedente la incarnazione ». R. Laing non ha difficoltà ad anzi mettere che « la regressione possa « es" »

sere concepita dalle persone come un ritorno al concepimento ... prima che esse possano nuovamente voltarsi * ed una volta ancora progredire ». E ne parla come di un « viaggio » (all'indietro e poi di nuovo in avanti), che conduce ad una « trasformazione di tipo potenzialmente liberatorio », per la quale propone il termine di « metanoia ». Cfr. R. Laing, *Metanoia*, cit. in: *Psicoterapia e Scienze Umane*, n. 2, Aprile-Giugno, 1971, pp. 1-4.

(22) La citazione è tratta da un corsivo di V. Saltino, in *L'Espresso*, 20 giugno, 1971.

(23) Cfr. C. G. Jung, *The theory of psychoanalysis*, cit., CW. IV, p. 169; tr. it. cit, pp. 140-41.

(24) Cfr. C. G. Jung, *Sym-bois of transformation*, (1912). CW, V, pp. 329-30; trad. ital. cit. p. 323.

(25) Cfr. C. G. Jung, *Some aspects of modern psychotherapy* (1929), in: CW. XVI, pag. 35.

(26) Cfr. C. G. Jung, *Principles of practical psychotherapy* (1935), in: CW. XVI, pag. 10.

gerla oltre l'incesto... perché allora il paziente non soltanto scoprirà la vera ragione delle sue brame infantili ma, spingendosi oltre se stesso, entro la sfera della psiche collettiva, farà prima il suo ingresso nel favoloso regno delle idee collettive, e poi in quello della creatività » (25).

Ma qual è l'uomo cui fa costante riferimento Jung? Lo abbiamo già visto: è l'uomo chiamato a un destino singolare di rinascita, l'uomo potenzialmente 'individuale', che spicca sulla massa degli 'uomini-massa', degli uomini « meramente collettivi ». Questi ultimi « possono mutare per suggestione fino al punto di diventare — o sembrar di diventare — diversi da come erano prima. Ma l'uomo, nella misura in cui è individuo, può soltanto diventare ciò che è, e sempre è stato » (26).

Negli scritti della piena maturità (1951) Jung giungerà persino ad introdurre una **tipologia delle nevrosi**, fondata sulla distinzione di uomo-massa e di uomo-individuo:

« Il primo tipo è rappresentato da un genere di nevrosi che può interpretarsi a livello personale (**nevrosi personale**), in quanto si tratta di una forma di disadattamento alla cui radice sta una ' debolezza ' (weakness) personale. Non occorre altro, per curarla, che una demolizione delle errate conclusioni e decisioni del soggetto. Una volta corretto il suo atteggiamento errato, il paziente può reinserirsi di nuovo nella società ».

« Il secondo tipo è formato di individui che **potrebbero** adattarsi... ma non possono o non vogliono adattarsi... La causa della loro nevrosi sembra risiedere nel fatto che essi posseggono qualcosa al di sopra della media, un di più per il quale non vi è uno sbocco adeguato. Ci si può allora attendere che il paziente sia critico, in modo consapevole o, spesso, inconsapevole, delle idee e dei punti di vista accettati dai più » (27).

Se ci si passa la pedanteria, vorremmo soffermarci e schematizzare questa tipologia, che ci sembra importante.

(27) Cfr. C. G. Jung, *Fundamental questions of psychotherapy*, (1951), CW. XVI, pp. 121-22.

I. Uomo meramente collettivo (C. W. XVI, 120)

a. Principio che lo governa:

«Conformarsi al canone delle idee consce collettive (Super-lo) » (C. W. XVI. 120).

b. Nevrosi:

«Cessando di conformarsi al canone delle idee collettive, si troverà verosimilmente non soltanto in conflitto con la società, ma in disarmonia con se stesso, poiché il Super-lo rappresenta un altro sistema psichico entro di lui. Diventerà nevrotico:

sopraggiungerà una dissociazione della personalità... » (C. W. XVI, 120). E' il modello della **nevrosi personale** (ibid.).

e. Causa:

« Qualche **anomalia** nella disposizione personale del soggetto... » (C. W. XVI. 120). Una certa **debolezza**, congenita o acquisita (XVI. 121).

d. Cura:

«... demolire le false conclusioni e le errate decisioni del soggetto... correggere il suo errato atteggiamento... ed il paziente può nuovamente reinserirsi nella società » (C. W. XVI. 120-21).

II. Individuo (C. W. XVI. 10)

a. Principio che lo governa:

« Non conformarsi al canone delle idee collettive (Super-lo)» (XVI, 121). Essere subordinato all'unico principio regolatore, il Sé (come vedremo più avanti).

b. Nevrosi:

« Impossibilità di adattarsi ai modi collettivi di vita» (XVI. 121)».

e. Causa:

« Il possedere qualcosa al di sopra della media, un di più che non trova uno sbocco adeguato » (XVI. 121).

d. Cura:

«Il medico lascerà aperta **la via individuale** alla guarigione, e la cura non produrrà alcuna alterazione della personalità, ma consisterà nel processo che chiamiamo 'individuazione', in cui il paziente diventa ciò che egli realmente è » (XVI, 10).

Questa tipologia, si è detto, appartiene agli scritti della maturità. Ma le premesse sono già implicite in quanto Jung aveva pensato e scritto negli anni cruciali del suo distacco da Freud e a cui appartengono tutti e tre i lavori ai quali abbiamo finora attinto: Simboli di trasformazione della Libido (1911-12); Fordham Lectures (1913); Psicoanalisi e Nevrosi (1913).

Senza più avere cura di attenerci all'osservanza della cronologia, che questo lavoro vuoi essere più sistematico che storico, mostreremo, nella seconda parte, come Jung giunga, ormai rotti i vincoli che lo legavano alla psicoanalisi, a una definizione di nevrosi che coerentemente si inserisce nella visione del destino dell'uomo che Jung ha ormai acquisito e teorizzato in « Simboli della trasformazione ». e che presuppone un modello genetico della vicenda psichica, che illustreremo nella terza parte. Ci riserbiamo la quarta parte per una riflessione globale sulla concezione junghiana, che pensiamo di avere, a quel punto, compiutamente illustrata.

Parte Seconda. Nevrosi e senso della vita.

Rotti i legami che lo costringevano al carro della psicoanalisi, Jung può porre il problema della sofferenza psichica in un quadro che abbraccia la totalità della vita psichica e non si restringe alla 'angusta' considerazione dei sintomi nevrotici:

« La psicoterapia sa 'in primis et ante omnia' — o almeno dovrebbe sapere — che il suo oggetto più proprio non è la finzione di una nevrosi, ma la totalità distorta dell'essere umano... (28).

... Nell'ultimo mezzo secolo... essa si è ristretta al troppo angusto campo delle psiconevrosi. Ma a questo punto ha dovuto accorgersi abbastanza presto che attaccare i sintomi, ovvero, come s'usa dire oggi, l'analisi dei sintomi, non era che metà dell'opera, e che il vero problema è il trattamento dell'essere umano nella sua totalità psichica... (29). ...Ma per acquisire una reale comprensione di questo compito noi dobbiamo allargare sostanzialmente la nostra tradizionale concezione della psiche » (30).

dicine and Psychotherapy, (1945). CW. XVI. 88.

(29) Cfr. C. G. Jung. ibidem, CW. XVI, 89.

Si introduce, dunque, il concetto di una totalità psichica che non coincide con la personalità conscia, l'Io, di cui si occupava la psicologia accademica, ma neppure con l'Io più il suo bagaglio di rimozioni, l'inconscio personale, quale lo sosteneva la psicoanalisi. Jung introduce una nozione di psiche totale di cui l'Io e l'inconscio personale sono soltanto una parte, e di cui il ' Regno delle Madri ' — per stare alla terminologia romantica che Jung ha adottato in ' Simboli della trasformazione — è la grande, inesauribile matrice.

(30) Cfr. C. G. Jung, ibidem, CW. XVI. 90.

Il discorso del ' Regno ' che custodisce il segreto della ' rinascita ' e della personalità nuova, sposta necessariamente il discorso psicoterapeutico su scopi che con la psicologia medica non hanno più nulla che vedere:

« Presto o tardi era fatale che divenisse chiaro che non si può trattare la psiche senza affrontare l'uomo e la vita nella loro interezza, ivi compresi gli scopi ultimi e supremi » (31).

Tali scopi fanno parte di una ' scienza ' che Jung si rende conto non è più identificabile con la scienza medica, né con alcuna delle scienze naturali, ma che egli non definisce ulteriormente:

« Per una conoscenza obiettiva della malattia... è necessaria la scienza, non una conoscenza puramente medica che abbracci solo un campo limitato, ma una vasta conoscenza di ogni aspetto della psiche umana » (32).

(31) Cfr. C. G. Jung, Psychotherapy and a philosophy of life, (1942), CW. XVI. 76.

(32) Cfr. C. G. Jung. The

therapeutic value of abreaction, (1921), CW. XVI, 138.

Questa scienza dev'essere una scienza senza confini:

« La scienza in quanto scienza non ha confini » (33).

(33) Cfr. C. G. Jung, *Psychotherapy today*. (1941), CW. XVI, 95.

Essa può spaziare dalla religione alla filosofia:

«... La psicoterapia, se vuoi trattare certi casi, deve espandersi ben oltre i confini della medicina somatica e della psichiatria, fin dentro regioni che un tempo eran dominio di preti e di filosofi » (34).

(34) Cfr. C. G. Jung, *Fundamental questions of psychotherapy*, (1951), CW. XVI, 122.

Ma se da un lato è rivendicata alla psicoterapia il diritto di introdursi in campi che non le son propri, al prezzo — questo Jung non lo dice e non lo avverte— di divenire tutt'altra cosa. dall'altro Jung non cela il suo fastidio per certi compiti che tradizionalmente eran propri della psicoterapia:

«La diagnosi è una cosa del tutto irrilevante... Nel corso degli anni mi sono abituato a trascurare totalmente la diagnosi di specifiche nevrosi » (35). « Ciò che veramente conta è il quadro psicologico, che può essere disvelato nel corso della cura oltre il velame dei sintomi patologici » (36).

(35) Cfr. C. G., Jung, *Medicine and Psychotherapy*, (1945), CW. XV j. 86.

La ragione di ciò si fa chiara non appena ci accostiamo al nuovo significato che la nevrosi ha ormai acquistato per Jung:

(36) Cfr. C. G. Jung, *ibidem*. CW. XVI. 92.

« Le teorie di Freud e di Adler... non danno un sufficiente significato alla vita. Mentre è solo il significato che libera... Essi non sanno dare risposta al problema e al profondo significato della sofferenza dell'anima. Una psiconevrosi deve invece, in ultima analisi, essere intesa come la sofferenza di un'anima che non ha scoperto il senso del suo esistere » (37).

L'affermazione è degna della più attenta considerazione. In essa è adombrato il concetto basilare che salute e malattia dell'anima sono subordinate al « senso dell'esistere ». Ciò importa che la psicopatologia, se vuoi discernere la « malattia » dalla

(37) Cfr. C. G. Jung, *Psychotherapists or the Clegy*, (1932), CW. XI, 330-331.

«salute», deve valersi di un criterio di vantazione che è religioso. E' alla religione, infatti, che appartiene il «sapere del fine», il «senso dell'esistere»; e ' scoprire il senso del proprio esistere ' vale il medesimo che ' scoprire il principio che governa la propria vita », ossia ' scoprire il proprio dio ', il proprio/mito*.
Jung è consapevole di questo rapporto che lega la psicopatologia alla religione.

Egli non esita, infatti, a porsi come sacerdote dinanzi all'uomo sofferente:

« Perciò non esito a considerare i problemi religiosi che il paziente mi presenta come autentici e come possibili cause della nevrosi » (38).

Ma quale è esattamente la risposta di Jung a quella sofferenza che è la nevrosi. qual è — in ultima analisi — per Jung l'essenza della nevrosi? La risposta riprende, e finalmente illumina, il discorso sulla totalità psichica:

(38) Cfr. C. G. Jung, *ibidem*. CW. XI. 338.

« L'io è malato per il fatto stesso di essere tagliato fuori dalla totalità, e ha perso il suo legame non solo con l'umanità, ma con lo spirito » (39).

E ancora:

« La causa della nevrosi è la discrepanza fra la tendenza dell'io e la tendenza della psiche inconscia. Questa dissociazione può essere sanata solo mediante l'assimilazione dei contenuti della psiche inconscia» (40).
« Nevrosi è una dissociazione della personalità... un essere in conflitto con sé medesimo... Il conflitto può essere fra l'uomo spirituale e l'uomo sensuale... che è quanto Faust intende quando dice: ' Aimè, due anime abitano insieme e separate entro il mio petto'» (41).

(39) Cfr. C. G. Jung, *Freud and Jung: contrasta*, (1929), CW. IV, 340.

Per illuminare come l'uomo possa giungere a questo stato di dissociazione inferiore, è necessario riprendere a monte il discorso, su come Jung concepisca lo sviluppo dell'io in relazione alla sua ma-

(40) Cfr. C. G. Jung, *Principles of practical psychotherapy*, (1935), CW, XVI. 20.

(41) Cfr. C. G. Jung, *Psychotherapists or the Clergy*. (1932), CW. XI. 341.

trice, la psiche inconscia, e mostrare come dalle vicende di questa relazione dipenda la salute o la malattia psichica dell'individuo.

Parte Terza. Totalità psichica, etiopatogenesi e psicoterapia.

Un discorso genetico non è mai stato — a nostro sapere — affrontato diffusamente da Jung, ma sempre implicitamente sottinteso ogni volta che ha affermato essere la nevrosi un difettoso sviluppo della personalità:

« Le tipiche nevrosi sono, propriamente parlando, disturbi di sviluppo (42)... La maggior parte delle nevrosi sono sviluppi difettosi (misdevelopments) che hanno avuto luogo nell'arco di molti anni (43)... In tutti i casi evidenti di nevrosi abbiamo a che fare con un difetto di sviluppo che generalmente risale molto indietro, agli anni dell'infanzia» (44).

(42) Cfr. C. G. Jung, *Principles of practical psychotherapy*, cit, p. 23.

(43) Cfr. C. G. Jung, *ibidem*, CW. XVI, 24.

Ancor più precisamente:

« La nevrosi è, di regola, uno sviluppo patologico, unilaterale della personalità, i cui esordi impercettibili possono farsi risalire quasi indefinitivamente fino ai primissimi anni dell'infanzia » (45).

(44) Cfr. C. G. Jung, *ibidem*, CW. XVI, 27.

Per poter comprendere in che senso sia da intendersi unilaterale e quindi patologico lo sviluppo della personalità, è necessario rendere esplicito il quadro dello sviluppo della personalità nella sua ortogenesi e nei suoi risvolti patologici.

(45) Cfr. C. G. Jung, *The therapeutic value of abreaction*, (1921), CW. XVI, 129.

A questo proposito ci soccorrono i lavori di J. Jacobi (46) e di E. Neumann (47) che hanno compreso l'importanza del discorso genetico a sostegno della visione junghiana e hanno sviluppato i pochi accenni che ad esso ha dedicato Jung (48).

(46) Cfr. Jolande Jacobi, *The way of Individuation*, London, Hodder & Stoughton, 1967.

(47) Cfr. Erich Neumann, *Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen*, in: *Eranos-Jahrbuch*, 1952.

Come Freud ha collocato le origini dell'Io nell'es, « il centro di un dinamico caos di forze che lotta ed urge unicamente per scaricarsi » (49), così la psicologia analitica suppone che l'Io sia originaria-

(48) Cfr. C. G. Jung:

mente contenuto nel Sé, l'autorità centrale, ordinatrice della psiche e che si sviluppi da esso (50).

In principio, dunque, esiste una originaria realtà unitaria* (51) che è la psiche, governata da un principio regolatore che è il Sé. « Ma la natura stessa non permette afferma Jung — che questo paradisiaco stato d'innocenza continui per sempre » (52). L'Io deve « emanciparsi » dalla « totalità del Sé », sia pure « con enorme sforzo e per giunta solo parzialmente, per amore di una libertà più o meno illusoria » (53).

« Una volta emerso dall'originaria unità psichica di interno ed esterno, dalla identità di soggetto e oggetto, l'Io nel suo incontro col mondo che lo circonda deve crescere in relazione con esso, fino a costituirsi come solido nucleo. Deve emanciparsi dal Sé e dai poteri assorbenti della psiche collettiva, al punto di sentirsi una unità autosufficiente » (54).

La ' cristallizzazione ' dell'Io comporterà la differenziazione di uno fra due possibili **atteggiamenti** (introversione, estroversione), e di una fra quattro **funzioni** di relazione col mondo (intelletto, sentimento, intuizione, sensazione), che saranno propri di quel soggetto (è un tema che Jung sviluppa in « Tipi psicologici », 1921). Richiederà inoltre la strutturazione di una « facciata » esteriore (* persona ') che bilanci la realtà psichica inferiore ('anima'); e il sacrificio di certi aspetti della personalità totale, non accetti all'ambiente, che costituiranno il polo oscuro, inespresso della personalità ('ombra').

Già si incomincia a intravedere in che consista la « unilateralità » dello sviluppo dell'Io: il sacrificio di atteggiamenti, funzioni, contenuti psichici che non sono accetti al mondo (famiglia, società) con cui l'Io viene a contatto nel suo sviluppo.

« L'emancipazione dell'Io aumenta necessaria mente la distanza e la tensione fra l'Io e il Sé, a tal punto che spesso si giunge a una effettiva dissociazione » (55).

« La mente conscia diventa sempre più vittima

— Transformation Symbolism in the Mass (1940-1941), CW. XI, 290, 292.

— The Tibetan Book of the Dead, (1935), CW. XI, 521

— The meaning of Psychology for modern man (1934), CW. X, 149.

(49) Cfr. Otto Fenichel, The psychoanalytic theory of neurosis, Norton & Co., New York, 1945; tr. it.: Trattato di Psicoanalisi delle nevrosi e delle psicosi, Roma, Astrolabio, 1951. p. 26.

(50) Cfr. J. Jacobi, The way of individuation. cit., p. 148, n. 32.

(51) Cfr. E. Neumann, citato in: Jacobi, The way of individuation, pag. 148, n. 31.

(52) Cfr. C. G. Jung, The Tibetan Book of the Dead, (1935), CW. XI, 521.

(53) Cfr. C. G. Jung, ibidem, CW. XI. 521.

(54) Cfr. J. Jacobi, The way of individuation, cit., p. 31.

(55) Cfr. J. Jacobi, ibidem, p. 31.

della sua attività differenziatrice e discriminante, l'immagine che noi abbiamo del mondo si rompe in innumerevoli particolari, e l'originario sentimento d'unità, che era interamente connesso con l'unità della psiche inconscia, è perduto » (56).

(56) Cfr. C. G. Jung, Transformation symbolism in the Mass (1940-41), CW. XI, 290.

(57) Jung usa frequentemente il termine « hybris » con lo stesso significato religioso che gli attribuiscono i classici greci, di « tracotanza verso gli dei ». Si veda: Coli. Works, Vili, 408; XI. 260. 275; XIII. 12, 37; XIV. 546; XVI, 99, 196.

Si può fungere a una vera e propria « tracotanza » (hybris) delHo^JTiei^confront^ sua matrice inconscia (57). Ma ciò non avviene impunemente. A misura che l'Io rifiuta il rapporto con la psiche profonda, il meccanismo di autoregolazione psichica "governato dal Sé — che tende a restaurare l'originaria unità — mobilita i contenuti inconsci contro l'Io, per infrangere la resistenza e costringerlo a entrare in contatto con l'inconscio. Nasce così la **nevrosi**, Essa è ad un tempo segnale di pericolo per l'Io, per essersi troppo discosto dalla sua matrice inconscia, dal suo Principio, e annuncio di vita nuova, nella misura in cui costringe l'uomo a cimentarsi col compito supremo della sua esistenza, che è il diventare « intero » (58).

E' dunque il Sé, in quanto regolatore della vita psichica, dall'emancipazione dell'Io al suo ritorno alla totalità, la causa della malattia dell'anima. E la nevrosi segna il **momento di svolta** (turning point) fra l'autonomia dell'Io e Il ritorno al Sé; è il momento del **richiamo del Sé**: voce interiore, vocazione, chiamata, lo definisce religiosamente Jung (59). Così si salda la dottrina delle opere del 1912-13, in cui si ravvisa l'insorgere della nevrosi in un momento critico attuale, e la più matura dottrina del Sé e della psiche obiettiva:

^58) Cfr. J. Jacobi. The way of individuation, cit. p. 111.

(59) Cfr. C. G. Jung. The development of personality, (1932), CW. XVII, 183-184.

«La nevrosi è una difesa contro l'attività matura della psiche obiettiva, ovvero un tentativo, talvolta pagato a caro prezzo, di sfuggire alla voce inferiore e quindi alla propria vocazione... Dietro la perversione nevrotica si cela la vocazione dell'individuo, il suo destino, che è crescita della personalità, piena restaurazione della volontà di vivere, che è nata con l'individuo. Nevrotico è

l'uomo che ha perso l'amor fati; colui, invero, che ha fallito la sua vocazione... ha mancato di realizzare il significato della sua vita » (60).

(60) Cfr. C. G. Jung, ibidem. CW. XVII, 183.

Questa e solo questa è nevrosi per Jung?

Torniamo alla tipologia che abbiamo illustrato al termine della prima parte di questa nostra ricerca, e ci accorgeremo che la **nevrosi personale** di cui là si parla non ha che vedere con questa nevrosi, che è conflitto con la legge del Sé e **non** con la norma collettiva che è il Super-Io. Dunque, la genesi della nevrosi che abbiamo ora illustrato riguarda l'uomo che ha un destino individuale, governato dal Sé, non l'uomo-massa che ha un destino collettivo governato dal Super-Io.

Dal punto di vista terapeutico, la «nevrosi personale » avrà, come si è detto, un trattamento diverso dalla névròsi che più occupa Jung : alla prima si applicherà la psicoanalisi o altri metodi riduttivi; all'altra il « metodo di sviluppo » (o costruttivo, sintetico) elaborato da Jung.

In questo senso ci sembra vadano intese le distinzioni sempre ricorrenti in Jung fra nevrosi come « forme interamente spirituali di sofferenza, che non possono essere trattate con i correnti metodi razionali » (61), e le «gravi nevrosi», le «genuine nevrosi ». per le quali invece « non ci si può sottrarre ai metodi di Freud o di Adler ». in quanto « richiedono una analisi riduttiva dei loro sintomi e stati » (62).

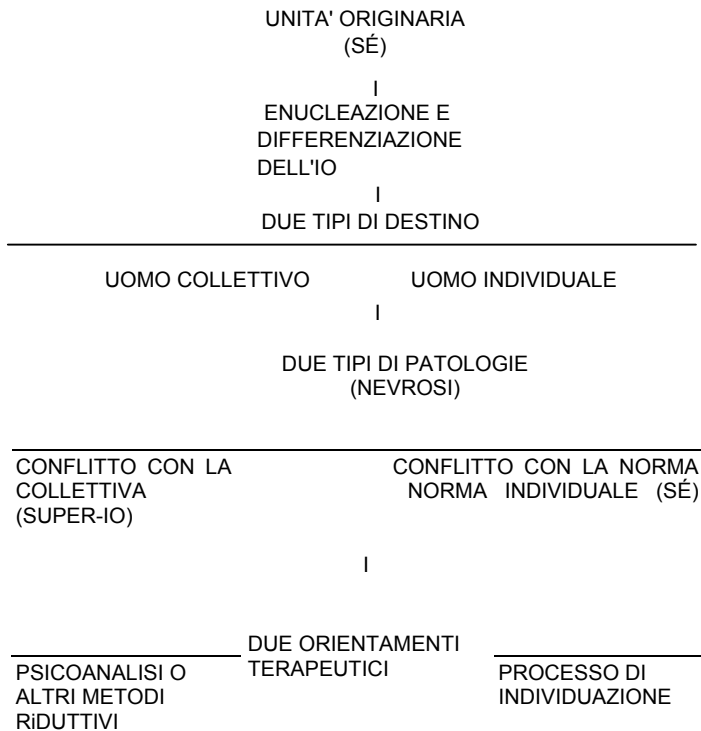
Vorremmo, dunque, poter schematizzare il modello dello sviluppo psichico, compresa l'insorgenza patogena e l'intervento terapeutico, come segue:

(61) Cfr. C. G. Jung, Principles of practical psychotherapy, (1935), CW. XVI, 16.

Dallo schema risulta evidente che la psicoanalisi non è da reputarsi un metodo di cura complementare al processo di individuazione/ma un metodo che non ha con esso alcun punto di contatto, come non ve ne può essere fra l'uomo collettivo e l'uomo individuale. D'altra parte, però, è altrettanto vero che la psicoanalisi, e i metodi similari, sono gli unici che Jung addita come validi in casi di nevrosi

(62) Cfr. C. G. Jung, ibidem, CW. XVI, 19-20.

MODELLO DELLO SVILUPPO PSICHICO



in senso proprio. Per questi, egli non ha nulla di originale da dire. Lo ha detto chiaramente:

« Ciò che io ho da dire incomincia dove la cura finisce e inizia lo sviluppo. Così il mio contributo alla psicoterapia si limita a quei casi in cui la cura razionale (leggi: psicoanalisi) non offre risultati soddisfacenti » (63).

(63) Cfr. C. G. Jung, *The aims of psychotherapy*, (1929). CW. XVI. 41.

La scelta fra metodo di sviluppo e trattamento psicoanalitico non può essere decisa a priori. Gli uomini non portano scritto in faccia il loro destino. Jung, da buon empirico, lascia decidere ai fatti. Inizia il trattamento di una nevrosi con metodi riduttivi e poi, se si accorge che « la cosa diventa monotona ovvero si presentano contenuti psichici 'archetipici', allora è tempo di abbandonare il metodo analitico-riduttivo e di trattare i simboli analogicamente o sinteticamente, il che equivale al 'procedimento dialettico' e alla 'via dell'individuazione' » (64).

(64) Cfr. C. G. Jung, *Prin-*

C'è chi può rammentare a questo punto che Jung ha anche distinto le nevrosi della **prima metà** della vita, dai disturbi psichici della **seconda metà**, e sembra aver concesso che alle nevrosi dei giovani si possano applicare i punti di vista di Freud e di Adler (65). Ma ad un esame più attento non si potrà fare a meno di riconoscere che la distinzione di 'uomo collettivo' e di 'uomo individuale' passa necessariamente attraverso anche alla prima metà della vita. Jung stesso esplicitamente afferma:

« Ci sono dei nevrotici che hanno mostrato la loro sensibilità altissima e la loro resistenza allo adattamento nella prima settimana di vita, nelle difficoltà che incontravano nel prendere il seno materno e nelle loro reazioni eccessive... (Per tali nevrotici) non esiste un modo di vita preciso, perché i (loro) scopi e i (loro) compiti sono di carattere estremamente individuale... Per questa particolarità nella predisposizione alla nevrosi sarà sempre impossibile trovare un'etiologia psicologica, perché essa è anteriore ad ogni psicologia. Questa predisposizione... potete chiamarla 'sensibilità congenita' o come meglio vi piace... » (66).

Ora, se non ci si lascia fuorviare dalle parole, si noterà che la nevrosi di cui qui si parla, pur appartenendo alla prima metà della vita, non ha che vedere con le psiconevrosi cui Jung concede si possa applicare il metodo di Freud. Si tratta piuttosto di quei « nevrotici » del tutto particolari di cui si occupa Jung quando raggiungono la seconda metà dell'esistenza, per i quali 'nevrosi' è segno di predestinazione a un destino individuale. Questa 'nevrosi', dunque, non è la nevrosi della prima metà della vita, ma è l'apparire — fin dalla prima infanzia — della « malattia dell'ama » riservata agli uomini individuali e perciò incapaci di adattarsi ai compiti di una « esistenza ordinaria » (67).

E' dunque da ritenersi caduca la distinzione fra nevrosi della prima e nevrosi della seconda metà della vita, perché non è una distinzione essenziale. L'unica distinzione da tenersi per ferma, perché tocca

principles of practical psychotherapy, cit, CW. XVI. 20.

(65) Cfr. C. G. Jung, The aims of psychotherapy, cit, CW. XVI. 38-39.

(66) Cfr. C. G. Jung, Psychoanalysis and neurosis, (1913). CW. IV, 249; trad. ita.: Psicoanalisi e nevrosi, in; Jung, La psicoanalisi e Freud, cit., p. 183.

(67) Cfr. C. G. Jung, Ibidem, CW. IV. 249; tr. it. cit. p. 183.

l'essenza della nevrosi, è quella che corre fra uomo ordinario (collettivo) e uomo predestinato (individuale): all'uno si addicono le nevrosi della psicoanalisi, all'altro la «malattia dell'anima», che ormai sappiamo essere da un lato impossibilità di accettare i modi di vita «ordinari!», dall'altro non avere ancora adempiuto ai compiti «altamente individuali» (68) che la sua predestinazione gli assegna. Una volta chiarita la genesi della malattia dell'anima, sono indicati gli scopi della psicoterapia: rendere possibile all'Io il ritorno all'unione con la psiche inconscia, che è al tempo stesso realizzazione di una esistenza 'individuale'. Le fantasie incestuose di cui può essere costellato l'inizio di una nevrosi di questo tipo ci appaiono

(68) Cfr. C. Jung, *Ibidem*, CW. IV, 249; tr. it. cit. p. 183.

— a questo punto dell'indagine — come un duplice segnale:
— che l'Io esita di fronte al compito di iniziare il viaggio verso le profondità dell'inconscio collettivo e si attarda entro i fantasmi di quello personale (la madre trattiene la libido dal rivolgersi ai suoi scopi ulteriori);
— che la retroversione della libido è comunque iniziata: non più in veste di compiti di adattamento all'esterno, ha già iniziato il suo viaggio verso l'interno. Si tratta di scioglierla dagli impedimenti dell'inconscio personale e di spingerla oltre, fino al Regno delle Madri. Perché vi attivi le grandi immagini archetipiche che, se saranno adeguatamente 'assimilate dall'Io, lo guideranno verso il suo destino. In ciò consiste il processo di trasformazione che involge la relazione fra l'Io e il suo principio, il Sé, e che — se si conclude positivamente, superando le fasi e i pericoli che Jung bene illustra nella sua opera importante «L'Io e l'Inconscio» (1928) — porta l'Io ad una religiosa sottomissione alla legge del Sé, fino a farne il centro di ogni sua attività. «La ricerca di questo centro — dirà Jolande Jacobi — di questo punto di equilibrio dell'anima, è 1 un compito che impegna tutta la vita. È il compito fondamentale e lo scopo supremo della psicoterapia» (69).

(69) Cfr. J. Jacobi. *The*

Illustrare questo processo e la tecnica terapeutica che vi è connessa non è il compito che ci siamo proposti con questa indagine, intesa piuttosto a ricercare se fosse possibile enucleare dalle opere di Jung una via terapeutica che fosse ad un tempo alternativa alla psicoanalisi e alla via dell'individuazione, in quei casi che non si prestano ad essere trattati con questo procedimento.

La risposta che ci sembra emerga chiara a conclusione della nostra ricerca è che non esiste alternativa fra risposta psicoanalitica (o riduttiva, in genere) e risposta junghiana alla nevrosi, una volta accettato il **principio** della distinzione fra psiconevrosi e malattia dell'anima» che è lo stesso principio che traccia la distinzione fra « uomini-massa» e « individui ». Agli uomini-massa conviene la dottrina freudiana e la sua terapia. Agli uomini-individui si applica la dottrina junghiana e la sua via di salute. Accertare l'essenza del principio su cui tale salute si fonda", mostrare la necessità per la psicopatologia in generale di fondarsi su principi siffatti, è quanto ci proponiamo di fare nella quarta e ultima parte di questo lavoro.

way of individuation. cit, P. 130.

Parte Quarta. Il principio dell'Individualità, Il «Sé»

Dobbiamo ritornare al concetto di « Sé » e analizzarlo più attentamente.

Per Jung il « **Sé** » è la **totalità psichica**, da cui l'io nasce come coscienza individua, a cui l'io resta unito (l'axis di cui parla Neumann) (70), e a cui l'io deve tornare a sottomettersi. Al tempo stesso, il Sé è il **principio regolatore** di questa dinamica psichica (71). In quanto « principio regolatore » il Sé non appartiene all'ordine naturale, ma all'ordine spirituale; non è psiche, ma **norma** che governa la psiche e le assegna lo scopo, che è lo scopo supremo dell'esistenza umana (72): diventare un essere singolo, individuo, intendendo per individualità « la nostra più in-

(70) Cfr. E. Neumann, Die Psyche und die Wandlung der Wirklichkeitsebenen, in: Eranos - Jahrbuch 1951. pag. 211.

(71) Per i riferimenti al **Sé** come **totalità psichica**. (wholeness of the man. total personality. psychic wholeness), cfr.: Coli. Works. V, 303; XI 273, 276 82, 156, 468; XVI, 311; IX-1, 357; XII, 41. 103.

111, 172, 195; XIV, 6, 110, 122, 503; X, 410.

Per i riferimenti ai **Sé** come **principio regolatore** (centre, organizer of the personality, regulating principle of Individuation), cfr.: Coli. Works. VII, 236; IX/1, 357; XIV, 494; XI, 40-41; X, 366; VIII, 51.

(72) « The Self is our life's goal», In: The relations between the Ego and the Unconscious, (1928), CW. VII, 238; tr. it, L'io e lo inconscio, Boringhieri. 1948, p. 154.

tima, ultima, incomparabile e singolare peculiarità, diventare se stessi, realizzare il proprio Sé».

Ci rendiamo ben conto come sia arduo far comprendere la radicale distinzione psiche e spirito a chi —come noi psicologi e psichiatri —è stata inflitta per almeno due secoli una cultura che ha nello psicologismo o addirittura nel biologismo il suo punto di forza.

Ma sia ben chiaro che la distinzione tra ordine naturale e ordine spirituale che intendiamo far valere, non significa altro che la distinzione — da tenersi peraltro ben ferma — fra una classe di contenuti di esperienza che sono «^sensibili », come lo sono^gli^ogge spazio-temporali della scienza della natura, ivi compresi le emozioni, i sentimenti, gl'impulsi, le immagini, e via dicendo, della vita psichica; e le classi di contenuti di esperienza che si sottraggono al divenire spazio-temporale e sono puri intelligibili, quali gli oggetti delle altre scienze: la religione, l'etica, la scienza della società, l'arte.

Alla luce di questa primaria e fondamentale distinzione, che già Plafone teneva per ferma, è facile intendere che il Sé. in quanto «principio regolatore». non può che appartenere al mondo degli intelligibili. È una norma, e come tale non si vede. non si tocca, non si sente, non s'immagina, ma solo si intenziona. come ogni altro principio, sia esso matematico o etico, o giuridico, o estetico, o religioso.

Di che natura sia questo principio che è il Sé, discende immediatamente dall'essere concepito come il fondamento dell'esistenza umana, il suo scopo ultimo. Tale è ogni principio religioso, sia esso concepito come un dio. come nelle religioni tradizionali, o come un ideale dell'uomo, come nelle moderne religioni umanistiche.

Il fatto che il Sé sia concepito come un ideale umanistico e non come una divinità tradizionale, non toglie che esso è una potenza divina, fondamento di una religione umanistica che addita all'uomo, come scopo supremo dell'esistere, il ritrovamento dell'unità con la sua matrice psichica inconscia, per realizzare la sua assoluta, irriducibile « individualità ».

Nulla aggiunge o toglie alla verità di questa argomentazione qualunque cosa Jung, o chi per lui, dica intorno al particolare modo soggettivo di percepire il Sé. Può peraltro essere interessante sapere che il modo in cui Jung concepisce il rapporto dell'Io col Sé è il medesimo modo con cui sono stati da sempre concepiti i rapporti fra l'uomo e la potenza divina:

« L'Io sta al Sé come chi è mosso a chi lo muove » (73).

E la Jacobi aggiunge:

« Lo si potrebbe chiamare il Dio dentro di noi » (74).

« L'unione dell'Io con il Sé è indistinguibile dall'unione mistica con Dio, in quanto si tratta di una esperienza travolgente e profondamente religiosa » (75).

(73) Cfr. C. G. Jung, Transformation symbolism in the Mass, (1940-41). CW. XI, 259.

(74) Cfr. C. G. Jung, The relations between the Ego and the Unconscious, (1928). CW. VII. 236; tr. it L'io e l'inconscio, cit, p. 152.

(75) Cfr. J. Jacobi. The way of individuation, cit., p. 56.

Rendere esplicito il fatto che la psicopatologia di Jung si fonda su di un principio religioso non significa escluderla dal novero delle discipline mediche. Significai al contrario, sostenere che ogni psicopatologia non può che fondarsi su di un principio religioso e morale, senza del quale non sarebbe in grado di dire perché certi stati psichici siano da chiamarsi « sani » e certi altri « malati », e perché la terapia debba conseguire certi scopi e non altri e usare certe tecniche. Questo, dunque, vale non solo per Jung, ma per Freud, per Adler e per « ogni futura psichiatria che voglia presentarsi come scienza ».

"Ciò non significa — si badi bene — **rinunciare alla psichiatria**, ma soltanto rendere esplicito il fatto che sempre, implicitamente o esplicitamente, la psichiatria includerà principi « sul bene » e « sul male », senza di che non le riuscirebbe dire « sano » e « malato », e neppure «curare».

Le polemiche cui abbiamo assistito in questi ultimi anni fra psicanalisi e psichiatria d'orientamento marxista, che fanno seguito, con non minore acrimonia, alla polemica ormai sopita fra psicoanalisi e psico-

logia analitica, sono destinate a non avere mai termine. Non si tratta, infatti, di dispute di scienza naturale, che possano concludersi con la « vittoria » dell'una o dell'altra dottrina. Ciò che differenzia le due posizioni sono i loro diversi concetti di « malattia » e di « salute », e questi, come s'è visto, sono da ricondursi ai principi religiosi ed etici che li sottendono

scientifica, sono in realtà dispute di natura etico-religiosa (o ideologica, come si preferisce dire al giorno d'oggi), e destinate quindi a non avere, per principio, possibilità di soluzione alcuna.

Se la « psicologia » può esser una, perché non deve (valutare e pronunciarsi sulla salute e sulla malattia, le discipline cliniche sono invece destinate a esser divise, proprio per la loro subordinazione a criteri di valutazione che possono esser plurimi.

Ci rendiamo conto che in questa ultima parte del nostro lavoro abbiamo suscitato più interrogativi di quanti non ne abbiamo risolti. Affrontarli in questa sede andrebbe oltre lo scopo di questo nostro scritto. Essi costituiranno oggetto di ulteriori ricerche.

In tema di psicopatologia: riflessioni critiche da un punto di vista junghiano

Giuseppe Maffei, Lucca

In una quotidiana relazione psicologica con uomini che presentano una sintomatologia psicopatologica, si viene imparando, col progredire della nostra maturazione di psicoterapeuti, che quello che è più utile sia per la comprensione che per la terapia dei problemi cui ci troviamo di fronte, è la nostra possibilità di percepire l'originalità dell'altro e la sua essenziale differenza da noi. Gli uomini con cui abbiamo uno scambio psicologico, sfuggono infatti continuamente ai tentativi di definizione che noi compiamo sui loro problemi e nella loro continua mutevolezza ci pongono di fronte alla sostanziale alterità da noi del loro più profondo essere. Ci rendiamo cioè conto che quanto sappiamo serve indubbiamente a orientarci nella soluzione di problemi apparentemente privi di una possibilità di comprensione, ma che, ciononostante, non esaurisce affatto la comprensione di quel particolare altro che abbiamo di fronte. D'altro lato, quanto più aperti ci riveliamo alle possibilità di esprimersi dell'alterità

dell'altro, tanto più vediamo l'altro uscire dagli inganni della propria nevrosi e assumere una propria individualità. Quanto più siamo disposti a non invidiare la diversità dell'altro tanto più l'altro può divenire autenticamente diverso e noi stessi a nostra volta possiamo diversificarci dalle false immagini che abbiamo di noi e aderire invece al nostro fondo più intimo e vitale.

(1) R. F. Hobson, Imagination and amplification in psychotherapy. Journal of Analytical Psychology, 79, 16, 1971.

Hobson (1) ha descritto in un modo esemplare, in un recente articolo, gli effetti che può provocare nei nostri pazienti il riconoscimento da parte nostra della loro alterità. Il paziente che Hobson aveva in cura era stato infatti diverso tempo senza entrare in una valida comunicazione con Hobson stesso. L'inizio di una valida comunicazione poté avvenire solo il giorno in cui Hobson dimostrò di aver bisogno di una sua risposta personale. Non è possibile evocare la profondità dello scambio emotivo avvenuto fra i due e in qualche modo percepibile nella lettura del testo, ma è certo che in termini un po' teorici, si può dire che Hobson in quel momento avendo riconosciuto di aver bisogno della alterità dell'altro, riuscì a rendere possibile per il suo paziente, la sua costituzione come individuo. D'altro lato, chi nella nostra società dimostra di aver bisogno della nostra sostanziale alterità dagli altri? Accade invece che la nostra alterità venga disconosciuta, spesso i sistemi pedagogici ci forzano in schemi alieni alla nostra natura più intima, gli atteggiamenti pseudo-etici che ci circondano tendono ad alienarci dalla possibilità di fondare una etica nostra ed autentica. Non è facile vedere come chi si occupa di problemi sociali possa pensare di risolvere con le nuove rivoluzioni questo problema, ma quanto si può dire dal nostro angolo visuale di psicoterapeuti a coloro che, da altri punti di vista si occupano dell'uomo è di porgere particolare attenzione al ruolo del riconoscimento del contributo che ogni uomo può portare alla costruzione del mondo di domani. Le nevrosi e le psicosi che vediamo nascono spesso da un non avvenuto riconoscimento della originalità più intima di quei pazienti. Sono gli inganni relativi a questa originalità che fon-

dano cioè più profondamente nevrosi e psicosi. Non vorrei che queste parole potessero in qualche modo essere fraintese. Per originalità intendo infatti dire semplicemente singolarità del nostro essere: questo nasce sì come somma di due patrimoni genetici, ma questo prodotto è del tutto nuovo rispetto ad altre possibilità, così che è il mio corpo stesso a discostarsi magari infinitesimamente dal corpo degli altri; è questo mio essere costitutivamente diverso dagli altri che viene difficilmente accettato.

Ad es., c'è molto amore e molta invidia nella constatazione, da parte dei genitori, delle somiglianze a loro del proprio figlio ma, se per un caso qualsiasi l'amore per la sua somiglianza supera l'amore per la sua diversità, questo fatto può essere l'origine di molte pericolose conseguenze; il bambino potrà pensare cioè di valere esclusivamente per la sua alterità. Probabilmente è da questo punto di vista che si può ritenere che sia solo l'attenzione ai bisogni autentici del bambino a poter fondare una corretta pedagogia.

Comunque, senza voler scivolare in settori diversi da quello rappresentato dal rapporto medico-paziente, è certo che l'agire psicoterapeutico di un medico è tanto più valido quanto più questo è aperto e disponibile all'ascolto dell'altro.

Di fronte a questo dato fondamentale, che valore vengono allora ad avere tutte le nozioni che la psicopatologia e la psichiatria hanno accumulato nell'or-mai lungo tempo della loro esistenza? Se devo riconoscere che, in funzione dell'utilità del mio agire, questo debba fondarsi su dei presupposti così semplici e umani come quelli sopra citati e se, su un piano conoscitivo, devo ammettere che essenziale per il mio agire sia il superamento della invidia primaria in senso Kleniano, quale valore vengono ad assumere tutte le conoscenze, che pure ho, relative ai fenomeni psicopatologici? In che modo posso utilizzare il fatto di conoscere che un determinato altro che ho di fronte presenta dei sintomi che da un lato sono stati studiati ed interpretati secondo

determinati schemi conoscitivi e dall'altro possono permettere di inserire quel paziente in un particolare quadro clinico, nosograficamente determinato? La prima parte di questo lavoro vorrebbe essere una risposta a questa serie di interrogativi, da un punto di vista junghiano.

Pare comunque opportuno, prima di iniziare ad esporre le impostazioni fondamentali della scuola junghiana, ricordare brevemente come il problema della psicopatologia come scienza sia stato lungamente dibattuto in questo secolo specie dalle scuole fenomenologiche. Un breve accenno a queste impostazioni permetterà di comprendere in modo più approfondito, anche se forzatamente limitato, la posizione di Jung all'interno della cultura europea di questo secolo.

Sostanzialmente ciò che la fenomenologia ha dimostrato e che risulta rilevante per il nostro problema è il seguente punto: quando, dopo aver delimitato un'entità nosografica, lo psichiatra inizia a considerare quest'ultima come esistente in sé, egli finisce inevitabilmente per non tenere in sufficiente considerazione un dato fondamentale della vita psichica e cioè la sua assoluta soggettività, per essenza irriducibile ad ogni precisa definizione. In termini più concreti, quando uno psichiatra formula una diagnosi del tipo: — Il tal soggetto ha una nevrosi ossessiva —, può perdere di vista, a causa della sua stessa impostazione, il fatto che quel paziente è, prima che affetto da nevrosi ossessiva, un soggetto appunto ad ogni schematismo.

Questo paziente lo ha interrogato sui motivi che gli hanno impedito una corretta espressione della propria soggettività e lo psichiatra, diagnosticandolo, rischia di ascoltarlo con orecchi simili a quelli con i cui ascolta un organo malato e di rispondergli esclusivamente attraverso una oggettivazione del problema che gli è stato posto.

L'ascolto e la terapia di un altro necessitano pertanto di uno strumento più sottile e più fine rispetto a quello abitualmente usato. Non è questa la sede

per elencare qui i vari modelli di soluzione proposti, ma deve essere citata, in quanto talora ne verranno utilizzati alcuni termini, solo l'opera di Binswanger che, in Italia, tramite Cagnello, è stato, fra gli altri antropofenomenologi, l'À. più conosciuto: lo psicopatologo deve indirizzarsi esclusivamente alla conoscenza del modo di essere del soggetto, deve cioè limitarsi alla comprensione delle modalità che l'esistenza di quel soggetto assume in relazione al proprio fondo e al mondo circostante. Una scienza psicopatologica, se vuole essere aperta alla soggettività dell'altro, può essere fondata solo su questo tipo di atteggiamento scientifico. Lo stesso atto diagnostico di cui abbiamo visto il rischio da un punto di vista concettuale diviene automaticamente un modo attraverso il quale lo psichiatra risponde alle domande dell'altro che ha di fronte. E le domande dell'altro sono profondamente inquietanti. Come è stato oggi esplicitamente dimostrato (basti pensare all'opera di Lagache e di Lacan) che anche nei riguardi di una tematica intrasoggettiva uno dei problemi maggiori è rappresentato dalla fascinazione che l'io immaginario esercita sul soggetto determinando una serie di notevoli conseguenze, così non è da stupirsi che lo stesso problema possa ritrovarsi a livello intersoggettivo. Su un piano personale tutti noi siamo affascinati dalla possibilità che l'immaginario ci offre di ritenerci perfettamente espressi da una immagine ideale del nostro io e di pensare che l'ultima forma che la nostra esistenza ha preso sia quella definitiva.

È cioè difficile considerare noi stessi come soggetti di un desiderio per sua natura inappagabile e non perfettamente esprimibile in ognuna delle forme che la nostra storia ci prospetta come definitive.

Su un piano interpersonale agisce un simile tipo di problematica: è molto facile arrivare a pensare che l'altro che abbiamo di fronte sia questo o quel carattere, questo o quel malato e possiamo liberarci così dalla trascendenza dell'altro, forzandolo in una dimensione che non corrisponde alla sua personalità più profonda. Essere aperto all'alterità dell'altro

crea in chiunque un notevole grado di ansia perché implica una disponibilità ad una continua variabilità delle nostre reazioni.

Lo psichiatra si trova di fronte a richieste estremamente individualizzate e deve trovare un suo modo di reazione di fronte ad esse; ogni nuova situazione distrugge del resto l'equilibrio raggiunto e determina la necessità di un mutamento. Per questo motivo l'atto diagnostico rischia di divenire una risposta non individuale ma al contrario, di tipo oggettivante l'altro in una dimensione che non permette un autentico scambio emotivo.

Possiamo ora tornare al problema posto inizialmente: cercare da un lato di capire come le acquisizioni della psicopatologia e della psichiatria possano essere utilizzate ed eventualmente inserite in un rapporto aperto all'alterità dei pazienti e dall'altro vedere se e come lo schema di riferimento junghiano possa essere utilizzato in questa prospettiva. A questo proposito occorre, prima di tutto, fare un riferimento alle critiche che Jung ha rivolto al riduttivismo freudiano, tentando di privilegiare, su tutti gli altri possibili punti di vista, quello concernente l'individuo.

Niente infatti risulta maggiormente estraneo al pensiero di Jung che un tentativo di teorizzazione che inserisca l'individuo in una visione teorica dei fatti che finisca poi per rappresentare uno schema di cui l'individuo stesso risulti prigioniero. Il punto di vista dell'individuo, anche quando sembra prevalere l'interesse teorico, è così sempre tenuto presente in tutta l'opera junghiana.

Comunque le critiche che Jung fa al riduttivismo freudiano si avvicinano, a mio avviso, alle critiche che la fenomenologia ha rivolto, partendo da altre premesse dottrinali e considerando il problema da un altro angolo visuale, alla psicopatologia classica. Come ad esempio l'impostazione antrop-fenome-

nologica (2) bada a ben distinguere fra il come ed il cosa della vita psichica, così Jung bada chiaramente a dire che i vari punti di vista da cui possono essere considerati i fenomeni psichici non debbono essere considerati come principi costituenti dello stesso processo naturale. Per quanto concerne questo problema è interessante leggere due introduzioni. la prima dell'autunno del 1912 alla prima edizione di «Teoria della psicanalisi» (3) e la seconda del 1917 ad una edizione dei Collected Papers (4).

Nella prima possiamo leggere il seguente brano:

« Ho preso come mio principio-guida le regole pragmatiche di William James. Prendete di ogni parola il suo valore pragmatico ed inseritelo nel flusso delle vostre esperienze. Apparirà allora meno come una soluzione che come un programma per un ulteriore lavoro e più particolarmente come una indicazione dei modi in cui le realtà esistenti possono essere cambiate. Le teorie divengono così strumenti e non risposte ad enigmi in cui possiamo confidare. Non torneremo così sopra di loro, andremo avanti e se ce ne sarà l'occasione rinnoveremo la natura col loro aiuto ».

Nella seconda introduzione possiamo invece leggere:

« E' ben conosciuto che Kant dimostrò molto chiaramente che il punto di vista meccanicistico e quello teleologico non sono principi costituenti (obbiettivi) — come qualità dell'oggetto — ma che essi sono soltanto principi regolatori soggettivi del pensiero e come tali, non escludentesi a vicenda. Posso ad es. facilmente concepire le seguenti tesi ed antitesi. Tesi: ogni cosa esiste secondo leggi meccanicistiche. Antitesi: alcune cose non accadono esclusivamente secondo leggi meccanicistiche. Kant risponde: la ragione non può approvare l'uno o l'altro di questi principi perché le pure leggi empiriche della materia non possono darci un principio determinante nei riguardi delle potenzialità degli eventi... Ovviamente io considero ambedue questi punti di vista come necessari, sia il causale che il finale, ma allo stesso tempo vorrei notare che dal tempo di Kant siamo giunti a conoscere che i due punti di vista non sono

(2) D. Cargnello, B. Callieri, A. Bovi, La psicopatologia è davvero in crisi? Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria. 26. 492. 1965.

(3) The theory of psychoanalysis, in Freud and Psychoanalysis, 86, Routledge and Kegan, 1961, London.

(4) Prefaces to Collected Papers on analytical psychology, in Freud and Psychoanalysis. 106. Routledge and Kegan, 1961. London.

in antagonismo se considerati come principi regolatori di pensiero e non come principi costituenti del processo stesso della natura ».

Queste due brevi citazioni ci permettono così di comprendere come quando Jung si rifiuta di accettare il causalismo freudiano, di pensare cioè che un determinato fenomeno p possa essere completamente spiegato da quelle cause che possono essere scoperte usando il metodo psicoanalitico, non intenda affatto negare l'importanza di queste cause nel determinismo psicologico del fenomeno considerato, ma contesti invece che il fenomeno, nel momento del su

da quel tipo di comprensione causale. La vita psichica è un primum che i nostri metodi di conoscenza tentano di ordinare e di inquadrare ma che sfugge nella sua essenza ad ogni definizione conclusiva relativa alla sua natura. Se ad es. come teorico sostengo che un comportamento coatto rappresenta la soluzione di compromesso di un conflitto fra impulsi e difese, dice certamente una cosa esatta. ma solo a condizione di essere consapevole che questo modo di teorizzare non è il solo possibile ne è del tutto esauriente. Esso rivela, si potrebbe dire. un significato di un significante, ma non lo esaurisce ne lo può esaurire. Ad es. per rimanere all'esempio concreto del comportamento coatto, il teorizzarlo come soluzione di compromesso tra impulsi e difese rischia di escludere dalla possibile comprensione che quel compromesso è avvenuto in quel particolare soggetto e che l'appartenenza a quel particolare soggetto può cambiare molto il significato di quel sintomo. inserendolo nel contesto più vasto della sua storia e della realizzazione dalla sua personalità. Nel parlare esclusivamente, nei riguardi di un paziente di un rapporto tra forze, si può essere tentati di eludere il problema che quelle forze e quelle difese sono sue forze e sue difese e che la parola «sue» ha la stessa importanza della parola « forze ».

È già stato evocato varie volte il concetto di finalismo ed il riferimento attuale alla realizzazione della

personalità determina la necessità di un chiarimento di questo centralissimo punto.

A questo proposito può essere riportato un brano di Adler (5), che, pur con le riserve successive, rappresenta un'esplicitazione molto chiara del pensiero junghiano: « In Europa Aristotele fu il ¹¹ primo ad approfondire questa idea e le sue conseguenze nella sua concezione dell'entelechia. La parola entelechia significa letteralmente — ciò *che porta* il suo fine in sé. — Tutta la materia vivente porta in sé un certo "principio che si sforza di modellarla finché non sia stata raggiunta una certa forma che le era stata predestinata da questo stesso principio. L'entelechia è l'energia che trasforma il potenziale e porta così la materia vivente alla sua perfezione, scopo del proprio essere. Il seme di una mela, una ghianda, un uovo di farfalla contengono una quantità più o meno grande di materia indifferenziata ed ancora informe...

Ciò che Aristotele intende per entelechia è giustamente questa meravigliosa ed incomprensibile tendenza alla differenziazione che si rivela nel corso del suo sviluppo, la forma unica che le era predestinata.

Sembra che il principio illustrato in questi esempi biologici si manifesti anche nella psicologia umana. È il principio di individuazione. Vogliamo dire con ciò che ogni essere umano possiede una totalità virtuale, un'entità che gli è possibile realizzare con i suoi sforzi, come se fosse stata iscritta negli astri che presiedettero la sua nascita.

Questa forma predestinata rimase latente all'inizio, agendo tuttavia come una forza che conduce gli uomini in una direzione data.

È la vita stessa, colle esperienze e doveri che comporta, che in fin dei conti obbliga l'essere umano a compiere il proprio destino individuale».

Avevo prima parlato di riserve relative al brano citato: in effetti ritengo che questo brano potrebbe spingere il lettore a concepire la posizione di Jung come quella di un psicologo spiritualista. Per comprendere appieno Jung occorre invece vedere inse-

(5) Adler G., Essais sur la théorie et la pratique de L'analyse jungienne, 177, 1957, Georg, Genève.

rifa questa prospettiva finalistica nella impostazione metodologica prima citata e consistente nel ritenere che nessun principio (e quindi neppure quello finalistico) può spiegare del tutto il fatto psichico: solo in questo modo il concetto individuazione può essere così considerato da un punto di vista totalmente empirico, non essere concepito come un preconetto ideologico di Jung ma, al contrario, come un concetto operativo derivante invece dall'osservazione dei dati che l'esperienza psicologica gli ha offerto. Come lo studioso dei fenomeni biologici può osservare che l'organismo biologico tende a realizzare una sua forma (a realizzare cioè il codice trasmesso ereditariamente) così Jung ha osservato che l'organismo psicologico tende a realizzare una propria totalità, denominata con il nome di Sé: « se concepiamo il Sé come l'essenza della totalità psichica. Cioè come la totalità del conscio e dell'inconscio lo facciamo perché il Sé rappresenta di fatto qualcosa come il fine dello sviluppo psichico e questo indipendentemente da tutte le opinioni ed aspettative conscie » (5 bis).

(5bis) C. G. Jung, The holy men of India, 1944 in Psychology and Religion: West and East Routledge and Kegan, London, 582, 1958.

Mi sembra che in questa frase si debbano sottolineare le parole « di fatto »: è l'esperienza che Jung fa dei fenomeni psicologici e non una sua ideologia a portarlo nella direzione del processo di individuazione. Il fatto che nello sviluppo psichico subiamo un processo di differenziazione per il quale veniamo ad assumere varie individualità è infatti spiegabile esclusivamente attraverso i diversi rapporti che ognuno di noi ha stabilito colla realtà circostante? Secondo Jung un'ipotesi genetica dello sviluppo della personalità centrata sulle esperienze concrete della nostra vita non è sufficiente a spiegare l'emergere della nostra individualità. Esisterebbe al contrario, di fatto, una tendenza autonoma verso il proprio sviluppo psicologico. Si noti così che, nella frase citata, Jung afferma che il Sé si realizza indipendentemente da tutte le opinioni ed aspettative conscie. Questo dato fondamentale, secondo Jung sarebbe empiricamente dimostrabile: lo studio dei sogni e la introspezione rivelerebbero infatti delle immagini numinose che in

qualche modo prefigurerebbero future tappe intermedie del nostro sviluppo psichico. In questo stesso senso i mandala, simbolo del Sé, sarebbero, come una volta egli si esprime, immagini di mèta di questo stesso sviluppo.

Jung evidentemente conosceva la nozione freudiana di lo Ideale, ma, per quanto io conosca, non ha mai affrontato il tema dei rapporti fra Sé e lo-Ideale. Infatti l'unica obiezione valida che si potrebbe muovere a Jung è quella di aver confuso tra Sé e lo-Ideale: di aver cioè ritenuto come immagini di i mèta immagini di sé legate invece al narcisismo infantile. Su un piano clinico l'errore è possibile e anzi è forse il tipico errore junghiano, ma direi che molto dell'esperienza analitica dimostra invece la utilità pratica e la veridicità concettuale di questo modo di pensare: è infatti solo quando l'uomo ha trovato le « sue » soluzioni ai problemi della vita che si compie il processo di guarigione.

Può essere necessario un ritorno alle origini del narcisismo infantile proprio nella prospettiva di ritrovare le proprie più nascoste qualità vitali ma è solo quando, nelle forme di vita che abbiamo coscientemente scelto e cercato di realizzare, si rispecchiano le caratteristiche costituzionali del nostro essere che un processo viene in qualche modo compiuto. Le possibilità di autoinganno non si esauriscono naturalmente mai a questi livelli così profondi ma il compito più difficile dell'uomo sta nella realizzazione cosciente del proprio fondo costituzionale. Per questo motivo la parola mitobiografia è al contempo tanto affascinante quanto pericolosa. Credo che a questo punto si possa ben vedere come sia possibile una lettura di Jung in chiave non spiritualistica: sia quando Jung si rifiuta di considerare i fenomeni psichici esclusivamente da un punto di vista causale, che quando considera le immagini di mèta come empiricamente dimostrabili, egli non si muove affatto su un piano ideologico; constata dei fatti che, metodologicamente dichiara irriducibili ad una qualsiasi definitiva spiegazione scientifica e tenta delle ipotesi interpretative.

Si può vedere il problema anche da un altro angolo visuale. Quando, ad es., Jung parla di libido, egli continua a parlare di quella stessa energia psichica di cui ha parlato Freud; ne cambia invece il nome perché si ritiene insoddisfatto della sua denominazione esclusivamente sessuale, in quanto questa sembrerebbe indicare che Freud ha risolto il problema del cosa sia la vita psichica e non del come essa funzioni. Il dire che la vita psichica è attivata da pulsioni sessuali, non implica nessuna conoscenza relativa alla natura di queste. Jung non pretende di aver scoperto un'altra forza, non sostituisce infatti un'ipotesi ad un'altra ipotesi, ma amplia semplicemente la precedente, osserva lati del problema che gli sembravano essere sfuggiti a Freud e constata che l'energia psichica che sta alla base dei fenomeni psichici, tende anche autonomamente ad attivare immagini numinose indicanti possibilità di sviluppo psichico.

Se si può dare per dimostrato che Jung non riteneva affatto il Sé come un concetto appartenente all'ideologia, ma lo considerava come un concetto operativo reso necessario dall'osservazione empirica si può allora procedere verso il tema della psicopatologia esponendo, per quanto concerne il Sé una di quelle caratteristiche antinomie che sono così profondamente inserite nel sistema junghiano.

Nel modo del tutto asistemico di scrivere che lo caratterizza Jung descrive infatti i fenomeni da lui osservati in maniera talvolta apparentemente contraddittoria. D'Agostino e Trevi hanno esaminato e tentato di fondare teoricamente queste apparenti contraddittorie relative al concetto di Sé in un articolo del 1968 (6).

La apparente contraddittorie che interessa per il tema della psicopatologia è rappresentata dal fatto che il Sé viene descritto da Jung sia come archetipo che come forma individuale della psiche.

Qui (Sé come forma individuale) noi siamo di fronte al risultato del potere strutturatore del Selbst (Sé come archetipo), mediato dal simbolo, dunque di

(6) D'Agostino E., Trevi M.,
Struttura e tensione dialettica:
note sulla concezione del
Selbst nella psicologia
dell'individuazione. *Clinica
Psichiatrica*, 4, 31, 1968.

fronte all'individuo costituisce in unità significativa mediante la sua attività produttrice di simboli, di fronte alle " forme " singole che un'esistenza assume attraverso un processo di natura squisitamente simbolica ». È questa accezione del concetto di Sé che interessa particolarmente per sviluppare un discorso coerente nei riguardi della psicopatologia. Occorre sgombrare il campo ancora da un altro possibile equivoco: si potrebbe infatti ritenere che questa forma individuale della psiche sia iscritta nell'individuo al suo nascere e che pertanto quale genotipo che si manifesti nel fenotipo, si realizzi direttamente per via puramente biologica. Tale concezione naturalistica dello sviluppo psichico non corrisponde però al pensiero di Jung che nella sua aderenza alla realtà dei fatti psichici, non poteva misconoscere l'importanza delle categorie della possibilità e della libertà. Si può ancora lasciare la parola a D'Agostino e Trevisi: «Il Selbst tuttavia non può essere pensato come funzione nel senso naturalistico della parola talché il suo attivarsi (al pari delle funzioni biologiche o fisiologiche) sia legato ad uno svolgimento causale e determinato. Così facendo si ricadrebbe nel naturalismo psicologico da cui la psicologia moderna, intesa come antropologia generale, si va faticosamente liberando.

Il Selbst è legato alla categoria fondamentale dell'esistenza, alla categoria della possibilità. Come non ci si individua per una necessità biologica di sviluppo, ma il processo di individuazione è radicalmente fondato sulle categorie squisitamente proprie dell'esistenza umana, quelle della possibilità e quelle del rischio, così anche l'attivazione del Selbst è fondata sulle possibilità, noni sulle necessità e può anzi essere concepita come la possibilità trascendentale, quella che rende autentica ogni altra scelta e quindi il fondamento di ogni libertà ». È a mio avviso, questo particolare aspetto della teoria junghiana che permette di fondare un modo originale di considerare i fenomeni psicopatologici. Considerare cioè che l'uomo realizzi nel corso della sua vita una particolare forma della sua psiche individuale, apre

infatti diverse ed interessanti prospettive: innanzi tutto, rifiutandosi di considerare un qualsiasi fenomeno psicologico come interamente spiegato da una serie di precisi fattori (punto di vista causalistico e da un punto di vista finalistico), il sistema di Jung resta aperto all'individuo e metodologicamente non si chiude a tutti gli apporti che possono provenire dalla realtà. Che poi Jung privilegi praticamente fra gli altri o l'impostazione energetica (v. teoria della libido) o il punto di vista finalistico, questo non sembra influire molto sulla continua correttezza metodologica cui egli sempre si richiama.

Ed è forse questa estrema correttezza metodologica che gli permette, attraverso una intuitiva messa fra parentesi delle conoscenze acquisite, un così profondo contatto con i fenomeni simbolici.

Il considerare come centro del problema l'individuo nel costituirsi come forma individuale e rifiutarsi di ridurre lo sviluppo dell'uomo ad un qualsiasi schema porta come prima conseguenza ad una considerazione del fenomeno psicopatologico diversa da quella della psicopatologia tradizionale e simile invece a quella fenomenologica. Dando cioè per dimostrato che ogni situazione psicopatologica incontrata dallo psichiatra possa essere descritta in termini di una particolare struttura di un soggetto, altro da me, questa stessa struttura viene pertanto a rappresentare, in una prospettiva di sviluppo, l'unica forma possibile che quel soggetto nella sua evoluzione ha potuto raggiungere. Un atteggiamento corretto (e basta enunciarlo per capirne il profondo significato innovatore) è quello di considerare che, al di fuori di ogni significato tradizionale, quel sintomo, quel comportamento, quella particolare maniera di declinarsi del Dasein, possano essere considerati come la realizzazione individuale di quel soggetto. Che questa realizzazione possa o meno essere definitiva, può essere stabilito esclusivamente nel rapporto con quel soggetto:

solo così potrò comprendere se la morale ossessiva di quell'ossessivo che ho davanti rappresenti o meno il punto finale, la realizzazione di quello stesso soggetto. Ogni particolare struttura psichica che lo

psichiatra incontra non esaurisce, il suo significato in quello che lo psichiatra può conoscere attraverso le sue categorie, ma ha il suo senso più profondo nella storia che quel soggetto gli racconta e che gli è sicuramente nuova, proveniente da un individuo, prima a lui sconosciuto. Esempio da questo punto di vista è il saggio di Hillman sul suicidio (7) per riferire il punto centrale del quale, sarà sufficiente citare il seguente brano: « Il suicidio è una delle possibilità umane.

(7) J. Hillman, *Suicidi and the Soul*, Hodder & Stoughton, London, 1964
Trad. it. Astrolabio, Roma 1972.

La morte può essere scelta. Il significato di questa scelta è diverso secondo le circostanze e le persone. Il problema analitico inizia proprio dove terminano reperti e classificazioni. Un analista ha a che fare col significato individuale del suicidio che non risulta dalle classificazioni. Un analista parte dalla premessa che ciascuna morte è ricca di significato e in qualche modo comprensibile al di là delle classificazioni. Egli considera che il comportamento ha un interno ricco di significato e che solo entrando profondamente nel problema, egli sarà capace di comprendere il significato ».

Ma è specialmente nei riguardi della domanda sull'utilità della conoscenza psicopatologica che il concetto di Sé come forma individuale della psiche permette di fare intravedere delle possibilità di risposta. Ricordiamo infatti il problema: se il rapporto col paziente non può essere che così altamente individualizzato, tutto quanto la psicopatologia è andata rivelando, l'enorme massa di dati che la psichiatria classica, la psicoanalisi e le scuole fenomenologiche ed esistenziali sono andate raccogliendo perdono in questo modo valore per chi affronta sostanzialmente problemi di senso interno?

Come si vede siamo tornati al punto di partenza, ma, con quanto abbiamo prima esposto, possiamo ora tentare di fornire una risposta. Assume infatti a questo punto notevole valore l'os-

sensazione di Jung che i fenomeni psichici possono essere anche considerati da un punto di vista finalistico: se infatti, come daseinanalista, di fronte ad una situazione psicopatologica, debbo fermarmi alla considerazione delle categorie modali dell'esistenza, come psicologo empirico nel senso di Jung posso metodologicamente considerare l'altro polo del problema e cioè che la stessa osservazione permette di evidenziare che quella particolare situazione psicopatologica non realizza completamente lo uomo che ho di fronte. Questa osservazione è, si badi bene, del tutto empirica: dal proprio particolare angolo visuale l'analista può ad esempio osservare l'esistenza di una proiezione e l'arricchimento di una personalità conseguente alla sua risoluzione: questo ordine di fatti del tutto empirici, permette di inserire in modo metodologicamente corretto, nello studio della psiche, considerazioni riguardanti l'esistenza di un suo possibile sviluppo. Nello stesso momento cioè in cui devo essere consapevole che tutte le conoscenze relative alla nevrosi ossessiva potrebbero rivelarsi inutili di fronte ad un soggetto ossessivo che individualmente realizza, attraverso la sintomatologia che presenta, la sua personalità/ devo stare anche attento a cogliere tutti quei segni che l'esperienza indica come significanti una possibilità di sviluppo (basta ad es. riscontrare la presenza di una proiezione). In questa direzione, la psicopatologia viene pertanto a fondarsi come scienza delle falsificazioni cui l'individualità dell'uomo, per i più vari motivi può essere soggetta. È solo considerando la possibilità di uno sviluppo individuale della psiche che la psicopatologia può divenire antropologicamente fondata; i sintomi psicopatologici e le malattie psichiatriche possono allora venire considerati come espressione di situazioni psichiche nelle quali un uomo crede o teme di riconoscersi, ma nella cui osservazione può risultare evidente che ne la più intima individualità di quell'uomo ne la sua originale reattività trovano in esse la loro più soddisfacente estrinsecazione.

Quella situazione psichica che lo psichiatra osserva esprime sì la personalità di quell'individuo, ma esiste anche la possibilità di un'espressione più alta e cosciente: le qualità che il persecutore possiede per il perseguitato esprimono certo già proiettivamente le qualità scisse dello stesso perseguitato, ma la fine della scissione ed il ritiro della proiezione determinano un grande ampliamento della personalità di quell'individuo. Dopo il ritiro della proiezione, quel soggetto ha cioè acquistato una maggiore individualità, ha ripreso su di sé le caratteristiche scisse, è divenuto un uomo più cosciente e meno collettivo, si è avvicinato cioè, in modo più adulto, a poter esprimere quella reattività originaria che eventi interni ed esterni gli avevano fatto come dimenticare.

La modificazione di una situazione psicopatologica da una condizione di stazionarietà a quella di un iniziale sviluppo può avvenire tra l'altro, anche dopo che uno psichiatra prescindendo età prime inter-pretazioni si sia comportato verso un paziente in un modo metodologicamente corretto; come spiegare altrimenti gli indubbi successi di alcuni colloqui psichiatrici? Per il fatto stesso che lo psichiatra non cade nell'illusorietà del mondo del suo paziente, sa che il persecutore è solo una parte scissa del perseguitato e tratta di conseguenza globalmente il suo mondo (lui più le parti scisse), la situazione interpersonale si modifica sostanzialmente rispetto alle situazioni interpersonali cui il paziente stesso è abituato. Nella accettazione della complessità del suo mondo, il paziente può trovare per la prima volta nella sua vita la sicurezza di una relazione profondamente emotiva. E spesso è solo l'avvertimento di una possibilità di comprensione da parte di un altro che determina l'inizio di uno sviluppo. L'incontro collo psichiatra consente cioè di trovare quella più elementare risposta umana che spesso è mancata e la sola presenza di una risposta o di un tentativo di risposta può portare il paziente verso lo sviluppo della propria individualità. Questa consta-

tazione mi appare di un certo interesse teorico in quanto, evidenziando su un piano pratico, i frutti di una correttezza metodologica, permette di autenticare in qualche modo l'esattezza delle posizioni teoriche che tengono in particolar conto il problema dello sviluppo dell'individuo.

Concludendo, si può pertanto affermare che, essendo del tutto empirica l'osservazione dello sviluppo dell'individualità e facendo di questa possibilità di sviluppo l'asse dell'impostazione junghiana, la psicopatologia e la psichiatria possano costituirsi su presupposti metodologicamente corretti rispetto a quanto conosciamo della natura dell'uomo e ritenersi pertanto antropologicamente fondate.

Si potrebbe essere tentati di chiudere in questo modo la trattazione del problema psicopatologico da un punto di vista junghiano, ritenendolo esaurito dalle conclusioni relative alla possibilità di costituzione di una psicopatologia antropologicamente fondata a partire dal concetto fondamentale di individuazione. Terminare in questo modo lancerebbe però aperto un interrogativo di notevole importanza e consistente nel chiedersi se il punto di vista junghiano abbia o meno arricchito la conoscenza di tipo obiettivo dei fenomeni psicopatologici. Il contributo di Jung, così essenziale per quanto riguarda i problemi dell'individualità e del senso di questa, ha altrettanto rilievo per quanto concerne la conoscenza dei fenomeni psicopatologici considerati in quanto tali? Apre delle prospettive sul fenomeno psicopatologico da un punto di vista scientifico tradizionale? Nella lettura delle opere di Jung e degli junghiani ho riscontrato che le risposte a questa domanda si raccolgono sostanzialmente intorno a due centri, esemplificativi dei quali possono essere ritenuti due contributi comparsi ambedue nel 1956 sul *Journal of Analytical Psychology*, il primo a

firma di A. Storr ed il secondo di J. W. Perry (8). Come già detto, esaminerò brevemente questi due articoli esclusivamente per il fatto di ritenerli esemplificativi di due posizioni, costantemente rintracciabili nella lettura dei testi junghiani.

La domanda iniziale da cui parte l'articolo di Storr è molto simile a quella posta poco avanti in questo articolo: « Può la psicologia analitica aggiungere qualcosa di nuovo al punto di vista psicoanalitico »? Storr da a questa domanda una risposta positiva articolantesi in due punti, che, concettualmente, vengono dati come del tutto equivalenti, ma che, a mio avviso, necessitano di una ulteriore discussione critica.

Il primo punto è il seguente: la psicologia analitica aggiunge qualche cosa di nuovo alla conoscenza del fenomeno feticismo in quanto dimostra che le caratteristiche percepite nei feticci, rappresentano proiezioni della personalità il cui recupero rappresenta il compito principale dell'analisi. Le nevrosi o, come in questo caso, le perversioni, sono l'occasione di uno sviluppo positivo della personalità.

Questo particolare angolo visuale non mi sembra caratteristico di un punto di vista specificamente junghiano. Nell'articolo si legge: « Feticisti e travestiti sono persone lo sviluppo del cui ego è incompleto. Essi non sono ancora stabilizzati come maschi con esistenza separata e coscienza della propria potenza maschile. Il potere appartiene ancora alla madre fallica ed il loro problema è di strappar via (to wrest) il potere fallico dalla madre e prenderne possesso. Il feticcio è un artificio magico con cui si cerca di raggiungere questo fine e perciò ha un significato positivo. Nel travestitismo il paziente si veste da donna, non perché desidera essere donna. ma perché desidera ottenere il potere fallico che è sentito ancora appartenere alla donna».

Credo che questo argomentare potrebbe essere criticato da un punto di vista freudiano nel seguente modo: certo che il potere fallico appartiene ancora alla madre, certo che quel paziente vive sotto il potere

(8) A. Storr, The psychopathology of Fetishism and Transvestitism, Journal of Analytical Psychology, II, 153, 1956; J. W. Perry, Acute Catatonie Schizophrenia, Journal of Analytical Psychology, 11, 137, 1956. Il saggio di Storr appare in questo numero della Rivista di Psicologia Analitica.

fallico della madre, ma non è detto però che sia proprio quel potere fallico di cui egli deve venire in possesso. Quel potere fallico appartiene infatti al registro dell'immaginario o, per non usare una terminologia lacaniana, del fantasmatico: è infatti solo sul piano fantasmatico che può non esistere la castrazione ed è solo dal riconoscimento dell'appartenenza all'immaginario di questo fantasma che l'lo può evolvere; è solo liberandosi dal fantasma di una madre fallica che, accedendo all'ordine del simbolico, l'uomo può uscire dalla propria nevrosi. Da un punto di vista terapeutico è cioè importante il confronto tra la coscienza di quel paziente ed il fantasma madre fallica, non tanto lo strappare, così, semplicemente, il potere fallico alla madre. Gran parte della teoria psicoanalitica è una teoria dell'interpretazione e degli effetti dell'interpretazione, per cui si potrebbe dire che uno psicoanalista saprebbe fare una teorizzazione assai complessa ed acuta del passaggio dalla fase del potere della madre fallica a quella del potere dell'lo del soggetto e non si accontenterebbe di questo strappare.

Ma se questa frase potrebbe incontrare critiche di questo tipo, non potrebbe essere percepita dallo psicoanalista come estranea al pensiero freudiano. È infatti evidente che se la psicoanalisi freudiana ha centrato il suo interesse per quanto riguarda feticismo e travestitismo, sui meccanismi di difesa e sul timore di castrazione, non per questo può oggi trascurare il fatto che, ad un certo livello, operino in questi casi meccanismi di identificazione proiettiva. Facciamo un esempio: quando, per quanto riguarda il feticismo vero e proprio (non quello omosessuale studiato da Storr), il freudiano esprime la classica opinione: « Il pensiero che esistano esseri umani senza un pene e che io stesso potrei essere uno di loro mi rende impossibile che io mi conceda un'eccitazione sessuale. Ma ora vedo un simbolo del pene in una donna; questo mi aiuta a tenere lontana la paura e così posso permettermi di essere sessualmente eccitato » (9). l'accento è del tutto spostato sui meccanismi di negazione e comunque di difesa.

(9) O. Fenichel. Trattato di psicoanalisi delle ne-

Ma non è difficile proseguire in una direzione che pur rimanendo tipicamente freudiana, permetta di considerare la necessità del ritiro della proiezione: è solo quando il feticista vede l'altro non castrato che può accedere al piacere sessuale; ma non può conoscere la non castrazione dell'altro se non per il fatto che lui stesso ha percepito in sé la possibilità di una non castrazione, l'immagine dell'altro non castrato non è che una proiezione di una sua immagine scomparsa al momento dell'urto colla realtà e della formazione del processo secondario; è nel riconoscimento e nella memorizzazione di questa serie di eventi che l'immagine proiettata cessa di essere così potente e l'energia che vi era depositata torna al soggetto in quanto questo, adulto, può accettare il principio di realtà.

vrosi e delle psicosi,
Astrolabio. Roma, 1951.

Appare cioè chiaramente, da questo esempio, che il recupero di energia dall'immagine proiettata al soggetto non è un punto di vista specifico junghiano, ma è un fenomeno implicito nella teorizzazione freudiana. Il fatto che il discorso sia più frequentemente proposto dagli junghiani che dai freudiani può derivare da moltissime cause, ma non esclude che sia un fenomeno perfettamente inseribile nella visione teorica freudiana. Un'estensione della teoria freudiana copre in effetti il fenomeno descritto.

Il secondo punto in cui si articola la risposta di Storr è il seguente: la psicologia analitica aggiunge qualcosa di nuovo al punto di vista psicoanalitico in quanto sostituisce ad un punto di vista riduttivo, quello teleologico. Questo dato di fatto è chiaramente, anche a mio avviso, nell'accezione discussa nella prima parte del lavoro, al centro del sistema junghiano. Ma occorre fare molta attenzione. Il punto nodale del discorso è il seguente: specifico del discorso junghiano è considerare che quel fenomeno del ritiro della proiezione è inserito nello sviluppo di una individualità, è una delle possibilità esistenziali che sono offerte al soggetto nel cammino verso l'individuazione.

Quindi, non è specifico del discorso junghiano il problema del ritiro delle proiezioni ma il fatto che il

ritiro delle proiezioni è inserito in uno sviluppo dell'individualità. E' questo forse il motivo per cui gli junghiani, più attenti allo sviluppo dei freudiani, hanno colto più di quelli l'importanza del fenomeno. Ma l'osservazione del fenomeno, la sua considerazione ed i tentativi di una sua risoluzione non sono in sé tipici di una impostazione junghiana. Sul piano della conoscenza di questo fenomeno, il punto di vista junghiano non aggiunge nulla al punto di vista freudiano, se non la constatazione che questo stesso fenomeno si inserisce in una storia individuale, il cui fine trascende sempre in qualche modo i fatti che di volta in volta possono essere considerati.

Il secondo modo di rispondere che si può rintracciare nella lettura dei testi junghiani al quesito se il punto di vista junghiano aggiunga qualcosa alla conoscenza dei fenomeni psicopatologici potrebbe essere così sintetizzato: nell'impostazione analitica junghiana il fenomeno psicopatologico viene conosciuto in modo diverso di quanto consenta la visione psicoanalitica, in quanto ne viene colto l'aspetto archetipico. Per esaminare questo punto di vista possiamo prendere in considerazione l'articolo di Perry del 1956, che, come già accennato, può essere considerato esemplare per quanto riguarda questo tipo di risposta.

Nel suo articolo Perry dimostra con chiarezza l'esistenza di notevoli somiglianze tra i contenuti del delirio schizofrenico di una paziente e quelli di alcuni riti di rinnovamento di un'antica religione mesopotamica. Tenendo presente il fine del discorso, possiamo isolare, dalla descrizione del caso, come aspetto particolarmente esemplificativo, il seguente: nel delirio acuto della paziente questa doveva difendersi dai comunisti, avvertiti come pericolosi; nel rito mesopotamico esisteva ad un certo momento la lotta rituale contro nemici esterni. Il nostro problema è di saper cosa aggiunga alla conoscenza del fenomeno psicopatologico delirante la conoscenza del fatto che in un antico rito mesopotamico possa essere ritrovata la stessa tematica del delirio odierno. Oc-

corre fare innanzitutto attenzione alla considerazione che questo delirio può essere perfettamente interpretato da un punto di vista psicoanalitico: in effetti risulta dalla descrizione del caso che molte caratteristiche dei comunisti rappresentano, proiettivamente, importanti aspetti della paziente stessa. Il fenomeno parrebbe pertanto perfettamente comprensibile in termini di psicologia freudiana. Eppure il fatto che lo stesso tema si trovi, ritualizzato in una antica cerimonia religiosa perdura ad esistere: ad una certa civiltà è stato necessario ritualizzare il pericolo rappresentato da un nemico esterno e la lotta contro di lui. In certe condizioni, non patologiche, sono pertanto possibili dei temi che si riscontrano poi anche a livello patologico; a determinati livelli di civiltà compaiono normalmente dei fenomeni sovrapposti ad altri che compaiono in soggetti malati.

È del resto noto che fu da fenomeni di questo tipo che Jung fu spinto a considerare l'importanza dell'inconscio collettivo: basti pensare infatti alla famosa osservazione del paziente di un ospedale psichiatrico che parlò a Jung di un'immagine solare che Jung stesso trovò più tardi riferita in un manoscritto orientale che quel paziente non aveva potuto conoscere.

Questo dato di fatto appare acquisito: il modo umano di reazione inconscia è simile in diverse situazioni; quando il nostro attuale livello di coscienza incontra delle difficoltà a mantenersi valido (ad es. precoci cattive relazioni interpersonali) possono comparire delle reazioni e dei contenuti inconsci tipici di determinati livelli di sviluppo della coscienza non solo infantile ma anche di determinate civiltà. Le soluzioni che l'inconscio propone possono essere cioè patologiche, ma rappresentano anche, in altre circostanze, una soluzione esistenziale di certi problemi ad altri livelli di sviluppo individuale e collettivo. Per tornare all'esempio citato, la comparsa del fenomeno esistenza di nemici esterni compare sia, ad un livello di civiltà, all'interno di un rito religioso,

sia, ad un livello patologico, all'interno di una situazione delirante.

È del tutto evidente come, in questo modo, il significato di un sintomo psicopatologico venga molto allargato: la conoscenza che ad un certo momento dello sviluppo dell'uomo compaiano dei fenomeni analoghi a quelli riscontrabili nella patologia mentale permette di considerare questi ultimi in una luce diversa da quella cui siamo abituati: i sintomi possono cioè essere considerati alla stregua di soluzioni esistenziali che compaiono in diversi momenti dello sviluppo.

I brevi cenni che Neumann fa alla psicopatologia in «Origini e storia della coscienza» (10) si inseriscono su questa linea concettuale: ad un dato momento nello sviluppo della coscienza compaiono fenomeni tipici riscontrabili a livello di turbe nevrotiche e psicotiche. Leggiamo ad es. un brano di Neumann: «Lasciando lo stadio narcisistico del corpo, l'ego procede verso la fase fallica dove la coscienza del proprio corpo e di sé stessi coincide con una maschilità vigile ed attivamente desiderante. La transizione è segnata da numerosi fenomeni in cui gli stadi intermedi sono accentuati.

Figure androgine ed ermafrodite di dèi e sacerdoti e culti enfasizzanti la originaria bisessualità della grande madre uroborica caratterizzano la transizione dal femminile al maschile.

La perversione sessuale è solo un'espressione morbosa della dominanza di questa fase archetipica ma non è identica a questa, perché dietro queste espressioni morbose ce ne sono altre positive e produttive che operano nell'intero campo della cultura».

Sembra che non possano esistere dubbi interpretativi: il fenomeno psicopatologico viene ad essere ampliato nella sua conoscenza perché ne vengono colti il significato ed il livello di sviluppo non solo all'interno di una storia individuale, ma anche di una storia collettiva: viene ad inserirsi non solo nella storia della vita infantile, ma nella storia dell'uomo

(10) E. Neumann, The origins and history of consciousness, Pantheon Books, New York. 1964.

nei confronti di quella che è la propria natura. È in questo senso che l'inconscio agisce: le soluzioni che dò alla mia vita sono non solo soluzioni nei riguardi di mio padre e di mia madre, ma anche nei riguardi della stessa esistenza umana di fronte alla natura. Basterà fare un cenno per poter intravedere come sia da questo punto di vista che possano essersi infiltrati nella mente di Jung gli interessi verso l'astrologia ed i fenomeni di sincronicità: l'uomo è situato non solo nei confronti della propria famiglia ma anche della società in cui nasce e del mondo naturale in cui viene a trovarsi.

"Studiando la psicopatologia delle fobie ero giunto, nel 1968, alla stessa conclusione: sostenevo infatti che il punto di vista di Jung, consentendo di evidenziare il particolare grado di sviluppo della coscienza dei pazienti fobici in relazione al proprio inconscio, permetteva di allargare la conoscenza del fenomeno psicopatologico in direzioni che la psicoanalisi non aveva esplorato. Mi ero cioè indirizzato verso una dimensione tipicamente neumaniana (11). Oggi, pur non rinnegando tale modo di pensare che, come già detto, appare di notevolissimo interesse, mi pare importante, a questo proposito, una precisazione metodologica improntata a criteri di ordine fenomenologico: l'attenzione al livello di sviluppo della coscienza dall'inconscio potrebbe infatti far nascere l'equivoco di ritenere che il fenomeno psicopatologico consista proprio nell'espressione di un determinato livello di sviluppo della coscienza, sia cioè in sé quel preciso livello. Si potrebbe cioè ritenere di aver centrato la giusta angolazione da cui i fenomeni psicopatologici possono essere considerati. Ma, in questo modo, verremmo meno ad uno dei principi metodologici junghiani: la irriducibilità della vita psichica ad uno qualsiasi dei metodi di esame che oggi possiamo utilizzare. Ogni scoperta relativa alla vita psichica non può contraddire uno dei dati fondamentali della ricerca fenomenologica, e, sia pure esprimendosi in altri termini, junghiana: ogni significato che a sua volta è significativo di una altro livello. Nessun signifi-

(11) G. Maffei, Le fobie: analisi delle principali teorie psicoanalitiche e fenomenologiche, *Neopsichiatria*. 34, 105, 1968.

cante si identifica col significato. Il mio essere è l'ultimo significato, eliso dalla catena dei significanti, ma è al di là di ogni possibile definizione. Porre particolare attenzione a questo aspetto della teoria junghiana, mi sembra di notevole interesse: il punto di vista neumaniano, considerato al di fuori di queste considerazioni metodologiche, rischierebbe infatti di apparire come riducente l'uomo allo sviluppo della propria coscienza quasi come se si potesse ritenere che la vera natura dell'uomo sia prevalentemente rappresentata dal grado di questo sviluppo;

ma, in questo modo rischieremmo di porci nella prospettiva di un nuovo riduttivismo.

L'attenta considerazione dei fondamenti archetipici del fenomeno psicopatologico, al patto di considerare tale prospettiva esclusivamente come una delle possibili angolature di osservazione, può allargare invece notevolmente le nostre conoscenze.

Sono cioè solo il mantenimento di questo rifiuto ad ogni tentativo di codificazione dei problemi dell'uomo e di conseguenza il privilegiamento del punto di vista dell'individuo a costituire il cardine e la novità del sistema junghiano ed è solo dalla loro attenta considerazione che questo stesso sistema junghiano può non sterilirsi e mantenersi aperto agli apporti della realtà e quindi alla possibilità di nuove ricerche ed approfondimenti.

Potrei riprendere a questo punto e per concludere, il discorso iniziale: non è affatto inutile conoscere la psicopatologia e la psichiatria se si ammette che la loro conoscenza possa essere utilizzata per gli uomini che, come psicoterapeuti, abbiamo di fronte. Ciò che ci permette di mantenerci disponibili è proprio l'apertura a quanto la realtà e la conoscenza della realtà ci offrono nel loro continuo rinnovarsi ed è solo da questo punto di vista che possiamo fronteggiare l'invidia primaria. È cioè solo nella accettazione della conoscenza che, come psicoterapeuti, possiamo rimanere attenti alla alterità dell'altro e non chiuderci stabilmente in un sistema ideologico o religioso.

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 Burgholzi 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 [^] 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 attribuì 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 objet 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), Qrohmann 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. Ziiiboorg, (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 « mora! 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 insanie» 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 affibbate 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 morì a 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-

(19) Bonaventura, *De perfectione vitae ad sorores*, 6.

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 psiche⁷ 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 pro-mets, 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 par-vient 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 butte 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 i 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 « lo ». 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 né l'unica né l'inevitabile via verso l'inconscio collettivo. Non si doveva essere necessariamente nevrotici per sognare né 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 appare 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 dà 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: — « parlamene » —, 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 cadde, 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, Insearch, 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. E' 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. E' 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.

La Psicopatologia del feticismo e del travestitismo

Anthony Storr, Londra

Introduzione

L'argomento delle perversioni sessuali e delle anomalie, ad eccezione "forse dell'omosessualità, è stato visto finora come un campo nel quale i concetti della psicanalisi freudiana sono applicabili in modo particolare. Gli analisti di altre scuole hanno dato pochi contributi allo studio di queste condizioni; e gli psichiatri che si sono interessati più alla classificazione che al trattamento si sono accontentati di relegare questi casi nel mucchio delle classificazioni delle personalità psicopatiche.

Poiché io credo che i concetti teoretici della psicologia analitica, possano favorire la nostra comprensione di queste condizioni, ho cercato di considerare in questo articolo varie conclusioni provvisorie ricavate dalla mia esperienza con i pazienti. Gran parte dell'articolo si riferisce alle perversioni del feticismo e del travestitismo; ma ci sono anche alcune osservazioni sul sadismo, sul masochismo e sull'omosessualità maschile.

Possiamo trovare la spiegazione psicanalitica delle perversioni del feticismo e del travestitismo negli

articoli di Freud, di Fenichel e di Gillespie. La psicologia analitica, può aggiungere qualcosa al punto di vista psicanalitico?

Una delle più preziose intuizioni che Jung ci ha dato è che i sintomi, per quanto bizzarri e sgradevoli possano apparire, hanno un valore positivo per lo sviluppo della personalità. Se questo concetto è applicato allo studio delle perversioni sessuali, si può dimostrare, penso, che questi disturbi rappresentano uno sforzo verso la normalità, piuttosto che un volo per allontanarsene. Inoltre, possiamo anche scoprire in queste perversioni il segno della funzione com-pensatrice dell'inconscio, che è un concetto così importante nella psicologia analitica, ed è invece trascurato dalla psicanalisi.

La psicanalisi si occupa soprattutto di scoprire la genesi dei sintomi; la psicologia analitica si occupa delle loro future implicazioni. Io spero di mostrare che il punto di vista teleologico può aggiungere qualcosa a quello riduttivo.

Lo spazio mi impedisce una rassegna esauriente della letteratura psicanalitica sul feticismo e il travestitismo; ma, sebbene gli scrittori posteriori insistano di più sugli impulsi sadici del perverso, rimane immutato l'assunto originale di Freud che questi disturbi sono legati moltissimo all'ansietà della castrazione. Freud descrive un bambino che aveva già imparato a stimare molto il suo pene, attraverso l'esperienza della masturbazione infantile, ma che viveva nella paura di perderlo per il fatto che i genitori disapprovavano la sua attività sessuale. La sua paura aumentava enormemente, se gli accadeva di vedere i genitali femminili. Le donne erano, per lui, esseri che avevano avuto il loro pene rimosso; egli temeva che accadesse anche a lui. Non voleva assolutamente provare di nuovo questo shock; perciò fantasticava che le donne, dopo tutto, possedessero il pene. Così il pene femminile diveniva il feticcio.

Gillespie (1) (1956) dice di lui in un suo recente articolo su (1) W. H. Gillespie (1956) « La teoria generale della Perversione Sessuale» (p. 4): «The General Theory of Sexual Perversion », Int J. Psycho-Anal., 37, 1. «Fin dall'analisi del piccolo Hans, Freud mise l'accento, sulla coincidenza, decisiva per

il bambino, di una minaccia di castrazione esterna per la masturbazione, con l'osservazione dei genitali femminili, poiché questa porta il bambino alla conclusione che la castrazione gli può, realmente accadere. Ora, quasi nessuno potrebbe negare che tali esperienze possano avere un'importanza determinante e **possano portare a livello conscio la paura** ma, la spiegazione completa di un'ansietà così **soffocante e di così vasta portata**, sfugge alla teoria di Freud che sembra dipendere troppo dai fattori accidentali ed esterni, troppo poco da quelli endopsichici ».

La mia esperienza, nel trattamento dei perversi, mi porta ad essere nettamente d'accordo con questa affermazione. Le perversioni sono i segni esteriori e visibili di un disturbo di vasta portata nella struttura endopsichica; ed i fattori esterni, come l'esperienza di vedere i genitali femminili, sono di solito importanti solo in quanto riflettono la situazione endopsichica.

Impotenza e castrazione

Uno degli aspetti singolari del comportamento di persone che soffrono di deviazioni sessuali del tipo in discussione è questo, che essi possono sentirsi forti, o completamente forti, solo in certe specifiche condizioni. Il feticista ha bisogno del suo feticcio, il travestito del suo vestito del sesso opposto, prima di poter provare la sensazione soggettiva della piena potenza maschile: ed essi sono parzialmente o completamente impotenti, se non sono presenti queste speciali condizioni. Ne deriva che tali persone sentono, consciamente o inconsciamente, di essere meno virili dei loro compagni. È mia convinzione che la circostanza essenziale di questi disturbi non è tanto la paura della castrazione come sensazione di essere castrato; e si è scoperto che questa sensazione di avere poca virilità va molto al di là della difficoltà specifica di compiere l'atto sessuale.

I pazienti che presentano tali forme di perversione, spesso sono stati incapaci di competere a scuola con gli altri ragazzi; possono raramente difendersi

se attaccati, e raramente attaccare gli altri; sono modesti esecutori nei giochi; raramente raggiungono delle posizioni di autorità nei primi anni; e spesso non tengono fede alle loro promesse intellettuali. Essi, perciò, sia consciamente che no, si sentono in molti aspetti inadeguati nei confronti degli altri uomini; e ciò è espresso in senso metaforico come castrazione, o come la condizione di non possedere

I più caratteristici attributi maschili, cioè il pene. È chiaro che questi pazienti, di solito, hanno una gran quantità di aggressività repressa; una caratteristica che è pienamente riconosciuta dagli autori psicanalitici. In molti casi di feticismo l'elemento sadico è ovvio. Le fantasie pervertite spesso contengono gli elementi aggressivi che non riescono ad emergere nella vita reale in rapporto con le donne. Qui è particolarmente ovvia la funzione compensatrice dell'inconscio. Le fantasie contengono proprio quegli elementi che mancano nel comportamento conscio; e quanto più questi pazienti sono miti e incapaci nei loro comportamenti quotidiani in rapporto con gli altri, tanto più violente è probabile che siano le loro fantasie sessuali.

tuttavia, il punto che desidero sottolineare è che questi pazienti, non sono tanto impauriti dalla castrazione quanto convinti di essere castrati. Due esempi clinici possono servire ad illustrare questo punto.

1. Un paziente omosessuale di 40 anni venne a visitarmi, perché era afflitto da una perversione sado-masochista. Nel corso del trattamento egli sognò di non avere genitali e che stava per lasciare la sua stanza per cercarli, ma la sua ricerca era ostacolata da un altro uomo, che stava sulla soglia della porta con una spada in mano.

Il paziente faceva realmente l'amore con un altro uomo che appariva nel sogno e gli attribuiva tutte le qualità maschili. Sentiva di valere molto poco rispetto a quest'uomo che ammirava tanto, e proiettava su di lui tutte le qualità maschili che non era riuscito a sviluppare. È chiaramente dimostrato il contrasto tra la sensazione che il paziente aveva di sé stesso come castrato, e il suo considerare l'altro uomo come

colui che possiede la forza maschile sotto la forma di una spada. Il sogno illustra anche come la sua proiezione sull'altro uomo impedisca il suo sviluppo: finché continuerà a sentire che non ha niente e che l'altro uomo ha tutto, non potrà superare l'« impasse ».

2. Il secondo esempio riguarda un uomo di 28 anni, anche lui omosessuale; questi ricordava un sogno ricorrente dell'infanzia, probabilmente prima dei 9 anni. «Stavo nella camera da bagno, circondato da un intero gruppo di uomini grossi. Avvicinandomi ad ognuno, tagliavo loro il pene e lo gettavo in un bacile ».

Emerge qui nuovamente il contrasto tra la piccolezza del paziente e la grandezza degli uomini. Ma in questo esempio, il paziente non si accontenta di restare passivo; fa dei passi attivi per impossessarsi del potere fallico che vuole. Il tema del sogno mi sembra analogo alla pratica dei primitivi, che uccidono gli animali forti e rimuovono i loro genitali, credendo che così acquisteranno il potere fallico dell'animale.

La sensazione soggettiva di essere inadeguato come uomo, per es. castrato, può essere presente perfino se il paziente può compiere l'atto sessuale apparentemente con piena soddisfazione. Il caso seguente ' illustra questo punto.

3. Un uomo di 28 anni mi consultò per un sintomo singolare: aveva un interesse insopprimibile per il pene circonciso. Sentiva la costrizione di guardare libri medici, per leggere che cosa avrebbe potuto fare riguardo all'operazione della circoncisione e tendeva a meditare sul pene degli altri uomini.

Questo paziente era completamente potente con le donne e aveva avuto parecchi rapporti, era stato attratto dal matrimonio e non aveva mai avuto la minima difficoltà sessuale. Non aveva alcuna particolare inclinazione sessuale, per lo meno a livello conscio. Non era stato circonciso nell'infanzia, e aveva creduto sin dai primi anni che gli uomini che avevano avuto l'operazione fossero più forti, più energici e più virili di lui. Quando aveva 7 anni, si era nascosto

dietro alcuni cespugli nel giardino, per urinare in compagnia di suo fratello e di un altro bambino. Essi naturalmente confrontarono molto il loro pene, come fanno comunemente i bambini. (Negli anni successivi questi stessi bambini paragonano le bilance da banco, le automobili, i lavori e le altre insegne della conquista maschile — ma l'idea profonda è la stessa). In questa occasione, il bambino che era andato a trovarlo disse al mio paziente che il suo pene (del paziente) gli piaceva meno di quello del fratello (il fratello, a differenza del paziente, era stato circonciso). Successivamente si sviluppò l'interesse insopprimibile per la circoncisione; egli, da adulto, giunse perfino ad eseguire l'operazione su sé stesso, sperando in questo modo di porsi in condizioni di parità con gli altri uomini. Ma questo tentativo di considerare in modo concreto e pratico una condizione psicologica e simbolica, era certamente un fallimento; e pur essendo egli stesso circonciso, il suo interesse insopprimibile per la circoncisione rimase invariato.

Ho già sottolineato il fatto che questo paziente a livello conscio era sessualmente normale e completamente potente con le donne. Prima che la sua vita eterosessuale si fosse stabilizzata, si era masturbato mentre guardava quadri di peni circoncisi: ma dall'inizio della terapia, questa tendenza era scomparsa ed il sintomo era relativamente di poca importanza per lui. È ovvio che certi psicanalisti direbbero immediatamente che quest'uomo era inconsciamente un omosessuale; e questo può essere vero nel senso ampio in cui gli analisti freudiani usano il termine; ma tutto ciò non era evidenziato dalla sua attrazione per gli uomini o per i ragazzi. Il suo senso di inferiorità in confronto agli altri uomini e la sua intensa competitività abbondantemente inconscia, erano sintomi ben più importanti.

L'importanza di questo caso può non essere immediatamente evidente per il tema principale di questo articolo: ma voglio sottolineare che non credo sia possibile capire le perversioni sessuali da un solo punto di vista. Nei casi da me esaminati la

psicopatologia è stata tanto una questione di una lotta per la potenza, quanto di colpa e repressione sessuale. Il fondamentale tema archetipico è il senso di castrazione o la mancanza di virilità da parte del paziente; il sintomo rappresenta un tentativo di trasferire la potenza virile da una persona che ne viene considerata in possesso, al paziente che se ne considera privo. È una convenzione della nostra civiltà occidentale, che gli uomini debbano raggiungere qualcosa, e debbono avere un gran successo nel mondo; e, per quanto un uomo possa essere potente sul piano sessuale, può sentirsi ancora incapace se non ha raggiunto qualunque cosa di cui egli possa essere capace, secondo i criteri del successo mondano. Questo paziente, in particolare, aveva frequentato scuola e università con sicurezza e serenità ed era arrivato ad un lavoro sicuro e tranquillo in una ditta commerciale affermata di agenti di cambio, dove riceveva un buon salario ed aveva molto poco da fare. Sarebbe stato possibile farsi l'idea che questo era tutto quello di cui era capace, se non ci fosse stato il suo sintomo. Il disagio nevrotico attirò l'attenzione sul fatto che si sentiva inferiore agli altri uomini: ciò faceva pensare che aveva delle potenzialità interne che non si erano espresse adeguatamente. Questa idea era confermata dalla sua rivelazione che egli aveva fantasticato nel passato di fare grandi cose, ma, a causa della sua esistenza attuale troppo tranquilla, non aveva fatto nessun grande sforzo per realizzare le sue fantasie. Egli era in realtà straordinariamente intelligente; ma non era mai stato capace di utilizzare il suo talento, poiché non vi credeva. Questo potrebbe essere attribuito in parte al fatto che suo padre non gli aveva mostrato mai nessuna particolare attenzione; ed egli aveva cominciato a sentire in tenera età che comunque contava molto poco agli occhi degli uomini. Non esisteva affatto una simile convinzione nel caso delle donne, con le quali aveva molto successo: e questo l'attribuisco al fatto che il suo primo rapporto con sua madre fu più o meno soddisfacente.

Feticismo omosessuale

In questo caso il pene circonciso era considerato come un feticcio. Generalmente non è riconosciuta l'esistenza di feticci omosessuali. Il feticismo è abitualmente descritto solo in termini eterosessuali. Ciononostante Strauss e Walker (2) descrivono due casi nel loro libro sui « Disordini sessuali nel maschio »:

ed essi fanno la seguente interessante osservazione con la quale sono pienamente d'accordo (p. 184):

« È assai probabile che molti casi di omosessualità si potrebbero interpretare come " feticismo fallico " ». Se ho ragione di pensare che gli aspetti caratteristici dei pazienti che soffrono di perversioni è il loro sentirsi castrati o privi di potenza virile, allora ci si aspetterebbe teoricamente che parte della loro energia volta alla realizzazione di sé si sarebbe preoccupata di trovare la propria virilità di cui si sentono privi. Se le persone si sentono prive di una qualità che è presente in loro, ma a livello inconscio, sono attratte da persone che mostrano proprio questa qualità. Credo che questo valga anche per l'attrazione eterosessuale; ma è ovvio soprattutto in molti casi di omosessualità. Il tipo di omosessuale raffinato, delicato, di solito è attratto molto fortemente da un maschio forte, aggressivo, muscoloso, spesso appartenente ad una classe sociale più bassa della propria. Marcel Proust (3), che dalla sua esperienza personale sapeva moltissimo sull'omosessualità, descrive gli omosessuali come « amanti a cui si chiude quasi la possibilità di un amore, la cui speranza da loro la forza di sopportare tanti rischi e tante solitudini. giacché, per l'appunto, essi sono innamorati di un uomo che non avrà nulla di femminile, d'un uomo che non sarà invertito e che, per conseguenza, non li potrà amare; cosicché il loro desiderio sarebbe per sempre insaziabile, se il denaro non concedesse loro veri uomini e se l'immaginazione non finisse per far loro credere veri uomini gl'invertiti ai quali essi si sono prostituiti ».

È spesso un tragico destino per gli omosessuali di essere così attratti da persone con le quali è impro-

(2) K. Walker and E. B. Strauss (1948). *Sexual disorders in the Male*. London. Hamish Hamilton.

(3) Marcel Proust, *Sodo ma e Gomorra*. Einaudi Editore, Torino 1955. pag. 20.

babile che essi riescano a stabilire un rapporto. Questo tipo di omosessuale o realmente un essere spinto a cercare con una proiezione ciò di cui egli stesso si sente privo. Egli attribuisce al suo oggetto amato tutte le qualità virili che sono in lui stesso inconscie;

solo quando diviene capace di ritirare questa proiezione e di realizzare la propria virilità, l'attrazione cessa di esercitare un potere coercitivo su di lui. Allo stesso modo, un uomo che ha completato il suo sviluppo maschile e che si trova davanti al problema dell'anima, può imparare a ritirare questa proiezione dalle donne e a raggiungere una nuova integrazione. L'elemento coercitivo dell'innamoramento allora scomparirà e sarà sostituito da una accresciuta capacità conscia di rapporto.

Ho citato un caso in cui il pene stesso era considerato come un feticcio. Propongo un altro esempio in cui i capelli, un feticcio molto comune, avevano lo stesso significato per il paziente.

4. Un giovane dai capelli neri mi consultò per un problema di omosessualità. Uno degli aspetti principali che lo attraeva negli altri uomini erano i capelli biondi. Gli sembrava che gli uomini dai capelli biondi possedessero tutte le qualità di virile sicurezza di sé e di potenza, di cui si sentiva privo; e aveva spesso fantasticato di tingersi i capelli biondi nella speranza di emularli. Questo caso mi sembra esattamente parallelo a quello dell'uomo che era attratto dai peni circoncisi. Tutti e due i pazienti sono attratti da un solo aspetto di un'altra persona, che sembra compendiare e rappresentare la loro idea di virilità. Tutte e due scelgono caratteristiche delle altre persone che sono l'opposto di quelle che essi stessi posseggono ed entrambi cercano di imitare le persone dalle quali sono attratte, in un caso facendosi un'operazione, nell'altro fantasticando di tingersi i capelli.

5. Un altro omosessuale ammise che fin dai primissimi anni aveva avuto un interesse insopprimibile per i calzoncini di fustagno. Egli si ricordava di essersi eccitato sessualmente, vedendo un uomo che portava questi vestiti quando aveva 5 anni. Più tardi iniziò

a far collezione di calzoni di fustagno. Quando li indossava, sentiva un aumento di tensione sessuale e allora si masturbava o si rifugiava in un bagno pubblico per trovare un giovane col quale potesse avere rapporti sessuali. Era eccessivamente immaturo, un ragazzo troppo vincolato alla madre, e che era stato sempre educato a vestire con eleganza: i calzoni di fustagno sarebbero stati considerati volgari da sua madre e, sebbene comunemente si creda che i calzoni di fustagno siano effeminati, in questo particolare esempio essi avevano il significato di vestiti che erano indossati da uomini che erano più virili di lui.

In questi casi il feticcio rappresenta un mezzo col quale il paziente può identificarsi con qualcuno più virile. Questi sono speciali esempi di quello che è stato chiamato « amore di principiante », e sono analoghi alle normali attrazioni degli adolescenti verso gli uomini più vecchi che sono sentiti come ragazzi molto più sviluppati. Queste attrazioni hanno un valore positivo, educativo: un fatto che era riconosciuto anche dai Greci, per i quali serviva a suscitare nell'adolescente sentimenti virili che potevano altrimenti restare inconsci e perciò solo potenziali. Analogamente i feticci omosessuali hanno un valore positivo per lo sviluppo della personalità (ciò tuttavia non è messo in risalto in modo chiaro negli altri studi psicopatologici). È molto importante nel trattamento che il terapeuta accetti e dia valore al feticcio; perciò è solo quando il paziente stesso può accettarlo che il suo sviluppo può procedere fino ad un punto in cui non ne ha più bisogno. Tutti questi casi mostrano la funzione compensatrice dell'inconscio, una teoria sostenuta da Jung: in questi esempi ciò che manca nel paziente a livello conscio, certi aspetti di virilità, si possono trovare nell'inconscio; e ciò che è inconscio nel paziente si può trovare nella proiezione che questi fa sulle altre persone o su aspetti parziali delle persone. Nei casi di omosessualità discussi. l'oggetto feticcio rappresenta chiaramente il pene. Le maggiori autorità, con l'eccezione di Strauss e Walker. non riconoscono l'esistenza del feticismo

omosessuale: essi limitano la loro discussione dei casi a quelli in cui il feticcio dal quale il paziente è attratto si associa alla femminilità; ad es. gli indumenti intimi o i gioielli femminili.

Feticismo eterosessuale

(4) J. A. Hadfield (1950), *Psychology and Mental Health*. London, Allen & Unwin. p. 376.

(5) O. Fenichel, *Trattato di Psicoanalisi*. Astrolabio, Roma 1951. O. Fenichel (1953). *The Collected Papers of Otto Fenichel*, First Series. New York, Norton. 8. Freud (1927), *Fetishism*, *Collected Papers*, 5. London, Hogarth Press, 1950.

La psicopatologia del tipo eterosessuale di feticismo è controversa. Hadfield (4), per esempio, dice: «In tutti i casi di feticismo che noi abbiamo analizzato l'oggetto feticistico cerca di essere un sostituto del seno: perché il seno è il primo oggetto amato dal bambino, prima che la madre stessa diventi tale». Freud e Fenichel (5), d'altra parte, sono molto categorici nella loro idea che il feticcio rappresenta un pene femminile (materno). La mia idea è che il feticcio è un oggetto magico che ha un significato sia fallico che materno. Se ho ragione nel pensare che il feticista sente di essere castrato, allora si potrebbe dire che egli si è identificato con una donna. Solo la rinuncia al fallo può consentire questa identificazione. Ma l'attività sessuale è impossibile senza il fallo, e così nasce il problema per il feticista di come poter mantenere la sua identificazione femminile e contemporaneamente impegnarsi nell'attività fallica. Questa diventa possibile se la donna mostra di essere fallica; ciò spiega la necessità che il feticcio sia presente prima che il paziente possa essere attivo sessualmente. Nel caso del travestito l'identificazione con la donna fallica ha comportato un passo ulteriore.

Il duplice significato del feticcio è messo in luce dal caso seguente.

6. Un giovane venne a trovarmi a causa di una totale incapacità a conservare un lavoro o a superare un esame. In precedenza era stato diagnosticato schizofrenico e, pur non essendo apertamente psicotico, certamente mostrava molti sintomi di un tipo efebrenico.

Egli presentava il seguente feticismo. Aveva un'attrazione insopprimibile verso i ragazzi zoppi e soprattutto verso quelli che portavano ferri di sostegno

sulle gambe. Egli stesso desiderava portare i ferri ed ebbe un'erezione quando se ne mise uno fatto in casa. Di solito leggeva tutto ciò che poteva procurarsi sulle case e gli ospedali per persone zoppe, e sapeva molte cose sulla poliomielite e sulle sue conseguenze. Se aveva la fortuna di vedere per la strada uno zoppo, lo seguiva per miglia.

L'origine di questo sintomo era particolarmente interessante. Quando il paziente andò per la prima volta a scuola, uno dei suoi compagni era un ragazzo zoppo che portava un ferro sulla gamba. Questo ragazzo era accompagnato ogni giorno a scuola dalla madre in automobile e riceveva un'attenzione speciale come se fosse incapace di camminare. Il mio paziente invidiava molto ciò; poiché il rapporto con sua madre era cattivo, desiderava ardentemente avere l'amore e l'attenzione straordinari che il ragazzo zoppo riceveva. Il ferro per la gamba divenne per lui qualcosa dal duplice significato. Da una parte, esso rappresentava la potenza virile, proprio come nei casi riportati prima; dall'altra aveva il significato di un dono della madre che dava sostegno e aggiungeva forza. Desiderava essere passivo e indifeso, perché voleva ottenere l'affetto materno; nello stesso tempo desiderava essere virile e attivo, desiderio che si esprimeva nella sua passione per il gioco del calcio. Quando si identificò con il ragazzo zoppo portando alla gamba il ferro fatto in casa, otteneva a livello fantastico l'affetto materno; e poteva perciò sentirsi più tranquillo e sicuro di sé come uomo e di conseguenza avrebbe potuto provare la propria sessualità.

Mi sembra che probabilmente questo caso getti una luce sulle opposte idee degli psicopatologi. Ho già ricordato che alcuni autori affermano che il feticcio ha un significato fallico; altri che esso rappresenta il seno. In certi casi comunque è probabile che rappresenti entrambi nello stesso tempo. Tutti questi pazienti sono uomini insicuri della propria potenza virile. Si potrebbe ammettere che sono necessario due cose per lo sviluppo normale di un bambino maschio:

innanzitutto una madre che gli dia l'affetto e la sicu-

rezza di cui ogni bambino ha bisogno; poi un padre col quale possa più tardi identificarsi. Una o tutte e due queste cose necessario, possono mancare: e può essere che, nei casi del feticismo, il feticcio indichi quale di queste due modalità è stata maggiormente assente.

È chiaro che l'elemento materno, o il seno, è il più determinante in certi casi di feticismo eterosessuale.

7. Un uomo venne ad un reparto di malati esterni con questo disturbo: aveva un'attrazione insopprimibile verso i gioielli femminili, soprattutto i braccialetti. Aveva avuto una madre perversa che lo aveva trascurato, e do bambino era spesso andato a letto sentendosi misero e infelice. Una volta però scopri che, portandosi a letto un braccialetto della madre, si sentiva più sereno; e ne rubò uno dalla toeletta che portò per degli anni. L'aspetto di conforto e di aiuto materno del feticcio appare molto chiaramente in questo caso. Egli desiderava che le sue ragazze portassero braccialetti, poiché si sentiva così insicuro di sé come uomo. da desiderare che ogni donna mostrasse un segno di essere una madre così come una potenziale padrona di casa.

Nel quinto libro dell'Odissea si racconta che Odisseo costruì una zattera e salpò dall'isola di Calipso; Poseidone lo vide e scatenò una tempesta che quasi lo sopraffaceva. Ma Ino, la figlia di Cadmo, andò in suo aiuto, e gli disse di lasciare i vestiti che gli aveva dato Calipso e di prendere in cambio il suo velo. « E tieni, questo velo sotto il petto distendi, immortale: non avrai più timore di soffrire o morire. Appena avrai toccato con le mani la terra, scioglilo e scaglialo ancora nel livido mare, molto lontano da terra, ma tu voltati indietro» (6).

Quando Odisseo finalmente raggiunge la terra incolume, fa come gli è stato detto e lancia il velo nell'acqua. Ha ricevuto l'aiuto femminile del quale aveva bisogno nell'estremo pericolo; ma, una volta superato il rischio, non deve portarlo più a lungo, ma deve di nuovo fare affidamento solo su sé stesso. Alcuni feticci hanno il significato del velo di Ino. Essi sembrano rappresentare un meccanismo protettivo

(6) Omero, Odissea, 1. V, v. 340.

magico che salvaguarda l'uomo dal pericolo di essere sopraffatto dall'inconscio; una protezione che è particolarmente necessaria nella situazione potenzialmente pericolosa dei rapporti sessuali. Sembra che ogni volta che un uomo si trova davanti a una situazione pericolosa che richiede di dimostrare tutta la propria forza virile, preferisca avere un simbolo femminile che lo appoggi e lo fortifichi ulteriormente. Quando un cavaliere medievale cercava di dare prova di sé in un torneo, spesso portava in battaglia un pegno della protezione della sua donna, ad esempio un suo guanto: un segno esteriore e visibile del suo amore per lui; e senza alcun dubbio grazie a esso si sentiva molto più fiducioso. Nell'ultima guerra, i piloti degli aerei da caccia di solito portavano con sé calze o reggipetti che avevano avuto dalle loro ragazze. Si potrebbe dedurre che questo è puramente un esempio di vanteria di adolescente; ma hanno bisogno di gloriarsi solamente quelli che sono insicuri di sé.

La madre fallica

È chiaro perciò che il feticcio ha un duplice significato, sia maschile che femminile. È molto interessante l'immagine della donna fallica che si trova in queste condizioni. I simboli maschili sono sempre associati con le figure materne di divinità, specialmente con le figure terrificanti come Ecate, i cui simboli sono la chiave, la frusta, il pugnale e la torcia. Le streghe cavalcano manici di scopa fallici, e le varie figure materne di divinità sono dipinte frequentemente con gli attributi fallici. La donna fallica è una figura archetipica, trovata in varie rappresentazioni in tutto il mondo. L'esistenza di questa figura è un'espressione vivente della verità psicologica che ogni cosa ha origine dalla madre, che è perciò simbolicamente sia maschile che femminile.

I feticisti e i travestiti sono persone che hanno un incompleto sviluppo dell'io. Essi non si sono riconosciuti come maschi con un'esistenza separata e una consapevolezza della propria potenza virile. La

potenza appartiene ancora alla madre fallica e il loro problema è di strappare il potere fallico dalla madre e di prenderne possesso. Il feticcio è un meccanismo magico mediante il quale essi tentano ciò e per questa ragione ha un significato positivo.

Nel travestitismo il paziente indossa vestiti femminili non perché desideri essere una donna, ma perché vuole ottenere quel potere fallico che sente appartenere ancora a una donna.

8. Un uomo di 28 anni aveva questo disturbo: era costretto a mettere i vestiti di sua moglie due volte alla settimana circa. Egli allora si masturbava. Aveva anche, contemporaneamente, dei normali rapporti sessuali con sua moglie, ma sessualmente non era particolarmente attivo. Si sentiva perciò piuttosto riluttante ad avere con lei approcci sessuali con la frequenza che avrebbe voluto. Diceva di provare sensazioni come « protezione e conforto »; si soffermava soprattutto sulle sensazioni tattili suscitate indossando le calze, descritte da lui come « confortanti ». Qui l'elemento materno è ovvio. Nello stesso tempo si sentiva, in abiti femminili, enormemente fiducioso in sé stesso e provava un aumento di potenza virile. Identificandosi con una donna, diventava paradossalmente più uomo.

In questo caso particolare il tema archetipico era messo in risalto dalle circostanze della sua vita personale. Il padre del paziente era un uomo debole, una nullità col quale non avrebbe potuto identificarsi in maniera tale da risvegliare la propria virilità latente. La madre aveva un carattere forte, per cui dominava sempre in casa e « portava i pantaloni ». Era perciò particolarmente adatta a ricevere la proiezione della grande madre con gli attributi fallici: questa proiezione fu poi trasferita alla moglie del paziente.

Un modo per sconfiggere la grande madre è l'identificazione con lei: questo è il metodo che adottano i travestiti. Un altro è quello di aver rapporti con lei. Neumann (7) dice nel libro « Le origini e la storia della Coscienza »: « la seconda conclusione di Jung, il cui significato finora non è stato generalmente accettato in psicologia, dimostra che l'« incesto »

7) E. Neumann (1954). The Origins and History of Consciousness. Trans. F. C. Hull, Bollingen Series 42. London, Rout-

dell'eroe è un incesto rigenerante. La vittoria sulla madre, prendendo frequentemente la forma di una entrata effettiva dentro di lei, cioè l'incesto, causa una rinascita. L'incesto produce una trasformazione della personalità che da solo fa l'eroe dell'umanità».

ledge & Kegan Paul;
New York, Pantheon,
p. 154.

Alcune tribù primitive richiedono all'adolescente di avere un rapporto sessuale con la madre. Riducendola così ad un livello umano, mettendola sullo stesso piano delle altre donne, il ragazzo sconfigge il suo potere su di lui e raggiunge l'indipendenza virile.

9. Un paziente epilettico di grande intelligenza era sia sadico che feticista. Egli voleva legare le donne e batterle; voleva anche mettersi gli impermeabili. Era un individuo estremamente immaturo, che si sentiva sempre inadeguato rispetto agli altri uomini.

La sua prima raccolta di impermeabili risaliva al giorno in cui la madre glielo aveva dato verso i sei anni. Era molto contento e se lo metteva davanti allo specchio senza niente di sotto. Egli allora provava un'erezione ed un'eccitazione sessuale. Ripeteva di tanto in tanto questo procedimento da adulto, prendendo un impermeabile femminile, indossandolo e masturbandosi; ma voleva soprattutto donne che portassero impermeabili e sola così aveva rapporti con loro.

Perciò l'impermeabile nel primo esempio aveva il significato di un dono materno, che si risolveva nel suo «diventare sessuale»: un passaggio di potere fallico da lei a lui. Perché egli in seguito vuole rinunciare a questo e, per così dire, restituirlo di nuovo alla donna? Poiché il suo problema era di sconfiggere la madre, è probabile che volesse rappresentare il tema archetipico della sconfitta materna mediante un rapporto con lei: e questa situazione non potrebbe essere completa senza che la donna mostri di essere una donna fallica, mettendosi un impermeabile.

Questa interpretazione è sorta dai suoi desideri sadici. Tutte le sue fantasie tendevano a provare che

era più forte e più potente della donna. Solo in tal modo avrebbe potuto sconfiggerla.

Il tema archetipico di sconfiggere la madre terribile e prendere così possesso del suo potere fallico è bene illustrato dalla storia di Perseo.

Perseo era il figlio di Danae e Zeus. Il suo ultimo destino era di sconfiggere il padre, prima sotto la forma di Polidette, un re pretendente di Danae, e poi nella persona di Acrisio, suo nonno materno, che aveva da principio perseguitato sua madre rinchiodandola in una torre. Ma prima che Perseo potesse occuparsi della parte paterna e regnare come re, egli doveva occuparsi di quella materna sotto le sembianze della Gorgone. Pallade Atena gli appare in un sogno e gli parla di Medusa. Perseo, allora, va alla corte di Polidette, che (Incalza con le sue sgradite attenzioni su Danae. Polidette ride di Perseo, perché questi non ha nessun dono da dargli, a differenza degli altri giovani che frequentavano la corte. « Tu dici che tuo padre è uno degli Dei. Dov'è questo dono divino, o Perseo? »).

Noi vediamo che Perseo appare sfavorito rispetto agli altri giovani — tutti hanno qualcosa che egli non ha— e potremmo ricordare ciò che suggerivo all'inizio di questo articolo, cioè che la condizione fondamentale nei casi descritti è quella del paziente che si sente privo di qualcosa che gli altri uomini posseggono/

Quando Polidette lo rimprovera, Perseo accetta la sfida e dice: « Il dono degli Dei sarà tuo. Con l'aiuto degli Dei, avrai la testa di Medusa ». Ha deciso di lottare con il drago, ma si rende conto che non può impegnarsi senz'aiuto. Gli appare di nuovo Atena, questa volta accompagnata da Ermete. Perseo riceve da loro o dalla ninfa alla quale essi lo dirigono le seguenti raccomandazioni: primo, una spada con cui tagliare la testa della Gorgone; secondo, una bisaccia in cui metterla, una volta tagliata; terzo, uno scudo sul quale può vedere riflessa Medusa ed evitare così di essere tramutato in pietra guardandola direttamente; quarto; un paio di sandali alati per por-

tarlo rapidamente al sicuro sul mare; e quinto, un elmo che lo rende invisibile.

Come mette in risalto Neumann (8), la via dell'eroe può essere percorsa fino « alla sua conclusione trionfale soltanto con l'aiuto del padre divino, il cui tramite qui è Ermete ». e con l'aiuto di Alena che Neumann assume come rappresentante un nuovo principio spirituale femminile. Ho già sottolineato nei miei esempi clinici che il bambino ha bisogno di ricevere affetto da entrambi i genitori, un contributo maschile e femminile, se deve superare la paura della madre e ottenere la sua piena statura maschile. Perseo ha ottenuto entrambe le armi che egli può usare attivamente, a un livello corrispondente al fallo; ed anche mezzi magici di protezione di sé stesso, lo scudo e l'elmo, che sono paragonabili al velo di Ino e rappresentano il sostegno e la protezione materna.

È mediante il rapporto positivo con i genitori che si supera il pericolo di rimanere troppo a lungo sotto il loro dominio. È ovvio che tutti i doni che Perseo riceve da Ermete e da Atena si possono interpretare a vari livelli: essi sono dei simboli reali e rappresentano la mascolinità e la spiritualità, l'intelletto e il potere della coscienza, così come la base istintiva dello sviluppo maschile.

Perseo parte, sconfigge le Graie che erano legate alle Gorgoni e alla fine taglia la testa di Medusa e la mette nella sua bisaccia. La testa di Medusa è di grande interesse psicologico. Freud (9), in un articolo del 1922, ascrive gli attributi fallici di Medusa alla paura di castrazione. Egli dice (p. 105), « I capelli della testa di Medusa sono spesso rappresentati nelle opere d'arte a forma di serpenti, e questi sono derivati dal complesso di castrazione. È da sottolineare il fatto che, per quanto siano spaventosi in sé stessi, nondimeno servono effettivamente a mitigare l'orrore, poiché essi sostituiscono il pene, la cui assenza è la causa dell'orrore. Questa è una conferma della regola tecnica secondo la quale la moltiplicazione dei simboli del pene significa castrazione».

(8) Neumann, op. cit 216.

(9) S. Freud (1922) «Medusa's Head », Collected Papers. 5. London, Hogarth Press, 1950.

« La visione della testa di Medusa rende lo spettatore duro per il terrore, lo tramuta in pietra. In tale situazione coesistono l'origine del complesso di castrazione e la trasformazione di esso! Perciò il diventare duro significa un'erezione, che nella situazione originale offre conforto allo spettatore: egli è ancora in possesso di un pene, e la durezza lo rassicura ».

Io non posso essere d'accordo con questa idea. Difficilmente si può interpretare la testa della Gorgone come oggetto rassicurante, nonostante... la molteplicità dei serpenti; al contrario è descritta come estremamente terrificante. Essere tramutati in pietra e perciò completamente immobilizzati, non è sicuramente l'equivalente dell'erezione, una condizione che di solito precede un aumento di attività virile. Il tema è sicuramente quello di essere « pietrificato » di fronte ad una figura che opprime con la sua potenza e che possiede caratteristiche sia maschili che femminili: in altre parole, la grande madre nel suo aspetto più distruttivo.

È compito dell'eroe liberarsi dall'influenza della grande madre sconfiggendola e impadronendosi così del suo potere fallico del quale egli è ancora privo. Perseo mette la testa della Gorgone nella sua bisaccia — presumibilmente il sacco o la bisaccia che ogni uomo porta con sé e che è conosciuto col suo nome latino di scroto.

Egli è perciò capace di liberare Andromeda dal mostro marino, un tema che non posso approfondire in questa sede. Usa allora la testa per sbarazzarsi di Polidette e della sua corte, che tramuta in pietra esponendola. Ma prima di usare la testa in questo modo, deve restituire ad Atena e ad Ermete la spada,

10 scudo e i sandali alati: un equivalente esatto della restituzione al mare del velo di Ino da parte di Odisseo una volta superato il pericolo immediato.

11 risultato finale di Perseo è interessante. Ritorna a trovare Acrisio, il nonno materno, primo responsabile delle sventure poiché aveva rinchiuso Danae in una torre. Qui Perseo prende parte ad una competizione con altri giovani nel lancio del disco. Ma prima di

prendervi parte, si leva il suo elmo e la corazza e sta nudo davanti all'assemblea affollata. Infatti, egli ha raggiunto una fase di sviluppo virile che gli consente di esporre pienamente sé stesso, così come è: ha sconfitto la madre e può ora competere effettivamente con gli altri uomini. Naturalmente lancia il disco molto più lontano di tutti gli altri: e così, inevitabilmente, un colpo di vento afferra il disco, colpisce Acrisie e lo uccide. Perseo può ora salire al trono e regnare felice con Andromeda.

Sommario

In quest'articolo ho cercato di mostrare che i feticisti e i travestiti sono persone che, a causa di un certo tipo d'immaturità, si sentono inadeguati come uomini: che i loro sintomi sono uno sforzo per rimediare a questa situazione, mediante un tentativo di trasferire la virilità da un'altra persona maschio o femmina, a sé stessi: e che questo tentativo è l'equivalente del tema mitologico della lotta dell'eroe con il drago bisessuato: ed ho anche cercato di mostrare che le idee opposte di altri psicopatologi possono riconciliarsi, se questa interpretazione è accettata.

(Trad. di NADIA NERI VITOLO)

* Tratto da: The Journal of Analytical Psychology, Volume II, number 2, July 1957.

La medicina psicosomatica secondo il pensiero di Jung

C. A. Meier, Zurigo

Non ritengo che l'invito a scrivere un articolo su questo tema implichi la necessità di una vasta indagine in proposito. Tale indagine si deve invece presupporre quando si vuole analizzare più specificamente qual è il contributo di Jung allo studio della materia, e se eventualmente egli sollevi nuovi problemi e nuove domande. Questo secondo modo di affrontare il problema è senza dubbio il più ricco di risultati nello svolgimento della ricerca.

Con questo intento è mio desiderio rispondere a due interrogativi: 1) l'origine dell'idea psicosomatica in Jung, questione che si potrebbe definire di contenuto storico; 2) il rapporto fra la cura della malattia somatica mediante processi psicologici e il fenomeno della sincronicità.

Cominciamo dal primo punto. Quando ci capita di pensare alla psicologia junghiana, non è generalmente la medicina psicosomatica la prima cosa che associamo ad essa. Per quanto riguarda la mia esperienza, quando dissi a un mio collega non psichiatra, profondo conoscitore dell'opera di Jung, che Jung e

i suoi seguaci si erano interessati alla medicina psicosomatica e che perciò doveva leggere questo saggio, mi rispose: « Ma tu stai sconvolgendo le mie conoscenze! » e proseguì un po' maliziosamente: « allora sarebbe meglio farne parlare i profani ».

Dato che siamo abituati a considerare seriamente, dal punto di vista psicologico, le espressioni più immediate e spontanee, ho riflettuto sulle ragioni più profonde che potevano nascondersi dietro tali affermazioni, e sono giunto a queste conclusioni. Nella prima osservazione troviamo quattro componenti:

a) la priorità delle psiche in Jung; b) se la psiche è l'identità più reale, i disturbi somatici sono da intendersi come sintomi secondari; c) se l'oggetto dell'analisi per lo psicologo è la psiche e non il soma, le connessioni con quest'ultimo sono secondarie; d) l'importanza che il pensiero junghiano dà alla psiche fa sì che Jung non consideri l'attualità della medicina psicosomatica come una reazione al materialismo medico.

Alla base della seconda affermazione, ritengo che stia la convinzione che noi medici non sappiamo niente sulle implicazioni del soggetto, e che perciò i profani possono avere un'altrettanto valida opinione su questo problema, dal momento che il rapporto psicologico è un luogo comune di cui tutti possono venire a conoscenza attraverso migliaia di casi documentati.

Ma torniamo alla questione storica. Sappiamo che la carriera psichiatrica di Jung come clinico cominciò con la scoperta del complesso. I dodici e più rivelatori di complessi sono tutti basati sulle azioni emozionali. Le emozioni, certamente originate dalla psiche, hanno una parte preponderante nella formazione dei complessi e sulle loro conseguenze. Questo punto fu stabilito sperimentalmente da Jung e fu proprio la conferma clinica di queste scoperte che lo accomunò a Freud,

Una delle principali caratteristiche delle emozioni o affezioni emotive è che esse influenzano e coinvolgono anche la sfera corporea.

Il legame fra i complessi e i cambiamenti somatici

(1) C. Fère (1888), Notes sur les modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensorielles et des émotions », C. R. Soc Biol. Paris. 5, 8ème série. C. Féré (1899), The Pathology of Émotions. Lon-don, University of London Press.

(2) O. Veraguth (1906 & 1907), Das psycho-galvanische Reflex-Phänomen Monatschr. Psychol. Neurol. Berlin, XXI (revised and enlarged under identical title, 1909).

(3) L. Binswanger (1907), Ober das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens beim Assoziationsexperiment - Diagnostische Assoziationsstudien, Beitrag XI, J. Psychol. Neurol./X.

(4) C. G. Jung and C. Ricksher, C. (1907-8), Further Investigations of the Galvanic Phenomenon and Respiration in Normal and Insane Individuals, J. abnorm. Psychol., II, 1, 5.

(5) Nunberg (1910), Ober körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge, J. Psychol. Neurol., XVI.

(6) C. G. Jung and F. Petersen (1907), Psycho-Physical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals Brain, XXX, 118.

(7) B. Sidis and H. T. Kalmus (1908-9), A Study of Galvanometric Deflections due to Psycho-Physiological Processes, Pts. I and II, Psychol. Rev. Bali. XV, XVI.

(8) B. Sidis and L. Nelson (1910), The Nature and Causation of the Galvanic Phenomenon, Psychol. Rev. Bali, XVII.

sulla base del fenomeno descritto da C. Féré (1) e da O. Veraguth (2) fu da Jung inizialmente studiato e confermato sperimentalmente sotto il punto di vista analitico; successivamente fu esaminato più dettagliatamente da L. Binswanger (3). Il galvanometro fu usato a questo scopo.

Segui l'esperimento di C. G. Jung (4) e di C. Ricksher che applicarono insieme pneumografo e galvanometro; Numberg (5) introdusse un terzo strumento di registrazione ideato da Sommer. C. G. Jung (6) e F. Petersen continuarono i loro studi sul galvanometro e sullo pneumografo.

Nel 1908 gli americani B. Sidis e H. T. Kalmus (7) si occuparono molto particolareggiatamente del galvanometro e del galvanografo. B. Sidis (8) e L. Nelson trattarono successivamente il problema in modo più esauriente. In appendice bibliografia si trova cenno di ulteriori pubblicazioni sul fenomeno psicogalvanico.

In conclusione, con l'applicazione di diversi metodi di misura, i risultati delle diverse reazioni fisiologiche agli stimoli fisici furono studiati nel modo seguente:

- | | |
|--|---|
| 1) Resistenza della pelle allo stimolo elettrico | Rispettivamente Galvanometro e ponte di Wheatstone. |
| 2) Tremori non volontari | Strumento di registrazione Sommer: frequenza e ampiezza |
| 3) Respiro | Pneumografo: frequenza e ampiezza. |
| 4) Pulsazione | Sfigmografo: frequenza e ampiezza. |
| 5) Apporto di sangue | Pletismografo (di cui si tratta più avanti). |

Alcuni di questi strumenti si trovano riuniti in un unico apparecchio, oggi conosciuto col nome di poligrafo o « lie detector ». Tutti questi studi ed esami sono stati per lungo tem-

pò trascurati, fino a quando i medici hanno iniziato ad applicare metodi fisici e chimici per un'indagine più sistematica sulle variazioni di funzionamento degli organi e dei sistemi organici. Il risultato di tutto ciò è che si è potuto stabilire che non esiste organo (ad eccezione forse delle ossa e dei denti) il cui funzionamento non subisca l'influenza delle affezioni di origine psichica.

Ricordo al lettore che fin dal XVIII secolo Boerhaave (come citato da Wittkower (9) nel 1936) scriveva così:

« Emozioni violente o di lunga durata attaccano e variano in maniera notevolissima il cervello, i nervi, lo intelletto, i muscoli e conseguentemente, a seconda della loro intensità e durata, possono produrre e favorire praticamente qualunque tipo di malattia ». Una discussione particolareggiata del problema con l'apporto di materiale clinico si può trovare in Boerhaave (10).

Questi fatti erano conosciuti perfino dai medici greci, come possiamo constatare leggendo Erodoto e altri testi. D'altronde lo stesso Erasistrato (304-240 a. C.) può essere considerato un medico che si è molto avvicinato alla medicina psicosomatica. Come esempio della sua sensibilità e profondità su questo argomento, desidero riportare il suo resoconto sul caso clinico di Antioco, figlio di Seleuco, e della sua matrigna Stratonice, come ce lo raccontano Plutarco (11) e Appiano (12).

(9) E. Wittkower (1936) Einfluss der Gemütsbewegungen auf den Körper. Vienna and Leipzig.

(10) Boerhaave, Herman-nus (Ed.) (1762). Eems, Jacobus van.. Praelectio-nes Academicae de Mor-bis Nervorum. 2 vols. Frankfurt and Leipzig.

Ecco la versione di Plutarco:

Antioco si era invaghito di Stratonice, che era giovane ed aveva già avuto un figlioletto da Seleuco. Tormentato dalla passione, dopo aver tutto tentato per debellarla, ma invano, e rimproverandosi dell'orrenda bramosia che provava, del morbo incurabile e della follia che lo dominavano, cercò un modo di sbarazzarsi dalla vita. A poco a poco si lasciò deperire, non curò più il proprio corpo e si astenne dal cibo, fingendosi malato.

Senonché il suo medico, Erasistrato, non ebbe difficoltà a capire che si trattava d'amore. Era però dif-

(11) Plutarch, Demetrius PoHorcetes, 38.

(12) Appian, Roman History, X, 59 ff.

facile capire di chi fosse innamorato. Per scoprirlo, Erasistrato rimase per tutto un giorno nella camera del suo paziente, e ad ogni giovinetto o donna particolarmente bella che entrava, guardava in faccia Antioco e osservava quelle parti e quei moti del corpo che per abitudine riproducono più vivamente le alterazioni dell'animo.

Ora, quando entrava l'altra gente, Antioco rimaneva com'era; ma quando veniva a visitarlo Stratonice, da sola, oppure in compagnia di Seleuco, il che spesso avveniva, immancabilmente si verificavano in lui tutti quei segni ammonitori che Saffo descrive: la voce increspava, il viso si accendeva di rossore, la vista gli si annebbiava, improvvisamente si metteva a sudare, i battiti del polso divenivano irregolari e confusi, e finalmente, quando le facoltà dell'animo erano soverchiate dall'affanno, si smarriva, giaceva come stordito e impallidiva. Oltre a questi elementi significativi, Erasistrato considerò che verosimilmente il figlio del re non si sarebbe ostinato nel silenzio fino a morire, se fosse stato innamorato di un'altra donna. Ma come spiegare in modo aperto la cosa a Seleuco? Erasistrato pensò fosse un'impresa assai pericolosa; tuttavia confidò nell'affetto che legava il padre al figlio, e un bel giorno si arrischiò a parlare:

gli disse che la malattia del giovinetto non era altro se non amore, un amore impossibile e insanabile. Seleuco, stupito dalla rivelazione, chiese al medico come mai quest'amore fosse insanabile.

« Perché » rispose Erasistrato « è innamorato di mia moglie, per Zeus ».

« Ebbene? » replicò Seleuco. « Tu sei amico di mio figlio, e non vorresti cedergli la tua sposa, quando vedi che non esiste altro mezzo per preservare la nostra casata, assalita da così grande tempesta? ». « Neppure tu che sei suo padre lo faresti » rispose Erasistrato « se Antioco desiderasse avere Stratonice! ». E Seleuco: « Volesse il cielo, amico mio, che qualche uomo o qualche dio volgesse a questo segno e trasformasse così il suo amore, che io rinuncerei volentieri al mio regno, pur di aiutare Antioco ». E mentre Seleuco pronunciava queste parole con

viva commozione, lacrime copiose gli rigavano il volto. Erasistrato prese la sua mano e gli disse che non aveva bisogno di Erasistrato: egli, essendo padre e marito e re, poteva anche essere il medico migliore della sua famiglia. Seleuco fece radunare tutto il popolo e annunciò pubblicamente che aveva deciso di nominare Antioco re di tutte le regioni interne del paese e Stratonice regina, sicché avrebbero dovuto sposarsi: il figlio, abituato a ubbidirgli in tutto remissivamente, non si sarebbe opposto per nulla alle nozze, ma poiché si trattava di una cosa insolita, Seleuco faceva appello ai suoi amici, affinché convincessero Stratonice a considerare onorevole e giusto tutto ciò che piaceva al re ed era utile al bene pubblico.

Fu così che Antioco e Stratonice divennero marito e moglie.

Quest'influenza delle emozioni sugli organi corporali solleva tra l'altro la questione della simmetria e cioè: ciò che è causa di malattia dovrebbe esserlo anche di guarigione. Questo ci riporta al trattamento di shock e alla catarsi (katharsis), intesa nel modo antico; la seconda a sua volta porta alla « eukrasia », cioè l'equilibrio fra gli umori del corpo o temperamento (atarassia). Di notevole interesse a questo punto è anche la teoria di James-Lange sulle emozioni, in cui lo studio delle cause si risolve in un giro di 180 gradi: — Noi non piangiamo per il dolore, ma siamo addolorati perché piangiamo —. e ancora: — La mia teoria è che i mutamenti corporali sono la diretta conseguenza e reazione ad un fattore di eccitazione, e che la nostra reazione ai detti mutamenti è l'emozione —. Da un punto di vista storico questo approccio unilaterale ci porta da Darwin e W. James attraverso Watson e Pavlov ad un comportamento puramente materialistico, e di conseguenza lontano dalla psicologia, o piuttosto verso una psicologia di stampo russo, cioè priva di anima. Nel corso del tempo, comunque, una notevole quantità di materiale clinico è stato raccolto ed elaborato da diversi studiosi (A. Adler, Oswald, Schwarz, Wittkower, Heyer ed altri). Questi autori

sono riusciti a dimostrare che la presenza prolungata dei complessi può produrre non solo azioni sintomatiche e inclinazioni accidentali, ma anche sintomi che si manifestano somaticamente e che possono causare un vero e proprio danno organico. Se ne deduce che è compito della medicina psicosomatica rimuovere questi complessi che incidono sulla patogenesi. La mia opinione personale, formata anche sulla letteratura in proposito, è che la medicina psicosomatica, più che i complessi, elimini i sintomi.

Un paziente psicosomatico per eccellenza (Saul) (13), di cui mi ha messo personalmente al corrente il Prof. Bruno Klopfer a Los Angeles, fu in effetti guarito della sua asma bronchiale, ma pochi anni dopo la pubblicazione della storia di questo successo il paziente sviluppò una ulcera gastrica.

(13) Leon Saul (1941). A paper in Psychosom. Med. Monogr., 11, 2. New York

C'è infine da considerare un altro punto di vista, che possiamo collocare nella parte storica della mia esposizione, e che fu analizzato da Jung (14) piuttosto presto: l'ipotesi della presenza di un fattore tossico nella patogenesi della schizofrenia, teoria che appare per la prima volta nel 1907, nel suo studio sulla già citata dementia praecox. Secondo questa teoria, la tossina postulata sarebbe in particolare responsabile della persistenza degli effetti del complesso, o, come dice Jung (15), del loro «fissaggio». In questa teoria è riscontrabile un'analogia con l'origine dei cambiamenti organici dai sintomi psicogenetici del corpo.

14) C. G. Jung (1907a), über die Psychologie der Dementia Praecox: Ein Versuch. Halle. Trans. The Psychology of Dementia Praecox, in Coli. Wks., 3.

(15) C. G. Jung (1907b), On Psychophysical Relations of the Associative Experiment, J. abnorm. Psychol.» I.

.Questa affermazione di Jung non trovò un terreno fertile, esattamente come accadde per la sua teoria del complesso, e al pari di questa non fu presa in considerazione che molti anni più tardi, stranamente più o meno allo stesso tempo della psicoterapia applicata alla schizofrenia (Rosen). Nella psichiatria clinica, comunque, ci si sta attivamente occupando del problema, con l'aiuto delle risorse della moderna biochimica. Da tale intenso studio è risultato che probabilmente il « fattore tossico » di Jung ha una notevole affinità con l'adrenalina. Anche le cosiddette sostanze « psicotomimetiche »,

come ad esempio la mescalina, l'LSD, la psilocibina ecc., le quali possono essere causa di psicosi che servono da raffronto, mostrano affinità clinica con l'adrenalina. L'adrenocromo e l'adrenolutina (derivati colorati dell'incolore adrenalina) hanno spiccate proprietà «psicotomimetiche» di effetto lungo e persistente.

E' proprio questa caratteristica che rende il loro studio sperimentale estremamente ingrato [cfr. Osmond (16); Osmond e Smythies (17); e ancora Hoffer e Osmond (18); e il più aggiornato resoconto delle scoperte, Hoffer e Osmond (19)]. Inoltre c'è da aggiungere che effetti troppo prolungati possono rendere impossibile una conoscenza più profonda del noto «fissaggio» degli effetti del complesso nella schizofrenia. Robert (20) G. Heath e altri, d'altronde, hanno scoperto una proteina nel siero dei pazienti schizofrenici, anch'essa dotata di proprietà «psicotomimetiche» e da essi chiamata tarasseina (dal greco taraktikos = che causa confusione). Un altro autore americano, Nicholas (21) A. Berce, somministrando al ragno Ziila-x-notata il siero prelevato da pazienti schizofrenici, è riuscito a produrre forme di comportamento anomalo dello stesso tipo di quelle che provocano i veri e propri psicotodi: sotto l'effetto del siero, il ragno tessè una tela schizofrenica. Questo esperimento è basato sulle esperienze di Peters (22), Witt e Wolff; di Wolff (23) e Hempel; di Witt (24); cfr. anche H. Fischer (25), la cui opera è di grande importanza per la nostra esposizione. Ancora nel 1907 Jung era convinto che l'effetto abnorme causato dai complessi nella schizofrenia fosse dovuto ad un particolare stato di debolezza dell'ego (quanto alla causa di questo stato di debolezza, la responsabilità è stata attribuita ad un gran numero di fattori, nella maggioranza derivanti dalla famiglia) e che il « fissaggio » dei sintomi fosse dovuto alla presenza di un elemento tossico. Fintanto che la tossina era considerata solo una delle cause della stabilizzazione (« fissaggio »), e non la causa prima dell'eccessivo effetto del complesso, la componente psicogenetica continuava a sussistere.

(16) H. Osmond (1955) Inspiration and Methc4] in Schizophrenia Research Dis. nerv. SystiJ XVI, 4. Galveston. H. Osmond (1957), A Rèview of the Clinical ENi fects of Psychotomimetel Agents, Annais N. Y. A«j cad. Sci., 6».

(17) H. Osmond and J. Smythies (1952), Schizophrenia: A New Approach. J. Meni. Sci., 98. H. Osmond and J. Smythies (1958), The Significance of Psychotic Experience, Hibbert J.

(18) A. Hoffer and H. O. smond (1955), Schizophrenia—An Autonomie Disease, J. nerv. ment. Dis., 122, 5.

A. Hoffer and H. Osmond (1959a), The Adrenochrome Model and Schizophrenia, J. nerv. ment. Dis.. 128, 1.

A. Hoffer and H. Osmond (1959b), A Smail Rèsearch in Schizophrenia, Canad. med. Ass. J., 80, 91-4.

(19) A. Hoffer and H. O. smond (1960), The Chemical Basis of Clinical Psychiatry. Springfield Oxford, Ontark), C. C Thomas.

(20) Robert G. Heath e al. (1956, etc.), Amer. J Psychiat.

(21) Nicholas A. Berce (1960), AMA Arch. Gen Psychiat, 2. Chicago.

(22) H. M. Peters. P. N

Witt and O. Wolef (1950), Die Beemflussung des Netzbaues der Spinnen durch neurotrope Substanzen. Z. vergl. Physiol., 32.

(23) D. Wolff and U. Hempel (1951), Versuch über die Beeinflussung des Netzbaues von Ziila-x-notata durch Pervitin, Scopolamin und Strychnin. Z. vergl. Physiol., 33.

(24) P. N. Witt (1956), Die Wirkung von Substanzen auf den Netzbau der Spinne als biologischer Test., Berlin-Göttingen-Heidelberg.

(25) H. Fischer (1962). Die Tierwelt im Lichte der Pharmakologie, Neujahrsbl. Naturf. Ges. Zürich, 164. Stck.

(26) C. G. Jung (1958). Die Schizophrenie, Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat, 81, 1-2. Trans., Echizophrenia, in Coil. Wks., 3.

Jung (26) nella conferenza tenuta al secondo Congresso Internazionale di Psichiatria a Zurigo, espose nuovamente la sua ipotesi, vecchia ormai di cinquant'anni, ma questa volta sostenuta da una base più concreta. Malgrado ciò, Jung fu abbastanza prudente da accennare alla possibilità che la relazione si potesse interpretare anche in senso inverso. Ma cerchiamo comunque di stabilire se, nel campo delle relazioni psicofisiche, il problema causa-effetto non possa perdere ogni significato e rilievo. Siamo portati a prendere un po' superficialmente per scontato che, una volta appurato che esiste una causa fisica, da essa inevitabilmente dovrà scaturire un effetto psichico. Questo postulato si basa sul modello stimolo-reazione e ci conduce direttamente alla moderna psicofarmacologia. Per maggior sicurezza questi effetti psichici sono ripetibili e possono essere sperimentalmente e statisticamente registrati; ma il modo in cui il fisico agisce sulla psiche continua a restare un enigma al pari del processo inverso di azione psichica sul fisico. Come esempio mi basterà portare le incertezze causate dalla teoria di James-Lange, in cui, malgrado la fedeltà alla antica teoria dell'azione fisica sulla psiche, si perviene al medesimo tempo ad un epifenomenalismo assolutamente insoddisfacente. Nel trattare problemi di medicina psicosomatica ci troviamo, più o meno inconsapevolmente ma inevitabilmente, coinvolti nella questione delle relazioni psicofisiche. Giustamente tali problemi, come ho detto, hanno come base la dottrina delle affezioni emozionali, a sua volta sostenuta dalla teoria dei complessi di Jung. Emozioni e complessi sono veri e propri gemelli siamesi. Le prime debbono esser necessariamente accompagnate da alterazioni fisiche, per questa ragione entrambe divengono elementi essenziali della medicina psicosomatica.

Tenendo conto di queste implicazioni, possiamo facilmente comprendere perché i medici e i filosofi dell'antichità fossero portati a considerare le emozioni dannose e negative. L'atarassia (liberazione e distacco da tutte le passioni) era considerata il bene

più alto e desiderabile; allo stesso modo in seguito furono considerate la metriopateia o moderazione e l'apatia. L'ultima, in verità, fu attribuita dai Padri della Chiesa a Dio, che, incapace di sofferenza, per legge di compensazione aveva dovuto produrre il Figlio dell'Uomo capace di soffrire.

Lasciando da parte queste considerazioni, è comunque necessario restare sufficientemente umani da poter soccombere al pathos; il fatto di poter essere travolti dalle emozioni ha per noi una qualche importanza solo per la ragione che nello stato di emotio la psiche come tale può essere sperimentata nella sua vera immediatezza dinamica, cioè come libido.

Il parere di P. Janet, che le emozioni altro non siano che forme eccessive di eccitazione, dovute ad una incapacità di reazioni equilibrate, si rifà probabilmente all'antico atteggiamento negativo nei confronti delle emozioni. Un accertamento imparziale delle nostre emozioni può facilmente portarci alla consapevolezza della nostra debolezza (da notare l'analogia funzionale con la proiezione). Quello che in realtà avviene di solito è un « abaissement du niveau mental », accompagnato da una regressione a meccanismi più primitivi, così dopotutto tale reazione resta indesiderabile.

Possiamo a questo punto ricordare la discussione « Peri pathón » in Poseidonio. Secondo quest'ultimo, la causa delle emozioni è un eccesso o un forte aumento dell'« hormé », cioè del normale impulso razionale. Ciò può accadere sia a causa di una esagerazione della grandezza dell'oggetto immaginato, sia per un particolare stato di debolezza del soggetto immaginante (cf. trauma, shock o debolezza dell'ego).

Questa teoria si riallaccia alle opinioni di Jung sulla psicogenesi della schizofrenia. Devo adesso, in accordo alle finalità di questo articolo, dare un breve sguardo alle dottrine che oggi-giorno passano per medicina psicosomatica. Troppo spesso viene dimenticato che nel 1907 A.

(27) A. Adler (1907). Studien über die Minderwertigkeit von Organen. Berlin und Vienna.

Adler (27) pubblicò i suoi studi sull'inferiorità dell'apparato organico e, sulla base delle sue osservazioni cliniche, elaborò la teoria secondo cui la capacità o meno di una persona di affrontare la propria inferiorità organica, determinerebbe il divenire o no un nevrotico. Successivamente questa teoria si definì come «mitologia dell'organo»; si tratta comunque di una teoria estremamente intelligente, in quanto, senza cadere nelle pastoie di inutili spiegazioni causali, attribuisce un ruolo ben definito al fattore somatico. Purtroppo resta una teoria occasionalista. La trasformazione ad opera della psiche del disturbo somatico è il fattore determinante. Dal lato opposto troviamo il concetto di conversione di Freud (enunciato nello stesso periodo), secondo cui la psiche determina sintomi somatici, e che in realtà risale alla prima definizione di psicogenesi.

Il concetto di Freud ebbe molto maggior credito di quello di Adler. Seguirono poi un numero notevole di resoconti sommar! come quello di Oswaid Schwarz (28), che appartiene alla scuola di medicina interna di von Bergmann e von Krehl, lo stesso fece V. von Weizsäcker e A. Mitscherlich. Wittkower (29) fu il primo a fare una relazione delle sue scoperte.

(28) Oswald Schwarz (1925), Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome.

(29) Wittkower, op. cit.

Oggi il mondo anglosassone si è impadronito fortemente di questa teoria: assistiamo al compiersi delle imprese sbalorditive di Flanders Dunbar e, più o meno allo stesso tempo, vediamo Weiss e English e Grinker e Robbins prendere parte alla discussione.

La letteratura americana in materia si basava in gran parte sulla psicanalisi e di conseguenza interpretava i disturbi somatici quasi esclusivamente sulla base della conversione dei sintomi, finché Alexander fece l'importante distinzione fra isteria di conversione e nevrosi vegetativa, attribuendo notevole importanza psicogenetica alla inibizione orale. F. Dunbar, d'altro canto, non è interessata nella stessa misura alla psicogenesi in senso causale, ma tenta di ridurre i 1800 casi disponibili a sindromi di malattia più o meno specifiche con comuni denominatori.

Ciò significa che essa tenta di affermare un'importante relazione fra questi e quei sintomi somatici e queste e quelle caratteristiche psicologiche dei pazienti. In tal modo abbiamo a disposizione quadri corrispondenti alle malattie e alle personalità. Non c'è dubbio che tutta la letteratura citata ha, in realtà, adottato il punto di vista freudiano, trattando i sintomi fisici come direttamente derivati da fattori psichici. I fenomeni somatici sono così ridotti a fenomeni psichici. Dove riescano ad arrivare questi autori, diviene più ovvio leggendo il simposio « The Psychological Variables in Human Cancer » [Gengerelli e Kirkner (30)], dove le psicodinamiche della personalità sono considerate rilevanti ai fini dello sviluppo del tumore maligno; cf. anche Klopfer (31) e la formazione di una associazione internazionale per la ricerca del cancro psicosomatico, che nella estate del 1960 tenne ad Amsterdam il suo primo congresso.

^ Dopo circa quarant'anni di priorità di questo modo di pensare, iniziò una nuova fase. Sotto l'influenza dei considerevoli progressi raggiunti in psicofarmacologia, psicoturgia, neuro-fisiologia e biochimica, la nuova generazione di psichiatri è nuovamente incline a riconoscere la precedenza del soma sulla psiche. Queste variazioni nel corso della storia della ricerca hanno le loro valide ragioni. Per esempio, M. Bleuler, come citato da von Wyss (32), dice che: « Non bisogna dimenticare la vecchia regola secondo cui la possibilità di comprendere una certa evoluzione non prova psicologicamente la sua genesi psicologica ». In realtà è perfettamente chiaro che il problema psicosomatico deve essere analizzato sotto i diversi aspetti.

Se le gallerie scavate da entrambe le parti condurranno mai ad una comunicazione, rimane un problema insoluto. A giudicare dal suo discorso al congresso, Jung (33) sembra assumere una posizione ottimista. Ma probabilmente questi alterni punti di vista sono dovuti a un problema più profondo, come suppose H. K. Wolff quando nel 1952 disse che « Le emozioni prodotte da una situazione di pericolo non

(30) J. A. Gengerelli and F. J. Kirkner (Eds.) (1954) *The Psychological Variables in Human Cancer* Berkeley and Los Angeles, University of California Press. London, Cambridge University Press, 1955.

(31) Bruno Klopfer (1957), *Psychological Variables in Human Cancer*, *J. Projective Techniques*, 21, 4.

(32) Walter H. von Wyl (1955), *Aufgaben und Grenzen der Psychosomatischen Medizin*, Berlin Göttingen-Heidelberg.

(33) C. G. Jung, op. cit. 1958.

sono la causa di cambiamenti fisici. Entrambe avvengono contemporaneamente e sono interdipendenti, ma il «come» rimane oscuro [citato da von Wyss (34)].

Similmente dice von Weizsäcker: « L'introduzione della psiche nella patogenesi significa un mutamento in cui il punto di vista causale ha un posto secondario ».

Bisogna sottolineare che il concetto di psicogenesi è meccanicistico e causale, fatto indubitabile, se per fondamentali ragioni filosofiche noi non sapessimo che il rapporto tra physis e psiche non può essere risolto in termini di causa ed effetto. Sia che adottiamo il punto di vista dell'interazionismo o quello del parallelismo, non c'è alcuna conseguenza.

Il « modo », come giustamente dice Wolff, rimane oscuro e secondo il temperamento di ognuno ci si può fermare sia all'« ignoramus » di Ru Bois-Reymond sia ad un « ignorabimus ». Consideriamo adesso il secondo problema, all'inizio appena sfiorato, della relazione a-causale fra psiche e soma



Cominceremo a parlare del problema della relazione psicofisica in generale. Siamo generalmente portati a considerare la relazione 1 un luogo comune (ma ho già detto che anche ciò non è esatto), ma lo stesso non può avvenire per la relazione 2, malgrado il meccanismo sia praticamente lo stesso della 1. Ciò che non riusciamo a capire è come la psiche possa alterare o influenzare il fisico, a prescindere dal fatto che quest'ultimo sia « intra corpus » (cfr. sintomo psicosomatico) o « extra corpus ». cioè se sia o meno parte integrante del soggetto. D'altro canto siamo d'accordo con Kant (35) quando afferma: « Il fatto che sia la volontà a muo-

(35) I. Kant, Träume eines Geistersehers, II, 3.

vere il mio braccio non mi è più chiaro dell'affermazione di chi dice di essere in grado di fermare il ciclo lunare; l'unica differenza è che, mentre ho sperimentato la verità della prima affermazione, la seconda non è mai stata controllata dai miei sensi ». Tale difficoltà è stata sempre ben conosciuta dai filosofi e non è in nessun modo stata risolta dal neologismo « medicina psicosomatica ».

« Tertium non datur » e, se la medicina pretendeva di essere il « tertium », non avrebbe potuto offrire nient'altro che cure miracolose. Il soma e la psiche formano una coppia di opposti il cui riavvicinamento nel caso di un disturbo sembra dipendere dall'apparire di un simbolo. Per questa ragione si tentò presto di sostituire a questa dicotomia una tricotomia, cosa che presenta alcuni vantaggi. Se vogliamo accettare il semplice modello dei complessi psichici e degli effetti somatici emozionali, allora possiamo concordare con Poseidonio e la sua conclusione che l'immaginazione deve essere il tertium quid della mediazione.

Piotino (IV, 4. (28), 18, 19) afferma che il « pathé » non appartiene né all'anima né al corpo inanimato, ma ad un « synanphoton » di anima e corpo. Proclo parla della stessa entità come di un corpo consistente di cinque elementi invece che di quattro. Questo corpo è sferico o meglio il suo « eidos » (forma o immagine) è sferico. Ciò che Piotino dice (IV, 3, 9, 15) di un corso circolare si può applicare a qualunque forma sferica: il movimento circolare è il più perfetto (vedi le stelle).

Qualcosa di ciò è presente nel nostro corpo ed è collegato al « soma pneumatikon » come « tertium quid ». Ricordiamo ancora l'« opus circolare », la « rota » degli alchimisti o il corso circolare della luce nel Taoismo.

Questo « soma pneumatikon » assume denominazioni diverse: vien chiamato anche pneuma somatikon. astroeides, soma, augoeides soma (come un raggio), o in Proculo (Comm. in Plat; Tim. 384b) augoeides ochema (veicolo di luce) o astroeides ochema.

Sinesio usa il sinonimo « phantastikon pneuma » che, secondo quanto abbiamo detto, ci riporta a Poseidonio. Generalmente il «soma astreides» (e i suoi sinonimi) dopo la morte diviene eidolon, imago, simulacrum o l'ombra. Troviamo la stessa teoria in Paracelso, anch'egli parla di un « secondo corpo invisibile che è causa dei sintomi corporali ». E' forse opportuno a questo punto ricordare che cos'è il sintomo, ricorrendo alla sua etimologia: «symptoma» è la coincidenza in uno, o la convergenza, di almeno due diverse grandezze, ed anche il punto di intersezione di due curve. Se diamo ragione a Paracelso, è proprio questo secondo corpo, il « tertium » fra soma e psiche, responsabile della formazione del sintomo. In questo caso egli si avvicinerrebbe notevolmente all'interpretazione del soma che da Platone: soma = sema (cioè tomba, ma in origine anche segno o simbolo) (Fedro 250 C). Mentre gli Alessandrini ritenevano che la coscienza del soma astroeides ponesse fine alla sofferenza, la stessa opinione troviamo espressa nel Samkhya, ove si insegna che la contaminazione tra soma e psiche deve essere eliminata per poter ritrovare la salute. Come il lettore avrà compreso, tutte queste idee conducono alla teoria del «corpo etereo», cioè alla convinzione dell'esistenza di un etereo veicolo dell'anima come tertium quid, a metà strada fra l'anima animale e il corpo.

L'opera di G. S. R. Mead (36) ci parla dello sviluppo di queste idee nella tarda antichità e nel Cristianesimo. E' mia opinione che, a qualunque risultato giunga la medicina omeopatica, i suoi effetti si avranno attraverso questa terza parte del nostro sistema. Le speculazioni sulla teoria del corpo etereo e le trasformazioni imponenti che hanno subito nella religione persiana e scita sono ora a disposizione degli studiosi grazie all'opera di H. Corbin; particolarmente interessanti i paralleli con Proculo [Corbin (37), specialmente pp. 148 e sgg.].

(36) G. R. S Mead (1919),
The Doctrine of the Subtle
Body. London, Watkins

(37) Henry Corbin (1960),

Con la teoria del corpo etero siamo apparentemente riusciti a trovare il simbolo che elimina le difficoltà della relazione psicofisica, ma essa per il momento ci ha condotti oltre il limite dell'esperienza e della verifica. Ma forse neanche questo è vero, in quanto in questa relazione riesco ad avvicinarmi al risultato di un esperimento che può essere compreso soltanto grazie all'introduzione di qualcosa di simile al corpo etero. Riguardo alla registrazione delle variazioni di volume, S. Figar (38), un fisiologo cecoslovacco, esegui esami simultanei plentismo-grafici sugli avambracci di due persone ignare della presenza l'una dell'altra. Una di esse fu sensibile ad un certo stimolo psichico, riconoscibile dalle caratteristiche oscillazioni di volume; ma il grafico del volume della seconda, che non partecipava affatto, mostrò una notevole affinità con il primo grafico. Questo sorprendente risultato mi fa pensare ad un pezzo di autore anonimo nel Musaeum Hermeticum (39) (p. 617): «Ma l'anima, elemento che differenzia l'uomo dagli altri animali, opera all'interno del corpo, sebbene la sua maggiore efficacia sia extracorporea: è infatti al di fuori del corpo che essa domina con potere assoluto ». Le scoperte di Figar, nel frattempo, sono state verificate negli Stati Uniti su un gran numero di soggetti e con mezzi più perfezionati sono state confermate da Douglas Dean a New York, come so da una comunicazione privata.

Ritorniamo adesso nuovamente allo schema di pg. 111, e, analizzando la relazione 2. vediamo se effetti simili possano provenire da altra parte, in particolare quando <p è extracorporeo. Non vi è dubbio che questo sia il caso di tutte le tecniche divinatorie. Per esempio, nel caso dell'oracolo I Ching, si deve per forza ritenere che sia la psiche a disporre i qua-rantanove steli di achilea in modo da formare un preciso exagramma per mezzo di raggruppamenti ben definiti. Generalmente questo principio è applicabile a tutti i metodi mantici, e tutti danno come risultato un'« immagine ». Dato che le immagini sono raffigurazioni ordinate, esse hanno un carattere for-

Terre céleste et corps d»
résurrection. Paris.

(38) S. Figar (1959), The Application of Plethysmography to the Objective Study of socalied Extrasensory Perception, J. Soc. Psych. Res., 40, 702.

(39) Musaeum Hermeticum (1677). Francofurti.

male, che nella maggior parte dei casi è prettamente geometrico. Ciò confermerebbe in larga misura la definizione di archetipo. Jung ritiene che gli archetipi appaiono generalmente in situazioni di crisi, da ciò si può nel complesso dedurre che noi interroghiamo gli oracoli appunto quando siamo in crisi. Se la nostra ipotesi di una corrispondenza fra

Soggetto	e	Oggetto
interno		esterno
Ψ		Φ

è assolutamente corretta, allora quella corrispondenza è tanto poco causale nel carattere, come quella esistente fra psiche e physis (= soma). Come è noto, l'oracolo I Ching fu analizzato da Jung anche sotto l'aspetto del sincronismo. La procedura mantica, comunque, ci offre un metodo che, fedelmente seguito, garantisce il raggiungimento sicuro di una corrispondenza fra psiche e physis. Questa corrispondenza appare però di tipo causale e non soddisfa il principio di relazione non causale.

Eccoci dunque nuovamente ad affrontare una difficoltà che io sono incapace di risolvere. D'altronde questa difficoltà non è unica, infatti anche il problema psicofisico presenta una situazione dello stesso tipo: in questo caso anche una relazione causale è impensabile ed anche il sistema, il synamphoton di Plotino, funziona senza intoppi fintante che la physis continua a produrre combinazioni diverse sulla psiche e allo stesso modo la psiche sulla physis; ancor più, tali combinazioni sono sempre ricche di significato. Nel peggiore dei casi non siamo in grado di decifrarle correttamente, ad esempio quando si tratta di sintomi, ma chi è padrone dell'arte medica e sa in che modo interpretarli riuscirà sempre a pervenire a qualcosa di interessante e di utile chiamato diagnosi.

(39b) C. A. Meier (1950).
Zeitgemasse Probleme

E' per questa ragione che io, fin dal 1950 (39 b), in vista di un fallimento delle spiegazioni causali, sug-

gerii che il funzionamento psicofisico dovesse essere interpretato sincronisticamente.

Jung all'inizio mi attaccò violentemente su questo punto, ma dopo lunghe discussioni accettò la mia idea [Jung (40), trad. pp. 500, 505 e sgg.], sebbene in una successiva conversazione fosse nuovamente incline a limitare l'elemento del sincronismo a coincidenze più rare ed eccezionali. Ma non vedo come questa restrizione a « una speciale teoria del sincronismo » possa essere mantenuta, se causalità e sincronismo nel ben noto schema quaternario

der Traumforschung. Zürich, Kulturstaatswiss. Schriften E. T. H., n. 75.1

(40) C. G. Jung (1952), Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge, Naturerklärung und Psyche. Zürich, Rascher. Trans., Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. in Coli. Wks., 8.

E o p

causalità + sincronismo

t o q

si devono trattare come opposti aventi lo stesso valore. In linea di principio, in questo caso, si dovrebbe tenere più conto dell'elemento del sincronismo. Nel campo del sincronismo, come per la teoria della relatività di Einstein, si renderà probabilmente necessario un giorno elaborare una «teoria generale » oltre a quella particolare. Il funzionamento psicofisico allora dovrà essere considerato come un caso speciale della teoria generale, ed un altro caso dovrà, ad esempio, essere considerato il metodo mantico. Teoricamente non fa differenza se sia la physis a provocare variazioni acausali sulla psiche o viceversa: i due casi sono simmetrici e probabilmente la loro azione è simultanea. L'elemento comune è la combinazione che ha luogo in virtù della struttura archetipale del soggetto agente. Il fenomeno dell'imprinting (Lorenz), com'è descritto dagli studiosi di etologia, è un esempio significativo. E' probabile che il modello sincronistico sia applicabile anche ai processi di apprendimento e di cognizione. In ogni caso è mia opinione che esista una stretta corrispondenza fra questo schema e l'anamnesi di Platone.

Possiamo dunque concludere che efficacia ed evocazione archetipale procedono parallelamente, e tale processo è certamente applicabile anche alla medicina psicosomatica. In questo campo, come in altri della medicina, si può ottenere un successo terapeutico (se le altre cose sono uguali) in casi identici da medici diversi che si servono di diversi metodi e si valgono di diverse teorie. Queste talvolta sono addirittura assurde, cosa che non sembra nuocere all'efficacia della cura. Appare da tutto ciò chiaro che il modo in cui uno agisce è relativamente irrilevante e a questa irrilevanza del « cosa » corrisponde l'inconcepibilità del « come » nel processo psicofisico. Sembra che il fattore decisivo sia soltanto questo: che ha luogo un processo di assestamento dell'insieme che porta ad uno stato di buona salute. In che modo tutto ciò avvenga è di scarsa importanza, dal momento che appare l'archetipo della totalità e di conseguenza anche la guarigione. Ma anche in questo caso, come in quello della divinazione, si dovrebbero compiere certi passi per cui l'apparire dell'archetipo della guarigione risulti più probabile. A causa di ciò mi sono attivamente occupato del culto di Asclepio [Meier (41)]. Non ho intenzione di ripetermi; voglio solo sottolineare sette delle mie scoperte:

(41) C. A. Meier (1949),
Antike Inkubation und
moderne Psychotherapie.
Zurich, Rascher.

- 1) Le antiche divinità della salute erano tutte in possesso di oracoli.
- 2) Il paziente era immediatamente guarito appena aveva il sogno giusto.
- 3) Il simbolo della guarigione era una « creatio », spesso di carattere sessuale.
- 4) Il sogno e la guarigione erano ovviamente subordinate a cerimonie di culto, e forse ad un rapporto personale col ministro.
- 5) Un atteggiamento puramente razionale da parte del paziente era spesso causa di una ricaduta.
- 6) Una guarigione definitiva stava a significare che l'ex paziente era anche divenuto un religioso.
- 7) L'atmosfera dei templi di Asclepio e le celebrazioni che in essi avvenivano, e tutto l'insieme del

culto erano causa di una armonia fra micro e macrocosmo.

A questo proposito desidero riportare un caso che è la copia perfetta delle guarigioni che avvenivano nei templi greci. Per la cura di una donna Navayo, fu fatta una pittura a sabbia. Mi interessava molto la diagnosi della sua malattia, ma non esistevano né diagnosi, né tantomeno malattia. La cerimonia della guarigione era stata indetta unicamente perché la donna aveva fatto un brutto sogno. Si può dunque concludere che, poiché un archetipo era stato turbato, il fine di tutto il rituale era di ripristinare il suo equilibrio ed il suo ordine, e proprio per questo scopo sono molto adatti i modelli di pittura a sabbia, che palesemente raffigurano « mandalas ». In confronto i nostri « rituali » psicosomatici appaiono alquanto scientifici e razionali, ma forse proprio per questo sono i più primitivi.

In realtà noi assegniamo un ruolo di primaria importanza al « transfert », che i Greci e i Navayos ignoravano completamente.

Immagino che ciò appaia un'eresia agli psicoanalisti: forse il transfert è tanto più efficace quanto più è inconscio, per lo meno nel campo della medicina psicosomatica, poiché, come abbiamo potuto constatare dal caso sopra riportato (Saul, p. 107), ciò che in ultima analisi è veramente importante nella medicina psicosomatica è una cura (guarigione) sintomatica (e a questo punto forse saranno gli specialisti di psicosomatica a scandalizzarsi). Non mi pare affatto incredibile, ad esempio, che la quaternità sia in grado da sola di produrre un'effetto di miglioramento e di risanamento. La cosa, naturalmente, cambia aspetto nel caso dei pochi cui si richiede una più profonda consapevolezza nell'interesse del processo di individuazione; presumibilmente, in questo caso, né la medicina omeopatica né quella allopatrica possono da sole garantire una guarigione o un miglioramento. D'altro canto è probabile che tutti gli analisti si imbattano in casi in cui il processo di analisi è complicato da intercorrenti disturbi somatici o addirittura da malattia. An-

che gli incidenti fanno parte del quadro ed allora deve necessariamente essere chiamato in causa un medico. A quanto sembra, la psicologia da sola non è sempre sufficiente. In questo contesto mi appare alquanto dubbio che in tali casi uno si debba rimproverare di non aver compiuto un esame più attento o una interpretazione più esatta che avrebbero potuto evitare la complicazione. La vita e l'uomo formano un tutto che deve essere accettato anche dalla medicina che non può prescindere né dalla « cura corporis » né dalla « cura animae ». Questo indubitabile principio è la croce dell'avvocato, non meno che del medico e dello specialista in psicosomatica. Non mi sorprenderebbe che la risposta a tutto ciò si trovasse in quella enigmatica sincronicità, la « trasgressione degli archetipi psicoidi » di Jung, poiché un fenomeno di questo tipo mi pare indispensabile per il raggiungimento del giusto funzionamento psicofisico, cioè per la salute mentale non meno che per quella individuale, incluso il processo di individuazione. E' fuor di dubbio che il « self » debba racchiudere anche tutti gli elementi fisici del corpo. Questo principio giunge a noi non solo dal « Chakra Tantric » e altri sistemi simili, ma anche attraverso l'opera di S. Bach (42) alla clinica neurochirurgica dell'università di Zurigo. Queste conclusioni non definitive dovrebbero essere sufficienti ai fini del mio articolo, e dovrebbero evitare il pericolo di intendere le relazioni psicosomatiche, senza la possibilità di ulteriori ripensamenti, come spiegazioni di tipo causale, dato che il tormentoso interrogativo di Plutarco « *utrum animae an corporis sit libido* » è sempre aperto;

(42) S. Bach (1961), Spontane Malen und Zeichnen im neurochirurgischen Bereich. Ein Beitrag zur Früh- und Differential diagnose, Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat, 87, 1.

Riepilogo

Un primo interesse alla medicina psicosomatica appare molto presto nella carriera di Jung (43), quando egli perfezionò i suoi esperimenti di associazione dal 1907 al 1909. La scoperta dei complessi lo rese

(43) C. G. Jung (1906). Assoziation, Traum und hysterisches Symptom— Diagnostische Assozia-

in grado di dimostrare gli effetti reciproci di psiche e soma. Questi poterono essere misurati servendosi della reazione della pelle all'elettricità mediante lo pneumografo, lo sfigmometro e il pletismografo, ecc.. infine riuniti insieme nell'apparecchio oggi conosciuto col nome di lie detector. All'inizio prevalse la teoria che emozioni ed alterazioni emozionali influenzassero e alterassero il funzionamento del corpo. Ma presto Jung espose la teoria secondo cui nella schizofrenia subentrava un terzo elemento, sotto forma di una tossina responsabile della stabilizzazione dei complessi; inoltre egli lasciò aperta la questione se la relazione di causa ed effetto non fosse valida in senso opposto, cioè dal soma verso la psiche. Un gran numero di lavori seguenti sullo stesso argomento, più che altro nel mondo anglosassone, portarono al problema centrale

tions studien, Beitrag Viti, J. Psychol. Neurol., VIM Trans. Studies in Word Association, Heinemann, London. 1918.



che rimane ancora valido nella sfera delle relazioni di causa ed effetto.

Si suggerisce qui di affrontare l'interò problema dei fenomeni psicosomatici come una relazione acausale, seguendo le opinioni dei medici della Grecia antica, espresse nella parola « symptoma », cioè la coincidenza acausale, ma piena di significato, di almeno due distinte grandezze. Questo concetto è identico a quello moderno di sincronità; esso presuppone un «tertium», più in alto del soma o della psiche, e responsabile della formazione del sintomo in entrambe (approssimativamente la teoria del « corpo etero »).

Tali teorie furono elaborate nei tempi antichi dal medico greco Erasistrato e da Poseidonio e Plotino e più tardi da Paracelso e Boerhaave, vere autorità nel campo medico. Da tutto ciò risulta che una

cura può avvenire solo tenendo conto del « tertium » di un ordine più alto (un simbolo o archetipo di totalità), inteso come evento sincronistico e non come una catena di causa ed effetto.

Come avviene nelle procedure divinatorie o nelle cerimonie di cura del culto di Asclepio, è compito di colui che cura creare una particolare atmosfera e prendere le dovute misure (di tipo naturalmente immateriale) che rendano favorevole l'apparire di questo « terzo » di ordine più alto, simbolo o archetipo della totalità.

(Trad. di CATERINA PICCOLOMINI BALLARATI)

Psicopatologia dell'analista

Aldo Carotenuto, Napoli

Io penso sempre le cose peggiori degli altri esseri umani e perfino di me stesso. Così facendo, non sono mai stato disilluso.

J. Nestroy

Con il presente saggio ci proponiamo di studiare i processi inconsci che conducono alla professione analitica. Vogliamo inoltre illustrare alcune particolari manifestazioni degli analisti che insorgono durante lo svolgimento del loro lavoro e nell'ambito delle relazioni all'interno delle Società Analitiche. Con i termini « analisti » e « Società Analitiche » si indicano in maniera generica il terapeuta e l'Associazione di appartenenza, senza un preciso riferimento ideologico.

Non è difficile verificare che le situazioni nevrotiche sono molto interessanti per gli analisti. D'altra parte, un analista veramente abile non potrebbe vivere senza dedicarsi all'attività terapeutica. Per spiegare cosa vogliamo intendere per « veramente abile », facciamo ricorso alla testimonianza di un colloquio analitico condotto da Freud. Lo psichiatra Smiley Blanton sosteneva, parlando con Freud, che non si può spiegare ogni professione dell'uomo solo

facendo ricorso al concetto di sublimazione e che, per esempio, un chirurgo non può essere sempre considerato come una persona che ha sublimato il proprio sadismo. Freud così rispose: « Un uomo può diventare chirurgo per puro caso, ma un chirurgo veramente abile è colui il quale ha fatto questa fondamentale sublimazione (del sadismo). Lei sa perché gli psichiatri prendono una tale specializzazione? Il fatto è che non si sentono normali. Accedendo a tale specializzazione, essi sublimano questa impressione — un mezzo per assicurare a se stessi che sono effettivamente normali» (1).

(1) Smiley Blanton. *Diary of my analysis with Sigmund Freud*. Hawthorn Books, Inc. New York 1971, pag. 46.

Per introdurre il nostro discorso ci sembra legittimo chiedersi perché un uomo sceglie una professione, come quella dell'analista, che si basa in modo fondamentale e preponderante sul rapporto e sull'interazione emotiva. In genere un uomo può esercitare varie professioni, ma soltanto in qualcuna di queste attività si mostra veramente abile. Tale perizia può essere attribuita all'apporto di tutta la propria disponibilità psicologica. Noi sappiamo anche che, in condizioni di relativa normalità. — in caso contrario la nostra tesi avrebbe un altro valore, — la scelta di una professione è da considerarsi come un sintomo, cioè come un risultato di un processo inconscio. Precisiamo che, nel nostro senso, professione significa un'attività che riempie la vita, che appassiona e che dà soddisfazione. Siamo rimasti spesso molto sorpresi dalla tenacia con cui ci si volge alla professione analitica anche quando le circostanze esterne impediscono, in un modo o nell'altro, la realizzazione del desiderio di diventare analisti. Un esempio può essere trovato fra gli aspiranti analisti rifiutati, giustamente o ingiustamente, dalle Società Analitiche: a dispetto della non accettazione essi vivono drammaticamente la condizione « extra ecclesiam», ma continuano, corno se fossero sotto l'impulso di forze demoniache, la loro strada di psicoterapeuti. risoluti ad andare fino in fondo. Un altro esempio è offerto dagli analisti selvaggi.

che sentono la necessità, in un certo momento della loro vita, di diventare analisti, a prescindere da qualsiasi preparazione specifica.

L'essere spinti con forza a realizzare un obiettivo significa che la meta è di fondamentale importanza. Noi pensiamo che l'analista abile, svolgendo la sua attività, soddisfi un suo bisogno vitale. Osserviamo per il momento chi, con piacere e soddisfazione, dedica la sua vita a calcolare l'orbita dei pianeti, oppure a inventare ordigni di guerra o ad ascoltare persone che esprimono la loro angoscia mortale. Il lettore sarà d'accordo nel ritenere che queste tre persone sono spinte, nella loro espressione professionale, da istanze diverse, che costituiscono tutte l'estrinsecazione della forza vitale.

Noi sappiamo che la psicologia del profondo ha individuato, nelle prime esperienze dei rapporti oggettuali, una serie di « imprinting » capaci, dopo l'avvenuta maturazione, di strutturare e determinare la scelta del proprio stile di vita. Che la validità della scelta e l'abilità nell'esercizio del proprio lavoro non siano sminuite da premesse così lontane nel tempo, è per noi del tutto ovvio, ma è necessario ribadire tale ovvietà per evitare le accuse di « riduzionismo ». Un altro equivoco da eliminare è che non si tratta di ritenere il lavoro dell'analista « nient'altro che ». Il nostro sforzo invece è quello di far luce su meccanismi fondamentali che rendono « abile e efficace » lo svolgimento della professione analitica.

Innanzitutto dobbiamo stabilire in che cosa consiste il lavoro analitico. Esso è caratterizzato dai seguenti fattori:

- a) esiste un incontro fra due persone;
- b) una delle due persone, il paziente, ha un assoluto e urgente bisogno dell'altro, cioè dell'analista;

- c) l'analista si trova in una situazione di predominanza;
- d) viene fatto un costante riferimento alla realtà interna;
- e) l'analista svolge il ruolo della persona tollerante e comprensiva;
- f) l'incontro si svolge ad un livello emotivo.

Anche un profano potrebbe constatare che la caratteristica più importante del lavoro analitico è il rapporto a due, nel quale uno è più forte dell'altro. Inoltre il rapporto in questione ha qualcosa che lo rende completamente differente dagli altri analoghi, per esempio il rapporto tra allievo e insegnante. Questo qualcosa deriva dalla sensazione dell'irrazionale, dello strano e incomprensibile, che sfugge alla ragione. L'incontro con l'analista avviene dopo che si sono tentate tutte le strade cosiddette « ragionevoli ».

Un rapporto duale nel quale uno dei membri è più forte dell'altro e che si basa su elementi irrazionali non riconducibili all'io, è un'esperienza comune a tutto il genere umano. Si tratta dell'esperienza originaria con la madre. Con esperienza originaria vogliamo intendere un'esperienza che è alla base di tutte le future esperienze, la prima in ordine cronologico e in intensità emotiva.

L'esperienza originaria del bambino però, come ormai convalidato da diversi studi sull'argomento (2), può subire, a causa di un comportamento non adeguato della madre, dei danni molto gravi. Secondo le ricerche dello psicoanalista John Bowlby, le situazioni patogene fra madre e figlio possono essere così sommariamente classificate: « a) un atteggiamento inconscio di rifiuto nascosto da un atteggiamento affettuoso da parte dei genitori; b) un'esigenza eccessiva d'amore e di manifestazioni affettive da parte della madre o del padre; e) una soddisfazione inconscia e sostitutiva che uno dei geni-

(2) Ci limitiamo a segnalare l'opera, ormai classica, di John Bowlby « Attachment and Loss». voi. 1. Basic Books, inc., Publishers. New York 1969.

tori trae dall'atteggiamento del bambino, anche se condannato sul piano della coscienza » (3).

(3) John Bowlby, Cure materne e igiene mentale del fanciullo. Giunti - Barbera. Firenze 1971, pag. 10.

Avanziamo la tesi, del resto non nuova, che l'analista, con la sua professione, riproduca l'esperienza originaria con la madre. Ma perché questa continua e incessante riproduzione?

Quando Freud vide un bambino giocare con il rocchetto, interpretò l'apparire e lo scomparire del rocchetto come la riproduzione della presenza e dell'allontanamento della madre. Dopo essersi chiesto perché il bambino si comportasse in quel modo. Freud pensò che il bambino, ricreando la situazione originaria non più in maniera passiva ma attiva, rendeva la situazione stessa più sopportabile. Se si vuoi definire in termini teorici l'osservazione di Freud, ci troviamo di fronte a un « processo incoercibile e di origine inconscia, con cui il soggetto si pone attivamente in situazioni penose, ripetendo così vecchie esperienze senza ricordarsi del prototipo e avendo invece, l'impressione molto viva che si tratti di qualcosa che è pienamente motivato nella situazione attuale » (4).

Proponiamo allora quanto segue: poiché, secondo il nostro parere, la situazione analitica riproduce la esperienza originaria del bambino (rapporto duale con predominanza di un membro sull'altro), la vocazione analitica deve rifarsi ad una problematica inerente i rapporti oggettuali precoci. Vogliamo riportare una citazione di Jung per convalidare la nostra argomentazione. In « Psicologia del Transfert » Jung dice: « Il medico non ha certo intrapreso la professione di psichiatra senza motivo; si è particolarmente interessato al trattamento delle psiconevrosi, cosa che non potrebbe certo fare senza avere una qualche nozione sui suoi propri processi inconsci. Inoltre questo suo interesse per l'inconscio non potrà essere fatto risalire soltanto a una scelta assolutamente libera, ma va ricondotto a una **disposizione per così dire predestinata** (grassetto nostro), che l'ha fatto propendere fin dagli inizi verso la professione medica. Quanti più destini una-

(4) Laplanche e Pontalis, Enciclopedia della psicanalisi. Editori Laterza, Bari 1968, pag. 70.

(5) Cari Gustav Jung, La psicologia del transfert. Il Saggiatore, Milano 1961. pag. 24.

ni si sono visti, e quanto più se ne è indagata la segreta motivazione, tanto più impressionante appare la forza con la quale i motivi inconsci agiscono, e il constatare quanto circoscritta e limitata è la libertà e l'intenzionalità della nostra scelta » (5).

L'interesse per l'inconscio, secondo Jung, può derivare da una disposizione predestinata. Il nostro saggio, esaminando l'esperienza originaria del bambino, vuole aggiungere alla componente « destinale » anche una spiegazione delle motivazioni inconscie dell'attività analitica.

Dobbiamo, però, porci anche la seguente domanda:

« Qual è la variabile, fra i vari atteggiamenti della madre, che rende specifica la vocazione analitica? »;

« Esiste una più diretta correlazione fra uno dei tanti atteggiamenti sbagliati della madre e la scelta futura della professione analitica? ».

Allo stato attuale delle nostre conoscenze noi non possiamo dare una risposta precisa ed il problema resta quindi aperto, ma noi intuimo che questa correlazione deve esistere.

Comunque la seguente considerazione può darci una traccia per affrontare correttamente il problema. Noi sappiamo che nelle relazioni oggettuali si utilizzano dei meccanismi difensivi per attenuare o neutralizzare situazioni spiacevoli emergenti dalla relazione stessa.

Dobbiamo pensare che qualche meccanismo difensivo, utilizzato in prevalenza nelle prime relazioni oggettuali, venga nel comportamento adulto riutilizzato con finalità costruttive e non soltanto difensive. Se esaminiamo attentamente l'attività dell'analista, ci accorgiamo che il poter vedere tante persone diverse in un lasso di tempo relativamente stretto (Freud lavorava con 12 pazienti al giorno) è reso possibile dal fatto che ogni rapporto rimane a sé stante rispetto al precedente rapporto. Il meccanismo difensivo, in questo caso molto utile, è, secondo il nostro parere, quello chiamato «annullamento re-

troattivo », che permette di negare un evento avvenuto (il rapporto analitico precedente). Ci si può allora chiedere quale specifico atteggiamento della madre evochi l'annullamento retroattivo. Per adesso non abbiamo risposta (6).

(6) L'annullamento retroattivo è uno dei meccanismi di difesa più usati nella nevrosi ossessiva.

Riassumiamo brevemente il nostro discorso. Considerando la professione analitica come un sintomo, noi pensiamo che essa riproduca la situazione originaria del bambino nel rapporto con la madre. L'inconscio desiderio di ristabilire una relazione vissuta drammaticamente rende efficace il lavoro del terapeuta che si avvale, nel suo lavoro, di determinate caratteristiche emergenti dalla sua particolare situazione originaria.

La situazione originaria con le sue implicanze negative è stata osservata e descritta dagli psicoanalisti. Noi ci riferiamo a tre autori, appartenenti a differenti concezioni psicologiche, per dimostrare l'esistenza reale di questa condizione psicologica. Metteremo in risalto poi come il carattere che si sviluppa da tale condizione psicologica si ritrovi ampiamente nell'ambito della professione analitica. Nella nostra esposizione faremo riferimento agli aspetti positivi che rendono efficace la terapia analitica, unitamente a certi fattori negativi che sono all'origine delle difficoltà che gli analisti incontrano nel loro lavoro e nelle relazioni fra loro.

Erich Neumann, Michael Balint e Ronald Fairbairn hanno sviluppato delle ipotesi che ci sembrano utili per il nostro saggio. Essi hanno osservato lo stesso fenomeno chiamandolo in maniera differente.

Erich Neumann ha introdotto nel lessico della psicologia analitica il termine « asse Io-Sé ». Cerchiamo di capire che cosa Neumann voglia intendere. Egli postula l'esistenza di una totalità psichica anteriore alla nascita dell'Io. Tale totalità psichica è chiamata « Sé originario » e si differenzia dal « Sé » inteso invece come il risultato di una differenziazione e di una integrazione psichica che Jung chiama processo

di individuazione. Il Sé originario, anteriore all'Io, si forma probabilmente in una fase pre-natale. Al momento della nascita e del contatto con il mondo inizia la formazione dell'Io. Per Neumann, però, lo sviluppo dell'Io è parallelo anche allo sviluppo di un legame che rapporta il Sé originario all'Io. Questo legame è da Neumann chiamato « asse ». La presenza dell'asse Io-Sé permette all'individuo di svilupparsi in armonia con la sua totalità, si potrebbe dire. naturale, in quanto permangono intatti i legami con un passato psichico che racchiude la totalità. La funzione sana dell'Io dipende da una corretta connessione dell'asse con il Sé originario.

Secondo Neumann. il bambino sperimenta la madre come il Sé. Si può allora pensare che lo sviluppo endopsichico dell'asse Io-Sé sia analogo alla relazione con la madre, e che la rottura dell'asse Io-Sé dipenda da un cattivo rapporto del bambino con la propria madre.

Anche per Neumann lo sviluppo della personalità umana è determinato fondamentalmente dal rapporto tra il bambino e la madre. Il rapporto prende inizio nella fase uroborica, in cui l'embrione è contenuto fisicamente e psichicamente dalla madre, ma prosegue nel primo anno di vita del neonato. In tale periodo la madre rappresenta per il figlio il « Du, Das Selbst, und Welt ». Essa è il mare, l'oceano, l'infinito: dal rapporto con lei il bambino sviluppa l'attitudine potenziale alla creatività o la tendenza alla regressione e alla distruzione. In tale fase la madre si lega con il bambino in una « participation mystique ». in una inconscia, paradisiaca identità. Ma la vera e propria nascita si ha quando il bambino si manifesta come entità autonoma. Dice Neumann:

« Il bambino non è solo sé stesso, ma si manifesta come un Io-Tu all'interno e all'esterno. Si manifesta, cioè, come fenomeno interno, che si trova alla base della psiche, l'asse Io-Sé, il rapporto dell'Io con il Sé; fuori è visibile la separazione Io-Tu. soggetto-oggetto, tanto come rapporto con il Tu quanto come rapporto con il mondo » (7). A questo punto, se il bisogno che il bambino ha della madre viene fru-

(7) Erich Neumann. Das Kind. Struktur und Dyna-

strato, si verificano guasti notevoli nella personalità umana: « La perdita della madre o di una persona che l'abbia sostituita si riflette più sul piano spirituale che su quello fisico. Ne deriva la perdita di contatto col mondo, la distruzione dell'istinto di conservazione... il fallimento dei primi passi dello sviluppo dell'Io... Il fatto che il crollo del bambino, che ha visto distrutto il suo rapporto primordiale con la madre, si tramuti in apatia e/o in perdita di senso è la prova più sicura del fatto che il rapporto primordiale è un rapporto totale » (8).

mik der werdenden Persönlichkeit. Rhein-Verlag Zürich 1963, pag. 20.

Il rapporto con la madre non è, infatti, un rapporto solamente fisico, ma anche e soprattutto un rapporto psichico, la cui assenza o la cui condizione carente può causare la perdita del contatto con il mondo. Si deduce quindi l'assoluta importanza della madre, che determina la sanità dell'asse Io-Sé. Tale asse è fondato su un rapporto che esiste anche in stato di assenza dell'Io: anche i disturbi del sonno possono essere un segno della rottura di esso. Dal rapporto con la madre intesa come il Sé, derivano, per il bambino, i rapporti con il proprio Sé, il proprio corpo, i rapporti d'amore e quelli sociali. Un cattivo rapporto sociale è determinato dal timore e dall'angoscia della madre; l'insoddisfazione erotica della madre compromette il rapporto dell'individuo col mondo circostante ed è la causa di psicosi. Neumann riporta un passo dell'Antico Testamento per rendere più chiaro il concetto di buon rapporto con la madre. Il passo: « Noè andò con Dio » è interpretato così in un testo cassidico: « Noè dipendeva da Dio, che guidava ogni suo passo, instradandolo come fa un padre col figlio. Quando Dio lo allontanò da sé, Noè comprese: così imparo a camminare » (9). Neumann commenta che l'espressione biblica è giusta (laddove dall'interpretazione letterale del testo si attenderebbe logicamente il contrario), perché Noè è con Dio proprio nel momento in cui realizza la sua autonomia. Una madre vedova, non amata, che non ama, determina insicurezza verso il mondo esterno, malattie,

(8) Erich Neumann, cit., pag. 22.

(9) Erich Neumann, cit., pag. 66.

senso di distruzione, impotenza, anaggressività, fenomeni che vanno oltre il concetto della non creatività. Per Neumann la rottura dell'asse lo-Sé compromette la capacità dell'individuo di risolvere il conflitto tra la sua autotrasformazione e l'adattamento culturale. L'influsso negativo della madre è tanto più frequente e intenso, se si pensa alla repressione e alla svalorizzazione della, donna nella società patriarcale: priva di fiducia e di equilibrio, la madre si riversa sul figlio. Neumann afferma anche che spesso un rapporto soffocante e iperprotettivo può determinare, come nel caso di Goethe, una notevole creatività nell'individuo adulto. « In molti bambini amati eccessivamente dalla madre si sviluppa poi un forte senso di sicurezza, la convinzione di essere parti-colarmente dotati, una particolare inclinazione alla creatività» (10). Quando però la madre si presenta come una strega, provoca, se la rottura dell'asse lo-Sé avviene nella prima fase, un'apatia mortale, il crollo e l'irruzione catastrofica dell'inconscio nell'età adulta; se invece la rottura avviene nella seconda fase, la madre come strega provoca la formazione di un lo debole e bisognoso.

10) Erich Neumann, cit., pag. 68.

Ci siamo soffermati sul concetto di frattura dell'asse lo-Sé perché il procedimento analitico può essere considerato come un tentativo di risanare il danno subito. Mentre però, nella maggioranza dei casi, il risultato analitico si concretizza in una effettiva riparazione di questo asse nel paziente, con le conseguenze che ogni terapeuta conosce (ritorno alla vita, all'amore e all'attività), è probabile, coerentemente con il nostro assunto, che l'analista, malgrado la sua prolungata analisi, non riesca a saldare la frattura del suo asse per cui, spinto all'introspezione per il continuo disagio, sublima il dolore nell'attività analitica. La spinta alla riunificazione dell'lo con il Sé originario è probabilmente il processo inconscio alla base della vocazione analitica. Che questa spinta sia vantaggiosa per la terapia analitica risulta dal fatto che la persistente frattura fra l'lo e il Sé conduce ad un

grande interesse per la vita interiore (inconscio). Nei pazienti questo interesse alla vita inconscia è predominante durante la terapia; la guarigione coincide con un interesse minore verso l'inconscio e con un impegno maggiore verso la vita cosciente.

Vorremmo chiarire ancora che la frattura dell'asse Io-Sé avviene per un comportamento inadeguato della madre. Ciò significa che anche un eccessivo amore provoca una frattura. In questo caso, come già notato da Neumann, la conseguenza potrà essere quella della produttività artistica. Un fatto del genere non è irrilevante ai fini della nostra tesi. La comprensione del linguaggio inconscio e la sua efficace traduzione è legata all'attitudine artistica dell'analista. E il fatto che l'abilità dell'analista consista proprio nel capire i simboli dell'inconscio non ha bisogno di ulteriori considerazioni.

Vedremo ora come le osservazioni di Michael Balint e Ronald Fairbairn presentino suggestive analogie con le formulazioni di Erich Neumann.

Michael Balint, studiando alcuni aspetti della regressione, si è accorto di raggiungere un livello psicologico differente dal livello edipico. Tale livello psicologico è da Balint chiamato: « carenza fondamentale » (basic fault). Parlando di questo livello, egli dice: « Propongo di chiamarlo il livello della carenza fondamentale e voglio sottolineare che si tratta di una carenza, non di una situazione, posizione, conflitto o complesso... Le caratteristiche principali del livello della carenza fondamentale sono: a) tutto ciò che succede appartiene esclusivamente ad una relazione fra due persone; b) questa relazione di due persone è completamente differente da quella del livello edipico; c) le forze operanti a questo livello non sono in conflitto; d) il linguaggio adulto non serve a descrivere i fatti che succedono a questo livello, dove le parole spesso non hanno un significato convenzionale» (11).

11) Michael Balint. The ba-

sic fault Tavistock Pu-
blications, London 1968, pag.
16.

Fra le caratteristiche di questo livello Balint fa notare che qualsiasi altra persona che interferisca con il rapporto viene vissuta come un insopportabile peso.

A questo punto vogliamo inserire alcune brevi considerazioni esemplificative per richiamare alla mente i comportamenti derivanti dalle caratteristiche descritte da Balint e che si ritrovano nel lavoro dell'analista.

Ogni analista sa per esperienza quanto insopportabile sia l'intrusione di altre persone nel rapporto duale con il proprio paziente.

Poiché, però, a volte l'atteggiamento dell'analista a proposito di questo problema presenta degli aspetti curiosi ed esagerati, noi pensiamo che il divieto di vedere i parenti del proprio paziente, fatto presentato come una questione tecnica, tocchi la dinamica inconscia dell'analista, una dinamica che affonda le sue radici nel livello della carenza fondamentale. Un'altra esemplificazione può essere desunta dal problema dell'analisi didattica. Noi sappiamo che le regole delle Società Analitiche richiedono che un allievo lavori con diversi analisti esperti, sia per l'analisi personale, sia per il controllo dei casi. Nel passaggio che l'allievo fa da un analista all'altro, attira l'esplosione di cariche aggressive verso il suo precedente didatta, il cui lavoro viene sistematicamente ridicolizzato e sabotato dal nuovo analista. Naturalmente non è sempre così, però ci sembra utile segnalare una situazione del genere, meno rara di quanto si pensi, in quanto fa comprendere che si sta operando a livello della carenza fondamentale.

Per Balint le forze operanti al livello della carenza fondamentale non sono legate alle pulsioni né ad un conflitto. « Si tratta di una carenza, di qualcosa di sbagliato nella mente, una specie di confusione che deve essere sistemata... Un bisogno pulsionale può essere soddisfatto, un conflitto può essere risolto, ma una carenza fondamentale può essere curata sol-

tanto con il ricevere le cose che sono mancanti... (12). (12) Michael Balint, cit, pag. 21-22.

Secondo la nostra tesi, la professione analitica soddisfa le esigenze del livello della carenza fondamentale, perché l'analista, durante l'esercizio terapeutico, si «nutre» dei prodotti dell'inconscio del proprio paziente. L'analogia fra latte e sogni (tipici prodotti dell'inconscio) è interessante perché, come ampiamente verificato, molte volte i sogni vengono offerti dal paziente per compiacere il suo analista, allo stesso modo della madre che porge il seno al bambino che piange affamato. E' constatazione clinica di qualsiasi analista l'avvertire il senso di colpa del paziente quando non riesce a ricordare i propri sogni. In questa prospettiva può essere esaminato brevemente il problema dell'onorario. Si può avanzare l'ipotesi che il denaro ricevuto dall'analista al termine di un ciclo di incontri analitici, rappresenti qualcosa di più della semplice mercede per un lavoro svolto. Alcuni pazienti sono testimoni sia di una impercettibile modifica nell'atteggiamento dell'analista nel momento in cui ritira i soldi, sia di atti che fanno pensare ad un'area inconscia problematica. In questa categoria rientrano anche gli alti onorari richiesti, senza obiettive giustificazioni, da alcuni colleghi.

Abbiamo fino a questo punto illustrato ciò che Balint intende per carenza fondamentale. Vediamo adesso come Balint ne spiega la genesi. Egli dice: « Secondo il mio punto di vista, l'origine della carenza fondamentale può essere ricondotta ad una notevole discrepanza, nelle prime fasi formative dello individuo, fra i suoi bisogni psicobiologici e il materiale e le cure psicologiche, l'attenzione, l'affetto disponibile durante queste fasi delicate. Tale situazione crea una carenza le cui conseguenze ed effetti futuri sembrano solo in parte reversibili. La causa di questa originaria discrepanza può essere congenita... oppure addebitabile all'ambiente. E con ciò voglio dire che le cure sono: insufficienti, mancanti di qualcosa, fatte a caso, piene di ansia, iperprotettive, dure, rigide, grossolane, fuori tempo, troppo sti-

una medesima esperienza originaria. Una dimostrazione può dedursi dal fatto che i caratteri emergenti dalla problematica situazione con la madre si ritrovano nell'analista e nell'ambito stesso della professione analitica. Questo punto diventerà più convincente quando esamineremo le ipotesi di Fairbairn.

Fairbairn ha elaborato una concezione della libido differente dalle formulazioni freudiane. Per questo autore la libido non ricerca il piacere, ma si indirizza verso la relazione con l'oggetto. Questa teoria è stata formulata in un articolo del 1940: « Fattori schizoidi della personalità ». Raccomandiamo a tutti gli analisti la lettura di questo lavoro in quanto, secondo la nostra prospettiva, ci sembra che il tipo « schizoide » coincida abbastanza bene con la personalità dell'analista. Si abbia presente che per Fairbairn il termine « schizoide » ha un significato particolare. Per esempio, egli sostiene che: « numerose figure storiche si prestano ad essere interpretate come personalità schizoidi o come caratteri schizoidi, e sembrerebbe quasi che siano gli individui di questo tipo a lasciare un'impronta nella storia » (14).

Secondo Fairbairn nella categoria schizoide rientrano tre caratteristiche importanti e cioè: a) un atteggiamento di onnipotenza; b) un atteggiamento di isolamento e di distacco; c) una grande preoccupazione per la realtà inferiore. Illustreremo queste modalità facendo ricorso agli aspetti fenomenici dell'attività analitica.

Per quanto riguarda la genesi della personalità schizoide, Fairbairn è del parere che si tratti di un fenomeno « determinato da insoddisfacenti rapporti affettivi coi genitori e specialmente con la madre, in uno stadio infantile successivo alla fase orale precoce in cui ha origine questo orientamento. Il tipo di madre che è particolarmente incline a provocare tale regressione è quella che non riesce a persuadere il figlio, mediante espressioni spontanee e genuine di affetto, che lo ama come persona. Rientrano in que-

(14) W. Ronald D. Fairbairn, Studi psicoanalitici sulla personalità. Boringhieri, Torino 1970, pag. 29.

sta categoria tanto le madri possessive quanto quelle indifferenti. Peggior di tutte è forse la madre che trasmette l'impressione sia di possessività che di indifferenza, ad esempio la madre devota che è decisa a tutti i costi a non viziare il suo unico figlio » (15).

(15) Fairbairn, cit, pag. 36.

Anche Fairbairn, per spiegare la genesi del carattere schizoide ricorre alle medesime argomentazioni di Neumann e Balint. A differenza però di questi due autori, egli non offre un modello endopsichico della personalità schizoide (rottura dell'asse Io-Sé, faglia), ma fa una descrizione abbastanza precisa del carattere schizoide. Comunque noi sosteniamo che Fairbairn, Neumann e Balint hanno fatto riferimento agli stessi fenomeni, ascrivibili agli « errori » commessi dalla madre durante lo sviluppo dei primi rapporti oggettuali del bambino.

Esaminiamo, ora, secondo la prospettiva di Fairbairn, i tratti salienti della personalità schizoide, correlandola con l'attività professionale dell'analista.

Una caratteristica del carattere schizoide è l'atteggiamento di onnipotenza. Noi sappiamo che uno dei pericoli maggiori dell'analisi è che il terapeuta, sotto l'impulso di contenuti inconsci, si identifichi con alcune immagini archetipiche. Jung ha chiamato questo fenomeno con il nome di inflazione. Dice Jung:

«Le proiezioni archetipiche rappresentano una particolare difficoltà per l'analista. Ogni professione, naturalmente, ha i suoi inconvenienti. Per l'analista il danno maggiore consiste nel venire infettato dalle proiezioni che hanno un carattere archetipico. Quando il paziente comincia a immaginare che il suo medico non è come gli altri, ma è invece un eroe spirituale, una specie di salvatore, l'analista rifiuterà il tutto considerandolo come una sciocchezza e una fantasia isterica. Invece una tale situazione, proprio perché così seducente, lo colpisce in profondità, in quanto va a stuzzicare un analogo archetipo che è in lui. Allora egli co-

mincia a pensare: "se ci sono i saggi, non potrei essere anch'io uno di loro?" Comincia a pensarci sempre di più, fino a quando crederà veramente di essere un uomo straordinario. Allora diventa strano e lunatico. Si offende per nulla, diventa suscettibile... Non parla più con gli altri, perché egli è... (non so che cosa). Si trasforma in una persona antipatica, si isola e la convinzione di essere un capo spirituale si fa sempre più profonda... Conosco un gran numero di colleghi che hanno fatto questa fine... E ciò succede perché essi non sono stati capaci di resistere all'impatto con l'inconscio collettivo dei pazienti... Essi si identificano con l'archetipo, scoprono una dottrina propria e, poiché hanno bisogno di discepoli che credono in essi, dovranno fondare una setta» (16).

Questa citazione ci è utile per introdurre un'altra parte del nostro discorso.

Chi da tempo fa parte di una Società Analitica è testimone del lento ma inesorabile processo trasformativo di alcuni colleghi proprio secondo le modalità descritte da Jung. Siccome questo processo di trasformazione coinvolge più di una persona all'interno della stessa Società, ne deriva che la vita associativa rischia di continuo d'essere paralizzata. In una fase d'inflazione, l'analista è insensibile a qualsiasi discorso, crede d'essere l'Illuminato, parla per simboli e proietta sui componenti del gruppo tutta la sua ombra. L'Illuminato trova all'interno della Società, ed anche fuori, dei colleghi che si schierano con lui. Si apre quindi una disputa ideologica che, per la sua stessa inconciliabilità, comporta la frattura fra i gruppi con la nascita di nuove Società Analitiche.

Non ci soffermiamo sull'ovvio raffronto fra dottrine psicologiche e dottrine religiose. Ma le lotte all'interno delle Società Analitiche possono essere e sono intollerabili proprio perché in grande contraddizione con le premesse di apertura e di interna libertà dei singoli analisti. Nel contrasto fra i gruppi analitici e

(16) C. G. Jung, *Analytical Psychology. Its Theory and Practice*. Routledge and Kegan Paul, London 1968, pag. 171.

singoli analisti non si riesce mai a vedere l'unico aspetto che nobilita gli scontri e cioè l'esistenza di un altro punto di vista. Freud, purtroppo, malgrado la sua profonda onestà scientifica, si comportò allo stesso modo quando interpretò come resistenza il modo d'essere differente di altri geniali analisti.

Ma anche in campi che sconfinano nel verificabile e non nell'ideologia, si continua a rifiutare l'apporto dell'altro. Troviamo, in un libro di Eissler, una difesa di Freud per quanto riguarda le sue concezioni lamarckiane. Noi sappiamo che allo stato attuale delle ricerche non risulta che possa esistere (tranne che per ... Lysenko) l'ereditarietà dei caratteri acquisiti.

Un freudiano dotato di senso critico dovrebbe accettare queste conclusioni, sforzandosi di conciliare alcune formulazioni freudiane con la moderna genetica oppure di eliminare dal corpus della psicoanalisi ciò che non sembra poter essere attendibile. Come si comporta invece Eissler? Tenta una difesa disperata, tipica del fedele religioso, dicendo che:

« However, I am not certain whether Lamarckism, which is rejected at present, may not be confirmed in the distant future by new biological discoveries» (17). In altre parole, Freud ha sempre ragione e, quando sembra aver torto, è questione soltanto di tempo.

Secondo Fairbairn un'altra caratteristica degli individui schizoidi è la loro tendenza « a costruire sistemi intellettuali di tipo elaborato più che a sviluppare rapporti affettivi con altri su base umana. C'è un'ulteriore tendenza da parte loro a fare, dei sistemi da essi creati, degli oggetti libidici » (18). Noi tutti siamo testimoni del fanatismo con cui si difendono certe dottrine psicologiche. Se da una parte, però, questa fedeltà al proprio sistema può essere abbastanza utile nell'ambito della terapia perché, in un modo o nell'altro, rappresenta un punto fermo per il paziente, è anche vero che può essere all'origine di assurde situazioni. Ad esempio, ogni

(17) K. R. Eissler, *Talent and Genius*. Quadrangle Books, New York 1971. pag. 235.

(18) Fairbairn, cit. pag. 44.

gruppo analitico è costretto a negare l'altro per giustificare la propria esistenza. Ciò avviene per i contrasti che scoppiano sia fra i gruppi appartenenti alla stessa ideologia, sia, ovviamente, fra i gruppi di diversa concezione psicologica. In certi casi assai gravi si arriva ad una negazione della realtà e di ciò ci si può fare un'idea controllando le bibliografie dei lavori analitici, nei quali compaiono solo autori canonici della scuola di appartenenza.

Tornando al senso di onnipotenza, bisogna anche notare che spesso viene nutrito come un prezioso segreto. Ci troviamo così di fronte a un senso di superiorità inferiore che deriva dal possesso segreto di « oggetti libidici interiorizzati ». Dice Fairbairn: « E' questo che spiega l'aria segreta e misteriosa manifestata così spesso da individui nettamente schizoidi... La necessità interiore di segretezza è determinata in parte dal senso di colpa per il possesso di oggetti interiorizzati che sono in un certo senso " rubati ", ma in misura rilevante è anche determinata dalla paura della perdita degli oggetti interiorizzati che sembrano infinitamente preziosi » (19). Naturalmente questa dimensione della segretezza ha molti lati positivi nel processo terapeutico. Jung ha dedicato delle bellissime pagine a questo problema, dicendo, fra l'altro, che « non vi è mezzo migliore per preservare il prezioso carattere della individualità che il possesso di un segreto che l'individuo sia impegnato a custodire... l'individuo che sia solo sulla sua strada ha bisogno di un segreto che per varie ragioni non possa o non gli sia consentito di rivelare » (20).

Ogni analista esperto conosce l'importanza di trasmettere al paziente il senso quasi sacro degli incontri, il cui contenuto va preservato dagli occhi indiscreti. In genere, un paziente che parla e che non mantiene il « segreto » del rapporto analitico è probabile che interrompa prima o poi la terapia. Vi sono però anche degli aspetti negativi in relazione al senso di segretezza e all'atmosfera di mistero. Abbiamo fatto la constatazione, curiosa in verità, che

(19) Fairbairn. cit, pag. 45-46.

(20) C. G. Jung. Ricordi, sogni, riflessioni. Il Saggiatore, Milano 1965, pag. 379.

i regolamenti delle Società Analitiche, relativi all'ammissione di nuovi membri, danno l'impressione che la Società sia una fortezza che debba difendersi dagli attacchi degli invasori (gli aspiranti analisti).

Inoltre le stesse Società Analitiche, secondo lo psicoanalista Mauricio Abadi, possono essere definite come delle vere e proprie società segrete. Una caratteristica delle società segrete è una profonda regressione ai livelli infantili. Ciò comporta come conseguenza diretta « una forma di organizzazione molto severa, autocratica, rigida e superegoica, nel senso peggiore del termine, vale a dire l'esistenza d'un Super-lo estremamente sadico » (21).

(21) Mauricio Abadi. El grupo psicoanalítico como sociedad secreta. Revista de Psicoanálisis. Tomo XVI - Octubre-Diciembre de 1959, Buenos Aires, pag. 409.

L'organizzazione segreta e autocratica delle Società Analitiche può reggersi a condizione che gli adepti si sentano coalizzati contro gli estranei per proteggere « qualcosa ». Secondo Abadi, le manie persecutorie « sono la causa occulta, il motivo latente nella genesi e nella dinamica di tutto il gruppo esoterico » (22).

(22) Ibidem, pag. 409.

Il « qualcosa » che bisogna proteggere è una costante che ha due significati. Il « qualcosa » può rappresentare da un lato il « bene », che il gruppo crede di possedere e che deve difendere dagli attacchi del mondo esterno, dall'altro il « male » la « colpa » di cui il gruppo si sente imputabile e che deve essere anche sottratta e nascosta alla condanna del mondo esterno. Il bene e lo strumento magico, poi, indicano la stessa cosa. Per chiarire, lo strumento che va difeso, per la scuola freudiana, sono le libere associazioni e il concetto della resistenza; per la scuola junghiana, sono l'inconscio collettivo e il processo di individuazione. Tali strumenti magici, non appena obsoleti a causa della divulgazione dei misteri, sono immediatamente rimpiazzati da altri. Per i freudiani i nuovi strumenti magici sono alcune formulazioni kleiniane, mentre per gli junghiani si tratta dell'uso dell'immaginazione attiva.

Secondo il nostro punto di vista, è necessario che gli analisti siano più coscienti di queste modalità che sono poi alla base di razionalizzazioni e di coper-

ture ideologiche. Diceva Ernst Bernhard: « Mi sono sempre molto rammaricato e vergognato dell'indegna barriera sorta fra le due schiere di psicologi, la quale, scindendo l'indagine in due campi, ha reso impossibile uno scambio di idee in forma accademica spregiudicata e naturale. **Le ragioni che stanno all'origine di tale situazione, situazione impossibile e indegna di una scienza e segnatamente della scienza psicologica del profondo, non vi è dubbio che dovrebbero essere a loro volta oggetto di analisi** » (23).

Fairbairn fa rilevare come un atteggiamento di distacco e di isolamento sia una fra le caratteristiche del tipo schizoide. Il tipo schizoide ha una grande difficoltà nel donare affettivamente e l'assunzione del ruolo è una tecnica specifica per superare tale disagio. « L'individuo schizoide, sostenendo un ruolo o recitando una parte adottata, spesso è capace di esprimere molti sentimenti e di stabilire contatti sociali che sembrano veramente notevoli, ma, così facendo, in realtà non da nulla e non perde nulla perché, dato che sostiene soltanto una parte, la sua personalità non è coinvolta » (24).

Eppure noi sappiamo che la terapia analitica si basa proprio sull'incontro autentico. Per Martin Buber l'incontro con l'altro presuppone la verità assoluta, la «partecipazione dell'essere»; è necessario che sia presente l'« affermazione e l'accettazione »;

nel rapporto con l'altro è importante « apportare se stessi », donare il « contributo del proprio spirito ». Ogni autentico incontro e colloquio « è una sfera ontologica che è costituita mediante l'autenticità dell'essere ». Il vero incontro per Buber presuppone l'intero individuo, ma tale interezza può essere messa in forse da una certa autonomia dell'io che, come dice Buber, è desiderosa di affermazione (25).

Buber si è posto di fronte al problema dell'incontro in maniera empatica ed ha fatto uso di concetti intuitivi. In termini psicologici possiamo dire che non esiste l'interezza dell'individuo quando ci si trova di

(23) Ernst Bernhard, Introduzione allo studio del sogno. Rivista di Psicologia Analitica, voi. 2. n. 1, marzo 1971, pag. 56-57.

(24) Fairbairn, cit., pag. 39.

(25) Martin Buber, Il principio dialogico. Edizioni di Comunità, Milano 1959. pag. 222.

fronte alla frattura dell'asse Io-Sé, alla carenza fondamentale e alla personalità schizoide. Si presenta allora il seguente paradosso: sembra che una professione che si basa sul rapporto venga svolta da persone che, sostanzialmente, hanno difficoltà ad avere rapporti. Si può sostenere, e non del tutto a torto, che proprio una personalità di questo genere può portare avanti delle buone terapie analitiche le quali richiedono la possibilità oggettivante.

Forse bisogna anche considerare che è proprio questo « saper giocare un ruolo » che permette all'analista di poter condurre avanti molte terapie analitiche senza che l'una si intruda con l'altra.

La preoccupazione per la realtà interna è, giustamente, il tratto più saliente della personalità schizoide. Fairbairn fa notare anche che il suo concetto di personalità schizoide ha una corrispondenza con il tipo « introverso » di Jung. A questo proposito va ricordata un'indagine effettuata in California fra gruppi di professionisti. Rispetto ad altri gruppi, gli analisti presentarono un'incidenza molto significativa di personalità appartenenti al tipo in-trovertito di intuizione (26).

(26) Katherine Bradway. Jung's psychological types. Journal of Analytical Psychology, July 1964.

La capacità analitica risiede nella comprensione del mondo interno. Michael Balint rileva, ad esempio, che, quando si raggiunge il livello della « carenza fondamentale », il paziente sviluppa una capacità di comprensione interiore incredibile, che gli permette di capire molto bene lo stesso analista. « Questo aumento della capacità conoscitiva non si origina dall'esterno, ma da un magico talento che permette al paziente di " capire " le motivazioni dell'analista e di " interpretare " il suo comportamento» (27).

(27) Balint, cit. pag. 18.

L'analista, proprio grazie al suo stato di carenza fondamentale o al suo essere schizoide o alla spinta verso la riunificazione dell'asse Io-Sé, è capace di svolgere efficacemente il suo lavoro. E' proprio questo interesse per il mondo inferiore che permette

all'analista di superare tutte le difficoltà della sua professione, l'incomprensione e, in fondo, la sua profonda solitudine.

L'analista deve chiedersi perché egli ha interesse per l'inconscio e per quei moti dell'anima che generalmente sono disprezzati dalla società estrovertita. Si può dire che egli ha paura della realtà esterna in quanto non si sente abbastanza forte per affrontarla. E' anche vero, però, che l'inconscio rappresenta un'altra realtà, la realtà della psiche, la quale richiede non meno interesse del mondo esterno. Ma può interessarsi dell'inconscio solo chi ha un conto aperto con l'inconscio, come solo colui che ha fame ricerca il cibo. Poiché l'analista « ha scelto » di interessarsi dell'inconscio per tutta la vita, vuoi dire che il suo conto non potrà mai essere saldato. Questo tratto è il fondamento, su cui poggia l'innegabile aiuto che il paziente riceve durante il trattamento. Perché l'analista si interessi dell'inconscio, l'abbiamo esposto durante tutto il nostro saggio. L'interesse deriva dall'insoddisfazione originaria nel rapporto con la madre, quando è stato dato « troppo » oppure « poco ». Poiché questa situazione originaria è comune a tutto il genere umano, si deve pensare che nel caso dell'analista ciò che è qualificante è il grado di profondità del fenomeno. Naturalmente, come accade per tutti gli eventi psicologici, normali o patologici, bisogna sempre tener conto della sovradeterminazione, cioè dei vari elementi inconsci che possono motivare la scelta analitica. A noi sembra che le ipotesi di Neumann, Balint e Fairbairn possano aiutarci a comprendere l'essenza del lavoro analitico nella sua tragedia e nella sua bellezza.

Jung dieci anni dopo

Gerhard Adler, Londra

Già alla sua morte, avvenuta dieci anni fa il 6 giugno 1961. C. G. Jung era concordemente considerato uno dei padri fondatori della psicologia moderna, secondo soltanto a Freud: i contributi offerti dal suo genio alla psicologia erano riconosciuti da tutti, e termini come estroversione, introversione, archetipo erano entrati nel vocabolario comune.

Ma le idee di Jung, così ricche di stimoli, non si limitano ad interessare il campo della psicologia, vanno molto al di là di esso, investendo quasi ogni aspetto della cultura umana, come l'antropologia, la sociologia, la teologia, la storia, l'arte e la letteratura; ne possiamo anche ritrovare numerose tracce in un campo tanto diverso quale è quello della fisica moderna. Il premio Nobel Wolfgang Pauli ha ammesso di essere stato molto stimolato dalle idee di Jung. Arnold Toynbee ha dichiarato che i suoi concetti sono « un magnifico insegnamento per noi storici »; J. B. Priestley ha definito la teoria dell'inconscio collettivo di Jung « una delle grandi idee liberatrici del nostro tempo ».

Nello stesso modo si può riconoscere l'influenza di Jung nell'opera di Jackson Pollock, nei libretti di Michael Tippett e nei film di Fellini: quest'ultimo considera se stesso un seguace di Jung e racconta come l'idea del « Satyricon » gli venne in seguito ad un sogno. Graham Hough, nel libro **Gli Ultimi Romantici**, ne porre in rilievo il « senso di ricchezza e di completezza » che Yeats e Jung ebbero in comune, afferma che la più stretta somiglianza con Yeats « bisogna cercarla nell'opera dello psicologo che maggiormente ha fatto giustizia alla profondità e varietà dell'esperienza umana ».

Alla domanda rivoltagli un giorno da Herbert Read, su quale fosse stato lo scopo del lavoro di tutta la sua vita, Jung rispose: « Ho voluto comprendere... Comprendere è la mia unica passione. Ma ho anche l'istinto di un medico: voglio aiutare le persone che soffrono. E per poterle aiutare le devo comprendere ».

Per Jung « comprendere » significava accostarsi ad ogni cosa con mente aperta, osservare qualunque avvenimento, anche se ciò significava avventurarsi in campi non convenzionali completamente estranei alla ricerca scientifica ufficiale. Quando Jung, studente in medicina, osservò in una giovanetta alcuni fenomeni di dissociazione, con il suo caratteristico metodo empirico li studiò finché non riuscì a comprenderli almeno in parte. I risultati sono raccolti nella sua tesi di laurea **Sulla Psicologia e Patologia dei Cosiddetti Fenomeni Occulti**, che pose le basi del suo futuro interesse per la parapsicologia.

Ancora, i primi esperimenti d'associazione lo portarono alla scoperta di complessi a tonalità affettiva, che fino a quel momento non erano stati presi in considerazione, in quanto ritenuti privi di significato. Lo stesso si può dire della sua ricerca, pionieristica, sulla psicologia della schizofrenia — chiamata allora **demenza precoce** —; nel corso di questa ricerca su pazienti psicotici, scoprì che gesti e parole che fino a quel momento venivano considerati assolutamente privi di senso e di nessun interesse scientifico, avevano invece un significato.

Non dimentichiamo inoltre che egli sostenne pubblicamente, fin dai primi tempi, le teorie di Freud, dando un'altra prova del suo atteggiamento privo di pregiudizi, di una mente aperta e di un notevole coraggio: infatti la carriera scientifica di Jung poteva essere ostacolata a causa della ostilità dell'ambiente psichiatrico ufficiale verso le teorie di Freud. Non importa quale sia stato il disaccordo scientifico tra Freud e Jung, suo successore riconosciuto, non c'è alcun dubbio che un ruolo decisivo nella loro separazione lo abbia avuto il loro diverso atteggiamento nei confronti del fenomeno irrazionale. Ma Jung, scienziato senza preconcetti, fu spinto dalla insaziabile curiosità ed onestà intellettuale ad intraprendere ricerche in svariati campi: percezione extrasensoriale, alchimia, astrologia, dischi volanti; a studiare i classici Cinesi, ora immensamente popolari, **I King o Il Libro dei Mutamenti**; a mettere in dubbio il valore assoluto della legge di causalità e ad aggiungervi il principio di sincronicità e di coincidenza di significato.

La sua apertura mentale fece sì che molti lo fraintendessero e lo giudicassero senza conoscerlo: così Jung fu considerato un mistico, i suoi concetti vaghi, il suo stile impreciso. Anche se alcune di queste critiche contengono qualcosa di vero, sono del tutto inapplicabili alle intenzioni di Jung. I suoi cosiddetti punti deboli sono la conseguenza di un atteggiamento consistente nel prendere ugualmente in considerazione alcuni fatti, anche se la ricerca di una loro spiegazione era fuori moda. Erano proprio queste sconosciute oscure aree della psiche umana quelle che in realtà attiravano maggiormente la sua attenzione. Attraverso l'autobiografia di Jung noi ora sappiamo che questo lato oscuro della psiche, con le sue immagini numinose ed archetipiche, apparteneva già alla sua infanzia, e che proprio attraverso l'incontro con queste il ragazzo scopri e l'ambivalenza e la creatività dell'inconscio, cose che furono in seguito suo oggetto di studio per tutta la vita. Per poter descrivere questi strati inesplorati della

psiche — l'inconscio collettivo — dovette trovare espressioni che si adattassero ai complessi contenuti simbolici; e ciò si riflette nel suo stile che è indubbiamente meno chiaro e più ambiguo di quello di Freud. E' caratteristico del diverso modo di pensare dei due uomini. Il concentrarsi di Freud sul destino della libido, della energia sessuale, diede luogo ad un sistema chiuso, ad una espressione precisa; lo stile discorsivo ed intuitivo di Jung ed un sistema aperto derivano direttamente dal suo interesse in campi di ricerca molto più ampi e molto meno circoscritti. Proprio perché era aperto verso ogni fenomeno umano egli non formulò mai un sistema chiuso. Jung era perfettamente consapevole di questo problema. In una lettera del 1952 scrive « Il linguaggio che io parlo deve essere ambiguo, deve avere due significati per potere rispettare il dualismo della nostra natura psichica. Mi sforzo consciamente e con deliberazione a ricercare un modo di esprimermi ambiguo, perché questo è preferibile alla chiarezza e rispecchia la natura della vita. Tutto il mio temperamento in verità è portato alla chiarezza: ciò non mi sarebbe difficile, ma avverrebbe a spese della verità. Di proposito lascio che si ascoltino tutte le tonalità, le più alte e le più basse; sia perché esse comunque ci sono, sia perché danno una immagine più completa della realtà. La chiarezza ha senso solo nella esposizione dei fatti, non nella loro inter-pretazione... ». Ricordiamo qui una osservazione del fisico Niels Bohr secondo cui tra la chiarezza e l'esattezza di una affermazione, ci sarebbe un rapporto complementare tale che una affermazione troppo chiara conterrebbe sempre qualcosa di inesatto. L'aver accettato l'ambiguità portò Jung a conclusioni molto diverse da quelle di Freud. Egli arrivò a considerare quell'irrazionale lato in ombra della psiche come la matrice del conscio, ricca di capacità creative e precorritrici. Per lui l'inconscio è « il tesoro nascosto dal quale l'umanità ha attinto ad ogni momento e dal quale ha fatto nascere... tutti quei

grandi e potenti pensieri senza i quali l'uomo cessa di essere uomo... ». Il « tesoro nascosto » è la ricchezza delle eterne immagini archetipiche che compensano l'unilateralità della mente conscia, che si basa esclusivamente sulla ragione. Il rapporto di compensazione tra conscio e inconscio dimostra come la psiche sia un sistema autoregolantisi. A me sembra che questa scoperta sia uno dei contributi più creativi per la psicologia moderna, anche se essa viene ancora generalmente trascurata. Non c'è bisogno di dire che una tale descrizione è lontana anni-luce dal concetto che Freud aveva dell'inconscio come un vaso di forze caotiche istintive che bisogna domare, altrimenti esse sommergono l'uomo con i loro poteri distruttivi. Nota conseguenza di questa differenza è l'atteggiamento di Freud e Jung riguardo alla religione: per Freud « la nevrosi universale ed ossessiva dell'umanità » della quale bisogna liberarsi per arrivare alla « supremazia dell'intelletto »; per Jung, il maggiore interesse dell'uomo adulto dal quale gli derivano significato e pienezza di vita.

Già esaminando i suoi primi pazienti Jung trovò che molti dei loro problemi erano dovuti a una perdita di significato, una mancanza di religione nel senso più ampio della parola. Egli definì la nevrosi «La sofferenza di un'anima che non ha scoperto il suo significato ». Per questa ragione si interessò sempre di più alla psicologia della religione. Egli comprese che per l'uomo moderno il richiamo alla fede aveva perduto ogni significato e che questi aveva bisogno di sperimentare personalmente il divino, di una nuova interpretazione dei messaggi religiosi, che facesse corrispondere i loro valori eterni alla consapevolezza contemporanea. Lo scopo di Jung nell'interpretare la religione da un punto di vista psicologico era quello di mostrare come l'immagine che l'uomo ha di Dio cambi costantemente attraverso i millenni della storia Giudeo-Cristiana. Questo era anche lo scopo vero del suo discusso lavoro sull'alchimia: trovò che questa era l'espressione simbolica di esperienze religiose spontanee che si collega-

vano al mistero Cristiano; vi trovò anche delle stupefacenti visioni che precorrevano le scoperte della moderna psicologia del profondo. Servendosi di un metodo strettamente empirico nell'interpretazione di fenomeni e simboli religiosi, Jung riuscì a creare una sintesi tra due aspetti della psicologia: quello sperimentale, positivisticò e razionale e quello intuitivo, spirituale ed irrazionale. In altre parole, mentre Freud si limitò al Logos, Jung aggiunse l'Eros alla ricerca psicologica.

Per Eros egli intendeva « relazione » il « congiungere, solo congiungere! » di E.M. Forster. La funzione di Eros in questo senso, viene accentuata dal considerare la donna come partner e complemento dell'uomo. La concezione che Freud aveva della psicologia della donna riduceva questa ad un maschio incompleto (spinta dall'invidia del pene), ma per Jung il principio di relazione simbolizzato da Eros diventò sempre più importante. Psicologicamente un uomo deve riferirsi non solo alla donna ma anche all'aspetto femminile della sua personalità, che Jung chiama « anima ». e allo stesso modo una donna deve fare riferimento non solo all'uomo, ma al suo proprio aspetto maschile, l'« animus ». Senza questa relazione scambievole sia l'uomo che la donna sono incompleti. L'« anima » può essere una creatura di stati d'animo irrazionali, l'« animus » di opinioni irrazionali ed ostinate. Questi fatti, che sono di enorme aiuto per comprendere le incompatibilità tra uomo e donna nella vita pratica, possono ben essere considerati il maggior contributo di Jung alla psicologia del matrimonio e dei rapporti erotici in generale. Nel campo della religione, il ruolo di Eros, come principio femminile e complementare, è discusso nel suo saggio sul dogma della Trinità. In questo saggio egli sviluppa l'idea secondo cui la Trinità Cristiana è incompleta in quanto manca del quarto elemento, quello femminile, che la renderebbe perfetta, una « Quaternità ». Per questa ragione egli vide di buon occhio il dogma dibattuto della Assunzione della Vergine Maria, considerandolo l'evento religioso più significativo dal tempo della

Riforma: esso indicava che un modello tanto pre valentemente patriarcale accettava il principio femminile. Le sue conclusioni su questo soggetto sono espresse nella **Risposta a Giobbe**, lo scritto di polemica teologica più fantasioso e rivoluzionario dei nostri tempi.

Il conflitto tra Logos, fredda, oggettiva razionalità, ed Eros, calore di relazioni e umana partecipazione non si limita alla psicologia, ma si manifesta anche nella sfera sociale. E' un luogo comune al giorno d'oggi parlare di come lo sviluppo morale dell'uomo è rimasto indietro al progresso tecnologico, producendo uno squilibrio tra il ritmo delle scoperte scientifiche e la crescente vacuità della vita, il senso di alienazione. I movimenti di liberazione della donna, che protestano contro la degradazione della femminilità e la mancanza del vero Eros; la corsa all'industrializzazione, che chiaramente mira a benefici materiali ma rivela una profonda insoddisfazione per la crescente perdita di valore e dignità subita dal lavoro individuale; e innanzitutto la rivolta universale dei giovani, profondamente sconvolti dalla mancanza di realtà dei valori esistenti, fanno tutti parte del problema che era al centro dell'interesse di Jung. Per quanto negativi possano essere molti aspetti di queste proteste, dietro le loro forme caotiche e spesso distruttive, così caratteristiche di ogni nuovo contenuto che emerge dall'inconscio, possiamo scorgere il desiderio ed il bisogno di nuovi reali valori, e di un nuovo impegno basato su autentici rapporti e su una esperienza religiosa personale. Gruppi di incontro, esercitazione della sensibilità, « anima », approfondimento della conoscenza di se stessi e del gruppo, esperienze psichedeliche di ogni tipo, perfino il Maharishi, tutto partecipa di una consapevolezza nuova che rifiuta le vecchie posizioni ereditate dai secoli passati. Per tutto ciò il lavoro pionieristico di Jung ha un significato profetico che non è stato pienamente afferrato. E' impossibile valutare quanto grande possa essere stata l'influenza sotterranea da lui esercitata; comunque sia, è evidente che lo scopo del Favore di Jung, che egli nella

sua vecchiaia definì « accendere una luce nell'oscurità dell'essere », ha trovato espressione dove è più importante, nella generazione del futuro.

In uno dei suoi ultimi scritti « Presente e Futuro », Jung ci ha lasciato una specie di testamento politico. Nel libro si tratta principalmente dell'ombra, la parte inferiore della personalità, e di come siamo soliti proiettarla su un'altra persona perché non vogliamo riconoscerla come parte di noi stessi. Jung applica questo fatto psicologico alla scena politica generale, aiutando a chiarire il perché dei sospetti scambievoli delle grandi potenze e come queste proiettano l'una sull'altra le loro fantasie di distruzione. Si vedono le cose in termini di bianco e nero; il male è sempre dall'altra parte. La Cortina di Ferro, il Muro di Berlino, i « paralleli » famosi che dividono la Corea e il Vietnam, sono tutti frutto della proiezione della scissione che esiste nella psiche dell'uomo moderno. « Se il mondo — scrive Jung — arrivasse soltanto a capire che tutte le divisioni e separazioni nascono dalla natura antitetica della psiche, allora sapremmo da dove incominciare ». L'integrazione dell'ombra incomincia in ciascuno di noi; è il primo passo verso l'« integrazione » — che parola significativa! — della società e infine del mondo. Lo stesso Jung però non era ottimista, conosceva troppo l'uomo per aspettarsi facili cambiamenti. Verso la fine della sua vita disse: « La vita è — o ha — significato o non-significato. Io nutro l'ardente speranza che la verità possa prendere il sopravvento e vincere la battaglia ». Nessun uomo potrebbe aver fatto più di Jung per aiutarci a raggiungere questa vittoria.

(Trad. di GABRIELLA IACCARINO)

* Conferenza letta alla B.B.C, di Londra il 5 luglio 1971.