

Wotan (*)

Carl Gustav Jung

Con la guerra mondiale sembra essere sorta per l'Europa un'epoca in cui accadono cose che prima si sarebbero tutt'al più sognate. Già la guerra tra nazioni civili era considerata quasi una vecchia favola; una simile assurdità sembrava sempre meno possibile in questo mondo ragionevole, a organizzazione internazionale. E quel che seguì alla guerra fu una vera tregenda. Crolli fantastici, mutamenti di carte geografiche, regressi politici verso prototipi medievali e antichi, stati che ne fagocitavano altri superando di gran lunga, in quanto a totalitarismo, tutti gli esperimenti teocratici anteriori, persecuzioni di cristiani e di ebrei, massacri politici di massa e, per finire, un'incursione piratesca intrapresa a cuor leggero ai danni di un pacifico popolo in via di sviluppo (1). Dove accadono cose simili in grande, non ci si deve affatto meravigliare se in piccolo e in piccolissimo succedono cose altrettanto strane. In campo filosofico dobbiamo certamente attendere ancora qualche tempo prima che si possa stabilire fondatamente che epoca sia quella in cui viviamo. Ma in campo religioso

(1) Gli abissini.

avvengono fatti significativi. Che in Russia al variopinto splendore della Chiesa greco-ortodossa sia subentrato un movimento ateo di dubbio gusto e di dubbia intelligenza non sorprende affatto, per quanto pure il livello spirituale della reazione « scientifica » sia deplorabilmente basso. In fin dei conti, anche nel vicino Oriente si tira un sospiro di sollievo quando dall'atmosfera fumosa di quelle teorie di lampade che sono quanto resta della Chiesa ortodossa si passa in una decorosa moschea dove alla sublime, invisibile onnipresenza di Dio non si sostituisce una congerie di riti e di suppellettili sacre. E, in fondo, doveva prima o poi spuntare anche per la Russia il diciannovesimo secolo con il suo illuminismo « scientifico ». Ma che in un paese veramente civile che si pensava avesse già da un pezzo superato il Medioevo, un antico dio della tempesta e dell'ebbrezza, cioè quel Wotan che da tanto tempo era andato storicamente a riposo, potesse ridestarsi a una nuova attività come un vulcano spento, questo è più che strano: è addirittura eccezionale. Com'è noto, quel dio nacque nel Movimento giovanile tedesco e fu onorato, fin dall'inizio della sua resurrezione, con sacrifici cruenti di pecore. Erano quei giovanotti biondi (talvolta anche ragazze) che, armati di zaino e di chitarra, si vedevano aggirarsi instancabili su tutte le strade d'Europa, dal Capo Nord alla Sicilia, i fedeli seguaci del dio errabondo. Più tardi, verso la fine della Repubblica di Weimar, si diedero al vagabondaggio le migliaia e migliaia di disoccupati che s'incontravano dovunque erranti senza meta. Nel 1933 non si girovagava più, si marciava a centinaia di migliaia, dai bambinelli di cinque anni ai veterani. Il movimento hitleriano mise letteralmente in piedi l'intera Germania, dando vita allo spettacolo di una nazione che migrava segnando il passo. Wotan, il viandante, si era destato. Lo si poteva vedere nella sala di adunanze di una setta della Germania settentrionale formata da gente modesta, raffigurato come un Cristo un po' imbarazzato, seduto su un cavallo bianco. Non sa se queste persone fossero al corrente della primigenia paren-

tela di Wotan con le figure del Cristo e di Dioniso; è probabile di no. In un primo tempo Wotan. l'instancabile viandante. il mettimale che va suscitando qua e là litigi e operando magie, fu trasformato dal cristianesimo in un demone; non era più che un fuoco fatuo nelle notti di tempesta, un cacciatore spettrale accompagnato dal suo seguito e, anche questo soltanto in tradizioni locali, che si andavano sempre più affievolendo. Fu la figura di Aasvero, sorta nel Medioevo, quella che assunse la parte del viandante senza pace; si tratta di una saga cristiana, non giudea: Il motivo del viandante che non ha accettato Cristo fu proiettato sugli ebrei (così di solito ritroviamo negli altri i nostri contenuti diventati inconsci). In tutti i casi la coincidenza dell'antisemitismo con il risveglio di Wotan è una finezza psicologica che forse vale la pena di ricordare. I giovani che celebravano il solstizio non furono i soli a percepire quel fruscio nella foresta primigenia dell'inconscio; esso era già stato intuito profeticamente anche da Nietzsche, Schuler, Stefan George e Klages (2). La civiltà renana e del territorio a sud del Meno non può certo liberarsi con facilità dall'engramma classico; ragion per cui si richiama volentieri (appoggiandosi ai prototipi classici), all'antica ebbrezza e all'antica esaltazione, cioè a Dioniso, **puer aeternus** ed Eros cosmogonico (3). Senza dubbio alcuno ciò è più corrispondente alla mentalità classica di quanto non sia Wotan. il quale però costituirebbe un riferimento più esatto. **Egli è Infatti un dio d'Impeto e di bufera, un Infuriare di passioni e di ardore guerriero; è per di più un potente Incantatore e illusionista, versato in tutti i segreti della natura occulta.**

(2) Dopo Nietzsche (1844 - 1900) si è sempre molto insistito sul lato « dionisiaco » della vita in contrasto con l'opposto « a-pollineo ». A partire dalla **Nascita della tragedia** (1872) l'immaginazione di filosofi e poeti è stata posseduta dal lato oscuro. terrestre, femminile della vita, coi suoi aspetti mantic e orgiastici. Gradualmente, si è venuti considerando l'irrazionalismo come l'ideale: come si vede per esempio lungo tutte le ricerche di Alfred Schuler (morto nel 1923) sulle religioni dei Misteri, e più particolarmente, ancora negli scritti di Klages (1872-1956), filosofo dell' « irrazionalismo ». Per Klages, logos e coscienza distruggono la creatività della vita preconsocia. In questi scrittori assistiamo all'origine di un graduale rifiuto

Quello di Nietzsche è certamente un caso particolare. Egli non aveva conoscenza alcuna della cultura germanica. Quando ebbe scoperto il filisteo saccente, e quando Dio « fu morto », il suo Zarathustra incontrò un dio sconosciuto di forma insospettata. che ora gli si faceva incontro con ostilità, ora si rivestiva della sua stessa forma. Così Zarathustra stesso è indovino, incantatore e vento di burrasca:

« E un giorno voglio soffiare come un vento anche tra loro e col mio spirito togliere il fiato al loro spirito: così vuole il mio futuro ».

Wahrlich, ein starker Wind ist Zarathustra allen Niederungen;
und solchen Rat rat er seinen Feinden und allem, was spuckt und speit:

" Hutet euch, gegen den Wind zu speien! "

(In verità, Zarathustra è un vento vigoroso per tutte le bassure; e questo consiglio egli dà ai suoi nemici e a tutto quanto vomita e sputa: « guardatevi dallo sputare contro il vento! ») (4).

E quando Zarathustra sogna che, custode delle tombe nella rocca montana della morte, vuole aprire il portone, e «un vento mugghiante ne sbatocchiò i battenti »:

pfeifend, schrillend und schneidend warf er mir einen Sarg zu:

Und im Brausen und Pfeifen und Schrillen zerbarst der Sarg und spie tausendfältiges Gelächter aus.

(con fischi, strida e sibili mi gettò un feretro nero. E mugghiando e fischiando e stridendo il feretro si spaccò vomitando risate in mille forme).

il discepolo, interpretando il sogno, dice:

Bist Du nicht selber der Wind mit schrillum Pfeifen, der den Burgen des Todes die Tore aufreisst? Bist Du nicht selber der Sarg voll bunter Bosheiten und Engeisfratzen des Lebens?

Non sei tu forse il vento dagli striduli fischi, che spalanca le porte alle rocche della morte? Non sei tu stesso la bara piena di cattiverie multicolori e di angeliche smorfie della vita?) (5)

In questa immagine spicca potentemente il segreto di Nietzsche, che fin dal 1863-64 aveva scritto (Al dio ignoto):

Ich will Dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,

della realtà e negazione della vita quale è. Il che, in fin dei conti, porta al culto dell'estasi culminante in una dissoluzione della coscienza nella morte: e ciò ai loro occhi, aveva valore di vittoria sui limiti materiali.

(3) " Vom kosmogonischen Eros" è il titolo di una delle principali opere di Klages, pubblicata per la prima volta nel 1922 a Jena.

(4) (Così parlò Zarathustra, trad. it. «Opere di Friedrich Nietzsche », vol. 6, t. 1 (Adelphi. Milano 1968) p. 118).

(5) (Ibid., pp. 165 sg.).

Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfassbarer. mir Verwandter!
Ich will Dich kennen, selbst Dir dienen.

(Ti voglio conoscere, sconosciuto,
Tu che mi afferi nelle profondità dell'anima
E attraversi la mia vita come una tempesta,
Tu inafferrabile, simile a me!
Ti voglio conoscere e ti voglio servire).

E vent'anni più tardi, nel suo magnifico Inno al maestrale,
dice:

Mistraiwind, du Wolken-Jäger,
Trubsal-Mörder, Himmels-Feger,
Brausender. wie lieb ich dich!
Sind wir Zwei nicht Eines Schoosses
Erstlingsgabe, Eines Looses
Vorbestimmte ewiglich?

(Come ti amo vento maestrale,
Spazzanubi — scacciamalanni —
Scopacielo — vento muggente!

Non siamo d'un unico grembo
Noi le primizie, d'un'unica sorte,
Noi eternamente predestinati?) (6).

Nel ditirambo conosciuto come Lamento di Arianna (7)
Nietzsche è totalmente vittima del dio cacciatore, per cui
anche la forzata autoliberazione di Zarathustra in fin dei
conti non cambia più niente:

(6) (Canzoni del principe
Vogelfrei, trad. it. in
appendice a La gaia scienza,
in « Opere di Friedrich
Nietzsche », vol. 5, t. 2
(Adelphi, Milano 1965) p.
274).

(7) In Ditirambi di Dioniso,
trad. it. in «Opere di Friedrich
Nietzsche», vol. 6, t. 4
(Adelphi, Milano 1970) p. 47).

Hingestreckt. schaudernd,
Halbtodtem gleich, dem man die Fusse warmt,
geschutteit ach! von unbekanntem Fiebern, zitternd vor
spitzen eisigen Frostpfeilen,
von dir gejagt, Gedanke! Unnennbarer!
Verhullter! Entsetziicher!

Du Jäger hinter Wolken!

Darnieder gebiitzt von dir,
du hohnisch Auge, das mich aus Dunklem anblickt!

So liege ich,
biege mich, winde mich, gequält von allen
ewigen Martern.
getroffen

\von dir, grausamster Jager, du
unbekannter — Gott...
(Giù prostrata, inorridita,
quasi una moribonda cui si scaldano i piedi,
squassata, ahimè!, da febbri ignote, tremante per
gelidi dardi pungenti, glaciali,
incalzata da te, pensiero! Innominabile! Velato!
Orrendo!
Tu cacciatore dietro le nubi! Fulminata a terra
da tè, occhio beffardo che dall'oscuro mi guardi!
Eccomi distesa, mi piego, mi dibatto,
tormentata da tutte le torture eterne.
colpita
da tè, crudelissimo cacciatore,
sconosciuto — dio...)

Questa notevole immagine del dio cacciatore non è soltanto una figura retorica ditirambica, ma una esperienza vissuta a Schulpforta da Nietzsche quindicenne e descritta da Elisabeth Foerster-Nietzsche (8). Mentre di notte vagabondava in un bosco tetro, dapprima fu spaventato da « un grido stridulo proveniente dal vicino manicomio » e poi incontrò un cacciatore « dai tratti lugubri, selvaggi ». In una valle « circondata da una impenetrabile sterpaglia » il cacciatore si mise uno zufolo fra i denti ed « emise un suono acuto » sì che Nietzsche perse la conoscenza e si ridestò a Pforta. Era stato un incubo. E' significativo che il dormiente, che voleva andare ad Eisleben, la città di Lutero, discuta con il cacciatore se andare invece a « Teutschental » (valle dei Germani). Ed è quasi impossibile confondere l'acuto fischio del dio della tempesta nel bosco notturno. Dobbiamo davvero soltanto al fatto che Nietzsche fosse filologo classico che il dio sia stato chiamato Dioniso e non Wotan, o lo dobbiamo anche al suo incontro fatale con Wagner?
In una strana visione. Bruno Goetz lesse il segreto degli avvenimenti che sarebbero accaduti in Germa-

(8) Das werdende
Nietzsche (Monaco
1924)

(9) Reich ohne Raum
(Kiepenheuer,
Potsdam, 1. ed. 1919;
Seeverlag, Costanza,
2, ed. 1925).

nia (9). Quel libro mi colpì allora come previsione del tempo in Germania, e l'ho tenuto sempre presente. Esso intuisce il contrasto esistente fra il regno delle idee e quello della vita, tra il gemino dio della tempesta e del segreto fantasticare, che scomparve quando caddero le sue querce e ritorna quando il Dio dei cristiani si rivela troppo debole per salvare la cristianità dalla strage fratricida. Allorché a Roma il Santo Padre, privo di ogni potere, non ebbe che Dio cui rivolgersi in favore del grex segregatus. rise il vecchio cacciatore monocolo sul limitare della foresta germanica, e sellò Sleipnir.

Se ci fosse lecito dimenticare per un momento che viviamo nell'anno del Signore 1936 e che per conseguenza crediamo di spiegare il mondo razionalmente in base ai fattori economici, politici e psicologici; se accantonassimo la nostra bene intenzionata ragionevolezza umana, troppo umana; se ci permettessimo di accollare a Dio o agli dei. anziché all'uomo, la responsabilità degli eventi contemporanei, allora Wotan farebbe proprio al caso nostro come ipotesi causale. Oso perfino avanzare l'eretica affermazione che il vecchio Wotan, col suo carattere abissale, insondabile, spiega il nazionalsocialismo più di quanto lo facciano, messi insieme, i predetti tre ragionevoli fattori. Per quanto ognuno di essi chiarisca un aspetto importante delle cose che stanno accadendo in Germania, tuttavia Wotan dice di più e proprio sul fenomeno generale, che rimane estraneo e incomprensibile a chi non sia tedesco, anche dopo la più profonda riflessione. Forse possiamo designare questo fenomeno generale come **Ergriffenheit**, cioè possibilità di essere afferrato, di essere posseduto. Questo termine presuppone un **Ergriffener**, un «afferrato» un « posseduto », ma anche **Un Ergreifer**, « uno che afferra », che possiede. Se non si vuole addirittura divinizzare Hitler, cosa che del resto è anche accaduta, resta soltanto Wotan, che è « uno che afferra ». cioè che possiede, gli uomini. E' vero che suo cugino Dioniso divide con lui questa caratteristica, ma egli sembra averla estesa anche al genere femminile. Si può ben dire che le

menadi costituivano una SA femminile (10), secondo il racconto mitico, piuttosto pericolosa. Wotan si limita ai furibondi **Berserker**, che erano impiegati come guardie del corpo dei mitici re.

Per uno spirito ancora infantile che consideri gli dei come entità metafisiche realmente esistenti ovvero come invenzioni giocose o superstiziose, il suddetto parallelo fra **Wotan redivivus** e la tempesta socialpolitica e psichica che scuote la Germania odierna potrebbe almeno passare per una parabola. Ma poiché gli dei sono indubbiamente personificazioni di forze psichiche, l'affermare la loro esistenza metapsichica è una presunzione dell'intelletto tanto quanto l'ipotesi che essi siano stati inventati. Le «forze psichiche» non hanno certamente niente a che fare con la coscienza; per quanto ci piaccia trastullarci con

il pensiero che coscienza e psiche siano identiche, la nostra non è altro che una presunzione dell'intelletto. La nostra mania di spiegare tutto razionalmente trova una base sufficiente nel timore metafisico, poiché illuminismo e metafisica sono stati sempre due fratelli ostili. Le «forze psichiche» hanno piuttosto a che fare con l'anima inconscia; per questo tutto ciò che si fa improvvisamente incontro all'uomo uscendo da quell'oscura regione è considerato o come proveniente dall'esterno e perciò reale, o come un'allucinazione e perciò non reale. Ma la possibilità che esistano cose vere che non provengano dall'esterno è finora a malapena balenata alla mente dell'uomo del nostro tempo.

Si può, è vero, per maggiore chiarezza e per sfuggire ai pregiudizi, prescindere dal nome e dal concetto di Wotan e indicare la stessa cosa come **furor teutonicus**; così facendo tuttavia si viene a dire lo stesso, e non così bene, poiché il furor in questo caso è una semplice psicologizzazione di Wotan e non significa nulla di più del fatto che il popolo si trova in uno stato di furore. Con ciò viene meno una preziosa caratteristica dell'intero fenomeno, cioè l'aspetto drammatico **dell'Ergreifer, di colui «che afferra»** e dell'**Ergriffener**, cioè di colui che è stato «afferrato». posseduto da lui. Ma quello che colpisce maggior-

(10) (SA = Sturm-Abteilung, reparto d'assalto. Ebbero questo nome corpi costituiti da Hitler nel 1921).

mente nel fenomeno tedesco è proprio il fatto che un uomo evidentemente « posseduto », « posseggia » a tal segno Finterà nazione che tutto si mette in movimento, comincia ad avanzare e inevitabilmente anche a sdruciolare pericolosamente.

Wotan mi sembra un'ipotesi eccellente. Egli era, si direbbe, soltanto addormentato, nel monte Kyffhauser, finché i corvi non gli hanno annunciato la frescura mattutina. Wotan è una caratteristica basilare delle psiche tedesca, un «fattore» psichico di natura irrazionale, un ciclone che livella e travolge le zone di alta pressione culturale. Sembra che i fedeli di Wotan, nonostante tutta la loro stravaganza, abbiamo visto più giusto dei fedeli del raziocinio. Wotan, e questo è stato evidentemente del tutto dimenticato, è un dato germanico primigenio, la più vera espressione e non la superata personificazione di una caratteristica fondamentale, particolare del popolo tedesco. H. S. Chamberlain è un sintomo sospetto del fatto che anche altrove esistono dei velati e dormienti. La razza germanica (**vulgo « ariana »**), l'essenza nazionale germanica, il sangue e il suolo, i canti di wagalaweia, le cavalcate delle valchirie, Gesù trasformato in biondo eroe dagli occhi celesti, la madre greca di san Paolo, il diavolo come un Alberico (11) internazionale in edizione giudea e massonica, la nordica luce polare segno di civiltà, l'Inferiorità delle razze mediterranee, ecco lo scenario indispensabile su cui, in fondo, tutto ha lo stesso significato:

la possibilità dei tedeschi di essere « afferrati », posseduti da un dio: sicché la loro casa « è riempita da un vento selvaggio». Poco dopo l'avvento di Hitler al potere, se non erro, il celebre «Punch» pubblicò una vignetta raffigurante un irato Berserker che si libera dalle catene. In Germania è scoppiato l'uragano, mentre noi crediamo ancora che faccia bei tempo. Da noi in Svizzera, ora da sud, ora da nord, si leva un soffio di vento, talvolta un po' sospetto, tal'altra innocuo, e così idealistico che nessuno se ne accorge. **Quieta non muovere:** qui da noi con questa riconfortante saggezza si va avanti bene. E* stato rimproverato agli svizzeri di avere una netta ripu-

(11) (E' il nano dalla barba grigia, custode del tesoro dei Nibelunghi, che Sigfrido vinse.).

gnanza per il costituirsi a problema. Devo contestarlo: lo svizzero è capace di preoccuparsi ma non lo dice per nessuna ragione, anche se una corrente d'aria si è fatta sentire qua o là. Così paghiamo il nostro tributo in un'epoca di **Sturm und Drang** tedesco, in silenzio, e così ci sentiamo molto migliori. I tedeschi hanno, loro, un'occasione storica forse unica di imparare, penetrando nel più intimo del loro cuore, da quali pericoli dell'anima il cristianesimo voleva salvare l'umanità. La Germania è una terra di catastrofi spirituali, dove determinate forze naturali soltanto apparentemente fanno pace con la ragione dominatrice del mondo. Il rivale della ragione è un vento che dalle vastità primitive dell'Asia soffia verso l'Europa su un ampio fronte che va dalla Tracia alla Germania, ora cacciando, come foglie secche, i popoli l'uno verso l'altro, ora ispirando pensieri che scuotono il mondo dalle fondamenta; è un Dioniso elementare che infrange l'ordine apollineo. Il suscitatore dell'uragano è chiamato Wotan; per poter procedere a un più attento esame del suo carattere dobbiamo non soltanto riconoscere le sue azioni storiche in mezzo agli scompigli e ai rivolgimenti politici, ma abbiamo anche bisogno delle interpretazioni mitologiche, che non spiegavano ancora le cose in termini umani e secondo le limitate possibilità umane, ma ne trovavano i motivi più profondi nella psiche e nella sua autonoma potenza. La più antica intuizione umana ha sempre deificato simili potenze, caratterizzandole ampiamente e con gran cura per mezzo dei miti, a seconda della loro peculiarità. Ciò era tanto più possibile in quanto si trattava delle immagini o dei tipi originali innati nell'inconscio di molte razze, e che esercitavano su di queste un'influenza diretta (12). Si può perciò parlare di un archetipo « Wotan » che, in qualità di fattore psichico autonomo, produce effetti collettivi, delineando così un'immagine della sua propria natura. Wotan ha una sua particolare biologia, separata dalla natura del singolo, che solo di quando in quando è afferrato dall'irresistibile influsso di quel fattore inconscio; nei periodi di calma, invece, l'archetipo Wotan è incon-

(12) Si legga quel che scrive Bruno Goetz in *Deutsche Dichtung* (Vita Nova Verlag, Lucerna 1935) pp. 36 sgg. e 72 sgg., su Odino, dio errante tedesco. Purtroppo sono venute a conoscenza di quel lavoro dopo la compilazione del mio saggio.

scio come un'epilessia latente. I tedeschi che erano già adulti nel 1914 potevano prevedere quel che sarebbero stati nel 1935? Tali tuttavia sono gli effetti sorprendenti del dio del vento, che soffia dove vuole e del quale non si sa da dove venga né dove vada, che afferra tutto quel che incontra sul suo cammino e abbatte tutto quello che non ha radici. Quando soffia il vento, ciò che è esternamente e internamente malsicuro vacilla.

Una recente monografia di Martin Ninck su Wotan (13) ha completato e perfezionato la nostra conoscenza della natura di Wotan. Il lettore non tema che si tratti unicamente di uno studio scientifico, scritto con accademico sussiego. Sebbene i diritti della scienza obiettiva vi siano completamente tutelati e il materiale sia raccolto ed esposto in bell'ordine con rara perfezione e penetrazione, è evidente che l'autore sente la sua materia come cosa vicina alla vita reale e che la corda di Wotan vibra anche in lui. Non si tratta di un difetto, ma di un'altra qualità del libro che senza questa partecipazione dell'autore avrebbe potuto diventare una noiosa raccolta. Ninck traccia un quadro grandioso dell'archetipo tedesco Wotan: lo descrive in dieci capitoli basandosi su tutte le fonti esistenti: quale guerriero furioso, dio delle tempeste e viandante, lottatore, dio del desiderio e dell'amore, signore dei morti, signore degli **Einherjer** (14) l'iniziato, l'incantatore, il dio dei poeti. Anche la sua mitica corte, le Valchirie e le Fylgje (15), sono prese in considerazione in quanto comprese nel significato fatale di Wotan. La ricerca di Ninck sul nome di Wotan e sulla sua provenienza è molto istruttiva; essa mostra come quel dio incarni tanto il lato impulsivo-emotivo dell'inconscio, quanto quello intuitivo- ispiratore, e sia da un lato dio dell'ira e della frenesia, dall'altro un esperto dei caratteri runici e annunciatore del destino. Per quanto Wotan sia stato identificato dai romani con Mercurio, nessun dio romano o greco corrisponde alle sue caratteristiche. Con Mercurio ha in comune la vita errabonda; con Plutone, e anche con Crono, l'imperio sui morti; la frenesia lo lega a Dioniso, soprattutto nella sua forma

(13) Wodan und germanischer Schicksalsglaube (Diederichs, Jena 1935).

(14) (Gli Einherjer sono gli eroi morti abitanti nel Walhalla).

(15) (Le Fylgje sono spiriti accompagnatori, spesso in forme animati.).

mantica. Mi ha sorpreso il fatto che Ninck non faccia menzione di Hermes, dio ellenistico della rivelazione che, come pneuma e nous, sta a significare il vento. Farebbe da ponte con lo pneuma cristiano e col miracolo di Pentecoste. Come Poimandres, pastore degli uomini, Hermes è un dio « che afferra » gli uomini. Ninck osserva giustamente che Dioniso, come gli altri dei, è rimasto sempre sottoposto alla autorità di Giove onnipotente, ciò che rivela una profonda differenza tra il temperamento greco e quello germanico. L'eliminazione di Crono, al quale Ninck attribuisce un'intima affinità con Wotan, potrebbe forse far pensare a un superamento e a una scissione, in tempo preistorico, del tipo di Wotan. In tutti i casi, il dio germanico rappresenta una totalità a un livello primitivo, una situazione psichica nella quale la volontà dell'uomo si identificava con quella del dio che lo teneva completamente in suo potere. Ma presso i greci esistevano dei che prestavano il loro appoggio all'uomo contro altri dei. e il padre Giove non era lontano dall'ideale del despota benevolo e illuminato. Wotan non diede mai segni d'invecchiamento; sparì semplicemente, a modo suo, quando i tempi gli furono contrari, e rimase Invisibile per più di un millennio, operando anonimamente e indirettamente. Gli archetipi somigliano a letti di fiume abbandonati dall'acqua, che può farvi ritorno in un momento più o meno lontano; sono come vecchi fiumi nei quali le acque della vita sono fluite a lungo, per poi sparire nel profondo; quanto più a lungo sono fluite nella stessa direzione, tanto più è probabile che prima o poi facciano ritorno al loro letto. Se nella società umana, e specialmente all'interno dello stato, la vita del singolo è regolarizzata come un canale, la vita delle nazioni è come la corrente di un fiume impetuoso che nessuno domina; o che, comunque, non può mai dominare un uomo, ma Colui che è sempre stato più forte degli uomini. La Società delle Nazioni, che avrebbe dovuto essere investita di autorità sovranazionale, è secondo alcuni un bambino ancora bisognoso di protezione e di aiuto, secondo altri un

aborto. Così la vita delle nazioni scorre via senza freno, senza guida, inconscia, come un macigno che precipita giù per un pendio, fermandosi soltanto davanti a un ostacolo insuperabile. Perciò gli avvenimenti politici passano da un vicolo cieco a un altro, come torrenti che si insinuano per burroni, meandri e paludi. Dove non è il singolo a muoversi, ma la massa, il controllo umano vien meno, e gli archetipi cominciano a operare; lo stesso accade nella vita dell'individuo quando si trova davanti a situazioni che le categorie a lui note non riescono più a padroneggiare. Ma in che consista l'azione di un cosiddetto Führer nei confronti di una massa in movimento, lo si può osservare con ogni desiderabile chiarezza tanto al sud quanto al nord del nostro paese. L'archetipo dominante non rimane sempre lo stesso, come dimostra ad esempio il fatto che sono state imposte limitazioni alla durata dello sperato regno della pace, il regno « millenario ». Il tipo mediterraneo del padre ordinatore, buon reggitore, perfino benevolo, è scosso nel modo più grave in tutta la parte settentrionale dell'Europa; ne porta testimonianza l'odierno destino delle chiese cristiane. Il fascismo in Italia e gli avvenimenti di Spagna mostrano che anche al sud lo sconvolgimento è arrivato molto più in là di quanto ci si aspettasse. La stessa Chiesa cattolica non può più concedersi il lusso di una prova di forza.

Il dio nazionale ha assalito il cristianesimo su un ampio fronte, sia che in Russia si chiami « scienza e tecnica », in Italia « duce », e in Germania « fede tedesca » o « cristianesimo tedesco » o « Stato ». **I Deutsche Christen** (Cristiani tedeschi) (16) sono una **contradictio in adjecto** e farebbero molto meglio a passare alla Deutsche Glaubensbewegung (Movimento tedesco della fede) di Hauer (17) cioè nel campo di quelle persone bene intenzionate e dabbene che da una parte riconoscono onestamente la loro **Ergriffenheit**, e dall'altra si danno molta pena per rivestirla di una mansione mediatrice storicamente valida che la faccia apparire meno spaventosa. Si aprono così prospettive consolanti su grandi figure

(16) Fu un movimento nazionalsocialista all'interno della Chiesa protestante che tentò di eliminare dal cristianesimo ogni vestigio dell'Antico Testamento.

(17) Wilhelm Hauer, dapprima missionario e poi professore di sanscrito all'Università di Tubinga, fu il fondatore e leader della Deutsche Glaubensbewegung, il Movimento tede-

appartenenti, ad esempio, alla mistica tedesca, come Meister Eckhart che era un tedesco e anche **ergriffen**. Si evita così la domanda imbarazzante: ma allora chi è l'**Erfreifer** (colui che afferra)? E' sempre stato « Dio ». Ma quanto più Hauer, movendo dall'ampio cerchio indogermanico, si restringe a quello « nordico » e specialmente all'**Edda**, e quanto più diventa « tedesca » la fede come espressione di **Ergriffenheit**, tanto più chiaro diventa che il dio « tedesco » è il dio dei tedeschi. Non si può leggere senza commozione il libro di Hauer (18). se lo si considera come il tentativo, tragico e veramente eroico, di uno studioso di coscienza che, senza sapere in che modo gli sia accaduto, è stato chiamato e « afferrato », in quanto appartenente al popolo tedesco, dalla non udibile voce dell'**Ergreifer** e ha tentato, tendendo tutto il suo sapere e la sua capacità, di gettare un ponte tra l'oscura forza vitale e il mondo luminoso delle idee e delle figure storiche. Ma che cosa significano tutte le bellezze del passato e di un'umanità completamente diversa di fronte all'incontro, mai prima sperimentato dall'uomo d'oggi, con un dio tribale vivente, insondabile? Esse sono trascinate come foglie secche nel vortice del vento impetuoso, e le ritmiche allitterazioni dell'Edda si insinuano fra i testi mistici cristiani, le poesie tedesche e la saggezza delle Upanisad. Hauer stesso è afferrato dalla presaga profondità delle primigenie parole tedesche in una misura di cui prima non si era certamente mai reso conto. Non è colpa né dell'indologo Hauer, né dell'**Edda**, poiché entrambi esistevano già da molto tempo, ma di **kairòs** — il momento presente del tempo — che appunto, a un più attento esame, risulta adesso chiamarsi Wotan. Consigliere! perciò al Movimento tedesco della fede di non farsi più troppi scrupoli. Le persone intelligenti non lo confonderanno con i grossolani seguaci di Wotan che si limitano a « simulare una fede ». Ci sono rappresentanti di quel movimento che, da un punto di vista intellettuale e umano, sarebbero pienamente

sco della fede. Cercò di fissare una « fede tedesca » sulla base di testi e di tradizioni germanici e nordici, per esempio quelli di Eckhart e di Goethe. Il movimento cercò di combinare tendenze diverse e spesso incompatibili: alcuni suoi membri accettavano una forma espurgata di cristianesimo, altri si opponevano non solo al cristianesimo in ogni sua forma, ma a qualsiasi tipo di religione o divinità. Uno degli articoli comuni, di fede, che il movimento adottò nel 1934, era: « Il Movimento tedesco della fede ha per scopo la rinascita religiosa della nazione sulle basi ereditarie della razza germanica ». Lo spirito del movimento contrasta in certo modo con l'orazione funebre tenuta dal « consigliere superiore ecclesiastico » e pastore evangelico dottor. Langmann, « vestito dell'uniforme delle SA e in stivaloni », al funerale del defunto Gustloff, come viatico verso l'Ade. Egli gli addita il Walhalla, patria degli « eroi Sigfrido e Baldr » che con il loro « sacrificio cruento alimentano la vita del popolo tedesco » come, fra gli altri, ha fatto anche Cristo. Questo è più o meno quel che disse: « Spinga quel dio i popoli della terra sulla loro via sonante di armi attraverso la storia:... Signore, benedici Tu la nostra battaglia. Amen. » Così concluse il pastore, secondo la Neue Zürcher Zeitung. N. 249 (1936); come funzione in onore di Wotan fu senza dubbio molto edificante e molto tollerante verso i seguaci di Cristo. E' la Chiesa confessionale incline alla tolleranza? E' pronta a predicare che Cristo ha

versato Il suo sangue per la salvezza degli uomini come, fra gli altri, hanno fatto Sigfrido, Baldur e Odino? Oggigiorno sono diventate improvvisamente possibili domande grottesche.

(18) Deutsche Gottschau:
Grundzüge eines deutschen Glaubens (Gutbrod, Stoccarda 1934).

(19) «Che cosa mormora ancora Wotan alla testa di Mimir? / Già la sorgente ribolle: la cima dell'albero dell'universo / Rosseggia al suono del corno rintonante / Che Heimbald tiene alzato a chiamare le schiere. / L'albero trema, ma resta ancora eretto / Mentre frusciano le foglie finché Loge si svincola. / Selvaggio urla il cane davanti all'abisso infernale / Finché strappa la catena al lo sfrontato corsiero. / Dall'Oriente avanza un gigante munito di scudo: / Allora il verme del mondo si erge irato contro Joten: / Egli percuote le onde, gridano i nibbi, / Bramosi di cadaveri, perché Nagelfar. la barca dei morti, si è liberata. / Dall'oriente attraverso il mare, quando si avvicinano i figli di Muspil, / Guida Loge la chiglia fuggente; / Il fratello della tormenta porta lungo la strada il lupo e la sua figliata » (dalla Volospà [uno dei poemi più importanti della raccolta detta l'Edda, in cui è narrata la nascita, vita e morte d'un mondo, e l'avvento d'un mondo nuovo]).

nelle condizioni non soltanto di «credere», ma anche di «sapere » che il dio dei « tedeschi » è Wotan e non il Dio universale dei cristiani. Non è un disonore ma un tragico evento. Da sempre è stato pericoloso cadere nelle mani del Dio o di un dio vivente. Com'è noto, Yahwèh non fa eccezione, e sono esistiti un tempo filistei, edoniti, amoriti e altri che si trovavano al di fuori dell'esperienza jahwistica e ne soffrivano certamente come di una cosa assai spiacevole. L'esperienza semitica di Dio. Allah, fu per molto tempo una faccenda penosissima per tutta la cristianità. Dal di fuori, noi giudichiamo troppo i tedeschi contemporanei come agenti responsabili. Sarebbe forse più giusto considerarli anche come « vittime ».

Se usiamo in modo conseguente il nostro modo di vedere, che riconosciamo molto peculiare, dobbiamo concludere che Wotan non dovrebbe manifestare soltanto il suo carattere inquietante, prepotente e tempestoso, ma anche l'altra faccia, del tutto diversa, estatica e mantica, della sua natura. Se questa conclusione fosse confermata, il nazionalsocialismo non avrebbe certo l'ultima parola; ci sarebbe invece da aspettarsi negli anni o nei decenni a venire cose che ancora non possiamo nemmeno immaginare. Il risveglio di Wotan è un regresso e un ritorno al passato; il fiume, per un ingorgo, ha rifatto irruzione nel suo antico letto. Ma l'ingorgo non durerà per sempre; forse è un **reculer pour mieux sauter**, e l'acqua sormonterà l'ostacolo. Allora sarà palese quel che Wotan « mormorò alla testa di Mimir» (19).

* Per gentile concessione della Casa editrice Boringhieri.

Jung e Marx*

David Holt, Oxford e Londra

Questa conferenza è stata tenuta nella sede della Guild of Pastoral Psychology a Londra il 2 marzo 1972.

L'autore desidera che sia pubblicata nella forma discorsiva originale perché il valore di convincimento del suo discorso vuol essere affidato sia al pensiero che al sentimento.

L'autore, diplomato all'Istituto C. G. Jung di Zurigo, esercita privatamente e insegna a Londra e Oxford.

Di regola, gli studiosi della storia delle idee presentano l'alchimia o come un'antesignana sciaguratamente non scientifica della chimica moderna o come un tentativo, più o meno mascherato, di diventar ricchi all'improvviso producendo l'oro artificialmente o, altrimenti, come una tradizione religiosa esoterica che toccò l'apice nel Faust di Goethe. Jung riconosce una parte di verità a tutte e tre le interpretazioni. Per lui, tuttavia, l'alchimia rappresentò qualcosa di gran lunga più importante che non una possibile combinazione delle tre tradizioni.

Nella sua autobiografia ci racconta come il suo interesse per l'alchimia nascesse dalla logica interiore della sua vita.

Notai ben presto che la psicologia analitica concordava stranamente con l'alchimia. Le esperienze degli alchimisti erano, in un certo senso, le mie esperienze e il loro mondo era il mio mondo. Naturalmente questa fu per me una scoperta importante: avevo trovato l'equivalente storico della mia psicologia dell'inconscio. La possibilità di un raffronto con l'alchimia, così come la continuità spirituale fino al lontano gnosticismo, le davano la materia. (R. S. R. pag. 234).

Dal momento che il mio scopo era di mostrare la stretta corrispondenza tra la mia psicologia e l'alchimia e viceversa, volevo scoprire, accanto ai problemi religiosi, quali speciali problemi di psicoterapia fossero trattati nelle opere degli alchimisti. Il problema principale della psicoterapia medica è costituito dal **transfert**... Ho potuto dimostrare che l'alchimia aveva qualcosa che corrispondeva al **transfert** e cioè il concetto della **coniunctio**... (R.S.R. pag. 241).

Mysterium Coniunctionis rappresenta la conclusione del confronto tra l'alchimia e la mia psicologia. In essa ancora una volta presi in esame il problema del transfert, ma seguì innanzitutto il mio intento originario di rappresentare l'intera sfera dell'alchimia come una specie di psicologia del profondo. Nel **Mysterium Coniunctionis** la mia psicologia otteneva il suo posto nella realtà ed era stabilita sulle sue fondamenta storiche. (R.S.R. pag. 250).

Ora, quello che Jung ci dice è quanto mai sconcertante. E' inconcepibile che sia possibile, in un certo senso/passarci sopra senza provare, come sarebbe giusto, uno shock. Ma se voglio convincervi che ha senso proporre un accostamento tra Marx e Jung, è necessaria una pausa di riflessione che ci permetta di registrare questo shock e di sottolineare la eccezionalità della tesi di Jung. Egli rintraccia nell'alchimia i fondamenti della psicologia del profondo. Afferma che esiste una coincidenza tra psicologia del profondo e alchimia. Come possiamo « situare » questa idea nel quadro più vasto della storia delle idee, quale noi l'abbiamo ereditata? Questo è il problema che mi sono posto al momento di fare un raffronto tra Marx e Jung. Non intendo interpretare l'uno sulla base dell'altro. Non

voglio riconciliare l'opera di Marx con quella di Jung, come si è fatto, ad esempio, con Marx e Freud. Un tentativo del genere mi sembrerebbe inaccettabile. Vorrei invece estendere il campo delle idee, lasciando sufficiente spazio alla contraddizione, per mettere nella giusta prospettiva l'idea junghiana della coincidenza tra psicologia del profondo e alchimia; vorrei, insomma, concedere a questa idea lo « spazio » di cui ha bisogno per muoversi e svilupparsi, se veramente vogliamo che ci aiuti ad analizzare i problemi umani della nostra civiltà tecnologica. Comincerò da Marx.

II

Nelle grandi linee, fino al '400 la vita economica dell'Europa si basava essenzialmente sull'agricoltura e cercava di risolvere il problema della mera sopravvivenza. Non senza, peraltro, alcune eccezioni che — retrospettivamente — possono apparire molto significative. Nel complesso, tuttavia, l'attività economica costituiva un circolo chiuso tra uomo e natura. Tra il '400 e il '700 questo circolo chiuso andò via via frantumandosi, per assumere piuttosto la forma di una spirale tendente ad inglobare entro il processo economico un numero considerevole e sempre crescente di nuovi agi e desideri. Dal 700 in poi questa spirale andò assumendo una configurazione esplosiva fino al prodursi della situazione che oggi conosciamo in cui, da un lato, l'intero sistema può sopravvivere soltanto a condizione di creare sempre nuove necessità nate da lussi completamente ignoti alla generazione precedente, mentre, dall'altro, è ormai incontestabile che l'induzione artificiosa di nuovi bisogni sta distruggendo l'equilibrio fondamentale dell'ambiente naturale.

Possiamo dire, dunque che, entro il sistema chiuso dominante — sia pure con talune eccezioni significative — fino al '400, il denaro era essenzialmente mezzo di scambio, un qualcosa che serviva a facilitare il baratto dei beni sul mercato, il lubrificante del processo di scambio la cui energia motrice era

il ciclo naturale delle stagioni agricole con il contributo delle capacità e della forza muscolare dell'uomo. A partire dal 700. invece pur mantenendo la vecchia funzione di lubrificante del sistema economico, il denaro è diventato altresì il carburante-dei motore che mantiene in attività l'intero sistema. Karl Marx fa coincidere questo mutamento nella natura del denaro con la nascita del capitalismo. Marx viveva e scriveva all'epoca in cui la prima rivoluzione industriale aveva già trasformato le condizioni di vita in Gran Bretagna, Francia, Germania e nei Paesi Bassi e si accingeva a modificare il volto del nostro pianeta più radicalmente — considerato il lasso di tempo — di qualunque altra rivoluzione nella storia dell'uomo; Marx insisteva nel dire che si stava verificando un fenomeno senza precedenti e che la frattura prodottasi nella nostra esperienza del denaro, di cui il potere del capitale era la manifestazione esterna e visibile, era solo un aspetto di una trasformazione assai più invadente e radicale dell'intero equilibrio tra uomo e natura.

Di spostamento senza precedenti nell'equilibrio tra uomo e natura si parla oggi diffusamente in termini ecologici, in termini di rapporto tra l'uomo e il suo ambiente. Per questo oggi dovrebbe essere! più facile capire Marx tenendo presente il punto di vista degli ecologi.

Marx era profondamente colpito dal fatto che lo iato tra denaro come mezzo di scambio e denaro come capitale auto-generantesi riuscisse a rendere possibile e a giustificare lo sfruttamento tecnologico del pianeta che la società industriale dell'Europa occidentale aveva baldanzosamente intrapreso. Sosteneva che le conseguenze della rivoluzione monetaria e tecnologica stavano congiuntamente alterando in profondità la qualità della vita umana. Fino ad allora, per tutto il corso della storia, l'uomo aveva vissuto in un mondo che a lui era stato **dato**. Adesso, invece, gli uomini andavano rendendosi conto di che cosa significasse vivere in un mondo non più dato all'uomo, bensì fatto dall'uomo, in un mondo le cui condizioni di vita erano ormai determina-

te non dai doni della natura ma dai manufatti dell'uomo. L'economia politica marxiana studiava gli effetti di questa rivoluzione sui rapporti sociali tra esseri umani, ma Marx non trascurava mai di sottolineare che, per capire quanto andava accadendo ai rapporti personali nell'ambito della nuova società capitalistica e tecnologica, bisognava prima rendersi conto di quanto accadeva al rapporto, assai più essenziale, tra la creatività inerente al lavoro umano ed il mondo materiale di cui l'uomo fa parte.

Ed è qui che Marx arriva al cuore del problema che mi interessa e che mi permette di ricollegarlo alla psicologia dell'alchimia di Jung. Quindi sarà bene concederci una pausa per mettere bene a fuoco questo punto. Forse è possibile chiarire in modo più convincente come Marx concepisse questa rivoluzione nel rapporto tra creatività e materia, rifacendoci brevemente alla celebre antitesi tra capitale e lavoro e all'idea complementare della abolizione effettiva della proprietà privata.

Il denaro trae origine dal mercato dove appunto si va per scambiare quello che abbiamo e che non ci serve con quello che ci serve ma che non abbiamo. Il denaro è il mezzo che facilita questo scambio ma con ciò stesso trasforma il processo immateriale dello scambio in una **cosa che può**, a sua volta, essere scambiata. Come se, nel momento stesso in cui al mercato si verifica uno scambio, nascesse un potere nuovo, un potere che spezza il rapporto circolare tra uomo e natura. Tale potere non esiste in natura, eppure riesce ad imporre i propri diritti sia all'uomo che alla natura.

Marx pensava che l'avvento della rivoluzione industriale e della parallela rivoluzione finanziaria basata sul credito avrebbe radicalizzato definitivamente la frattura del rapporto chiuso tra uomo e natura, trasformandolo in una polarità. Da una parte, l'emergere del capitale come potere apparentemente autonomo capace di auto-alimentarsi, senza alcun vin-

colo cori gli scambi materiali che pure sono a monte di esso. Dall'altra l'emergere del lavoro salariato fatto oggetto di compra-vendita al pari di qualunque altra cosa e, di conseguenza, mai valutato di per sé ma sempre sul metro di qualcos'altro.

Marx, tuttavia, non si limitò a questa analisi economica ma le diede una dimensione completamente diversa, la dimensione, appunto che le ha permesso di conservare ancora oggi fascino e autorità sulla mente degli uomini. Marx sosteneva che proprio la polarizzazione tra capitale e lavoro mette in risalto una verità di cui in precedenza non era possibile rendersi conto: prendendo coscienza dell'antinomia tra capitale e lavoro, la natura stessa comprende, per la prima volta, che cosa significhi per la materia — di per sé vergine — l'essere fatta strumento di scopi che le sono alieni.

Pertanto Marx identificò nella polarità capitale-lavo-ro il segno esteriore e visibile di una scissione assai più radicale, una scissione che tocca il meccanismo più delicato del processo trasformativo tra creatività e materia. La presenza di questa frattura più profonda e diffusa spiega perché Marx insista tanto sulla necessità di superare lo stadio della proprietà privata.

La nostra civiltà è destinata a crollare, — Marx profetizzava — a meno che non riesca a trascendere l'antitesi tra capitale e lavoro, armonizzandola in una sintesi che integri le potenzialità di entrambi. Per trascendere questa antinomia, la redistribuzione della proprietà secondo un riformismo di stile liberale o socialista non è sufficiente. Per il marxista la mera redistribuzione della ricchezza evade il problema. Occorre un modo completamente diverso di «andare al di là» della proprietà privata, intesa globalmente. La potenzialità creatrice di valori, intrappolata nella proprietà, deve tornare coscientemente e deliberatamente al mondo materiale da cui ha origine. Solo allora il lavoro umano riuscirà a scoprire in sé stesso una energia che non si espliciti solo nel ciclo produzione-consumo ma anche nella creazione del mondo in cui produciamo e consumiamo.

Quando questo accadrà, la natura umana che è anche l'umanità della natura, potrà dirsi realizzata. E' una visione affascinante. E' stata paragonata — in un certo senso a ragione — con la dottrina cristiana della resurrezione della carne. Eppure è molto strano che anche coloro che la conoscono bene, possano talvolta non comprenderne proprio il significato più autentico. Per questa ragione la riassumerò ancora, usando parole e metafore che forse un buon marxista eviterebbe ma che però poi risulteranno più chiare di una terminologia rigorosamente marxiana.

Comprando e vendendo noi sfruttiamo un momento di autotradimento latente nel cuore stesso della natura. Il denaro si presta a questo sfruttamento perché da sempre, viene secreto, come un magico succo, dall'atto stesso con cui io — come compratore o venditore — assumo una determinata cosa non di per sé ma come equivalente ad una certa altra. Tutto può essere usato come « cosa in sé » o per « similarità », ogni cosa può essere fedele a se stessa o tradirsi. Il denaro materializza l'atto con il quale le cose si tradiscono.

Adoperare il denaro come capitale significa « consumare » quest'atto, vivendolo. La nostra civiltà tecnologica materializza il gesto medesimo con il quale la natura tradisce se stessa. Ma poiché noi stessi siamo parte della natura, la nostra civiltà ci rende complici di un atto che tradisce la nostra stessa natura. Man mano che ne acquistiamo coscienza, questo auto-tradimento ci diventa viepiù intollerabile, ragion per cui tentiamo disperatamente di uscire dal circolo vizioso che tende a distruggere le sorgenti del nostro stesso essere.

Naturalmente, condensare in poche frasi l'opera ponderosa, erudita e minuziosa di Marx, non gli rende certo giustizia. Tuttavia non credo che la mia sinossi distorca il punto essenziale e tolga fascino alla teoria marxiana dell'alienazione, neppure agli occhi di coloro che si definiscono marxisti. Il suo interesse sta infatti nel carattere semplice, diretto ed umano dell'idea fondamentale di un auto-tradimento comu-

ne sia all'uomo che alla natura, di una comune perdita di integrità in cui la natura sembra attendersi che sia l'uomo a prendere l'iniziativa ed a espiare una violazione di cui non siamo ancora pienamente consapevoli. E' questa idea essenziale dell'auto-tradimento comune all'uomo e alla natura che io vorrei paragonare alla psicologia dell'alchimia di Jung. Vi sarebbe forse d'aiuto per comprendere il difficile passaggio di Marx a Jung, se riuscissi a esprimere in una frase lo scopo dell'accostamento tra questi due uomini: voglio mettere a confronto la visione di un **mondo** lacerato da un conflitto inferiore, con la visione della **creazione** lacerata da un conflitto interiore.

IV

L'interesse di Jung per l'alchimia nasceva dalla sua esperienza personale e le sue ricerche in questo settore oscuro e difficile volevano arrivare al significato psicologico dell'alchimia che interessava lo stesso Jung ed alcuni tra i suoi pazienti. Per far questo egli dovette collocare l'alchimia nella sua giusta prospettiva nel quadro del pensiero religioso e scientifico. Si dà il caso che questa prospettiva coincida con gli studi che sono stati condotti sulle fonti ebraiche e cristiane del pensiero di Marx.

Studiare l'alchimia è studiare il rapporto tra l'uomo e la materia ad un livello che era ancora abbastanza accessibile fino al secolo diciottesimo, prima cioè della rivoluzione industriale dei cui primi frutti Marx fu testimone. E' un genere di rapporto che può apparire di un materialismo grossolano se paragonato alla coscienza cristiana della stessa epoca, ma che, al tempo stesso, presuppone che la materia sia dotata di un'anima. Benché gli alchimisti fossero immersi in un materialismo profondamente ripugnante per la tradizione spirituale del Cristianesimo ortodosso e dell'Ebraismo, il loro materialismo non esaltava la **vita** dell'intelletto contro la **morte** della materia. Per loro la materia era dotata di vita e il rapporto dell'uomo con la materia non era il rapporto oggetti-

vo dello scienziato che sottopone la natura alla tortura dell'esperimento, ma quello del lavoratore che mescola il suo lavoro con la materia di cui è fatta e impastata la sua stessa esistenza. Proprio questa caratteristica dell'opera degli alchimisti ricorda intimamente gli scritti di Marx.

Ovviamente, però, agli occhi del materialista moderno, — marxista o meno — il fatto più sconvolgente è il carattere sacramentale dell'alchimia. La materia non è morta, è viva. L'alchimista si sentiva coinvolto nei materiali da lui impiegati in un modo che per il chimico moderno implicherebbe non tentare mai un esperimento e, meno che mai, accettare un lavoro alla Beecham, alla Merck o alla Ciba. Che significato può avere per noi un materialismo del genere, per noi che viviamo in una complessa civiltà tecnologica che crollerebbe nel giro di una notte se veramente dovessimo credere che i minerali hanno una anima?

A mio avviso, tuttavia, questo materialismo un significato lo ha, questo: se crediamo, con Marx, che la civiltà in cui viviamo e da cui dipende la nostra sopravvivenza, è basata sullo sfruttamento di un atto latente di auto-tradimento all'interno stesso della natura. allora sorge il problema: come dobbiamo reagire noi che alla natura apparteniamo? Come membri dell'ordine naturale siamo coinvolti in entrambi gli aspetti di questo tradimento. Siamo insieme traditi e traditori, sfruttatori e sfruttati. Come possiamo fare per ricongiungere i due versanti del nostro essere? E' su questo punto che l'introversione della tradizione alchimista può servire da complemento all'orientamento estroverso del marxismo. Può farlo, però, solo a condizione di prendere sul serio un qualcosa che risulta scandaloso e ripugnante sia per i marxisti che per i non-marxisti.

Questo qualcosa è il fulcro di quanto sto cercando di comunicarvi. Un qualcosa la cui natura scandalosa, quanto più vi penetriamo, ripugna al nostro buon senso. Possiamo distinguere quattro livelli. Dapprima, il materialismo alchimistico ci chiede di accettare che la materia non sia morta bensì viva, il che è

già abbastanza offensivo per molte menti illuminate del ventesimo secolo. In seguito dobbiamo prestar fede all'idea che la vitalità della materia sia da intendersi nei termini del rapporto tra maschio e femmina. Per giunta, ad un livello di maggiore profondità, l'alchimia ci mette di fronte a un qualcosa di ancora più improbabile: la vita della materia si fonda non soltanto su una dialettica di ordine sessuale ma tale dialettica aspira a trasformare questo rapporto sessuale che da principio è un incesto non intenzionale, nella celebrazione di vere e proprie **nozze**. Infine ci si chiede di credere che, per realizzare questa conversione la materia ha bisogno di un intervento personale, umano.

Come è possibile comprendere una simile assurdità? Che verosimiglianza possono avere idee del genere rispetto alle trasformazioni della materia che ci sono familiari attraverso l'esperienza del laboratorio moderno, della fabbrica o del supermercato?

Esiste, a mio avviso una sola parola capace di integrare le assurdità dell'alchimia con l'esperienza moderna della materia. E' la parola sacro. Nei volumi alchimistici di Jung incontriamo un materialismo immerso nel battesimo del sacro, un materialismo sor-retto dall'energia del sacro, un materialismo significativo e vitale solo per quanti riescono a stabilire con il sacro un rapporto di reverenza. Se escludiamo la categoria del sacro non possiamo capire la psicologia dell'alchimia di Jung. Accettandola, invece, lo studio di questi scritti strani e difficili ci permette di assistere/in piena coscienza, all'opera di resurrezione in cui è impegnata tutta la materia.

Di conseguenza desidero dedicare il tempo che mi rimane questa sera. per cercare di illustrarvi come la categoria del sacro ci aiuti a capire l'alchimia e, d'altro canto, come la comprensione dell'alchimia getti una luce nuova e inedita sulla categoria del sacro. A questo scopo, prenderò a prestito due concetti, uno tratto da Jung, l'altro direttamente dagli alchimisti. Il primo è il concetto junghiano di 'proiezione' e l'altro l'esperienza alchimistica del coinvolgimento in una **duplice** opera di redenzione.

V

Un tema centrale, quasi un filo conduttore degli scritti alchimistici, è che, descrivendo certe trasformazioni che avvenivano nei crogioli e nelle storte dei loro laboratori, gli alchimisti pensavano di proiettare **il contenuto della loro psiche nella materia**. Questa idea eccezionalmente ardua, è al tempo stesso cruciale per la comprensione di Jung. A mio avviso, il rischio maggiore è quello di pensare la proiezione della psiche nella materia nei termini del dualismo lo-oggetto che è dato per scontato dalla cultura in cui viviamo. Farlo vorrebbe dire travisare completamente la dimensione storica della psicologia junghiana. Parlando dell'alchimia, Jung prende le mosse da una situazione antecedente al dualismo soggetto-oggetto affermatesi nella coscienza occidentale a partire dal diciassettesimo secolo e che oggi rappresenta un postulato della civiltà tecnologica nella quale dobbiamo trovarci un lavoro. Mettere in questione le nostre proiezioni significa rimettere in questione la distinzione tra spirito e materia che ha dominato e controllato la rivoluzione scientifica degli ultimi trecento anni.

Possiamo illustrare questa idea facendo riferimento a quanto sia Marx che Freud hanno chiamato **feticismo**, e cioè il processo per cui una cosa assume il ruolo e il significato di un'altra, del tutto diversa. La psicanalisi è stata affascinata dal fatto che una parte del corpo — dito, piede, seno — può rappresentarne un'altra o rappresentare, da sola, la totalità del corpo. Secondo Marx una caratteristica fondamentale della società capitalistica è quello che egli chiamava il feticismo delle comodità, il processo per cui una cosa può venire usata per uno scopo diverso da quello inerente alla sua natura. Quanti hanno cercato di combinare un matrimonio tra Freud e Marx hanno trovato nel concetto di feticismo, uno dei testimoni più convincenti.

Scrivendo di alchimia, Jung descrive un mondo di trionfante e indiscriminato feticismo. La « traslazione» di significati è onnipresente. La prima materia

degli alchimisti « ha il dono dell'ubiquità ». Può trovarsi sempre e ovunque, e cioè la proiezione può aver luogo sempre e ovunque ». (CW. 12. par. 433). Infatti, come l'inconscio, la prima materia essendo sconosciuta, deve coincidere sempre con se stessa (ibid.). Tuttavia analizzando questo feticismo universale sulla base del dinamismo **religioso** che sosteneva l'alchimista nei suoi rapporti con la materia, Jung vede nel feticismo proprio dell'alchimia, non una evasione o un tradimento della realtà — come Marx e Freud — ma il godimento della realtà in quanto creata.

L'esperienza religiosa della creazione o, a mio avviso, cruciale per comprendere l'opera di Jung sull'alchimia. Così cruciale che sento il dovere di fermarmi per sottolinearla. Siamo giunti al fulcro della mia tesi. Se mi dovesse sfuggire, sarei schiacciato dal peso di quello che sto cercando di smuovere e non riuscirei assolutamente a convincervi.

Dunque vi prego — mentre vado avanti — di tenere presente che non intendo la parola creazione nella sua accezione estetica, oggi così comune. Sto invece invocando un'esperienza del fare che precede la distinzione tra artefice e artefatto. I teologi ne parlano come di creazione dal nulla ma si affrettano poi a dire che le loro parole rivelano almeno quanto nascondono. Forse la definizione più felice e calzante che potrei adoperare è una metafora di Gabriel Marcel « improvvisazione assoluta » (1). Il godimento della realtà in quanto creata è reso possibile solo da

un atto di assoluta improvvisazione.

A mio avviso la psicologia dell'alchimia di Jung è scritta proprio partendo da un tale atteggiamento interiore. Seguendo il labirinto di queste pagine, colme di tradizioni esoteriche del misticismo di Gnostici caduti nell'oblio, di antologie di eresie ebraiche e cristiane, il tutto reso ancor più confuso dai sogni di uomini e donne moderne, non dobbiamo mai dimenticare questo atto di improvvisazione assoluta. In questi volumi, Jung ci ricorda l'energia creatrice che sostiene ciò che **E'** tra il principio e la fine del suo attuarsi; ci ricorda il metodo con cui gli uomini hanno ten-

(1) Being and Having —
Collins Fontana ed.
London, 1965 — pp. 21-22.

tato di salvare quell'energia dallo spreco di un fare inutile e vano.

Per seguire l'andamento drammatico di quest'opera, attraverso le sue pagine, dobbiamo tenere sempre presente la parola « proiezione ». Questa è infatti la parola che permette di situare la psicologia dell'alchimia di Jung all'interno dell'atto di improvvisazione assoluta in cui psiche e materia coincidono.

Ogni volta che ci imbattiamo nel termine proiezione dobbiamo chiederci in che senso venga usato. Dobbiamo pensare ad un lo che si proietta in un non-lo o, invece, pensare ad un atto di proiezione più originale, ad una creazione che proietta sia lo che nonio, prima ancora che subentri la distinzione tra lo e non-lo?

Permettetemi di darvi un esempio di come questo si applichi alla lettura degli scritti alchimistici. Ecco un passo **dal Mysterium Coniunctionis** nel quale Jung descrive il significato del Sole e della Luna per l'alchimia.

Rettamente intesa, la protezione non è un accadimento volontario; è un qualcosa che si accosta alla mente conscia ' dallo esterno', una sorta di splendore dell'oggetto, mentre il soggetto non acquista mai coscienza di essere lui stesso la fonte di luce che fa brillare l'occhio di gatto delta proiezione... Come infatti non percepiamo nulla del sole qual è in realtà, ma solo la luce e il calore e, a prescindere da questo possiamo conoscerne la struttura fisica soltanto per deduzione, analogamente la nostra coscienza nasce da un corpo oscuro, l'lo, condizione indispensabile di ogni coscienza, mentre quest'ultima è soltanto l'associazione di un oggetto o di un contenuto con l'lo. L'lo, in apparenza la cosa di cui sappiamo di più, o in realtà un fatto assai complesso, colmo di insondabili oscurità. Si potrebbe anzi arrivare a definirlo una **personificazione relativamente costante dell'inconscio stesso**, oppure lo specchio schopenhaueriano a mezzo del quale l'inconscio prende coscienza del proprio volto. Tutti i mondi preesistiti all'uomo avevano un'esistenza fisica. Ma erano un accadimento senza nome e non una vera realtà poiché allora non esisteva quella minima concentrazione del fattore psichico che pronunciasse la parola che supera in importanza l'intera creazione: quello è il mondo e questo sono lo. Quello fu il primo mattino del mondo, la prima alba dopo le tenebre dei primordi, allorquando quel complesso conscio, appena abbozzato, l'io, il figlio delle tenebre, consapevolmente separò soggetto ed oggetto, precipitando così il mondo e sé medesimo

in una esistenza definita, dando a se stesso una voce e un nome. (CW. 14 par. 129).

Per capire questo passo mi pare necessario distinguere i due livelli a cui viene usato il termine proiezione. In base al primo s'intende l'atto di creazione compiuto da un creatore posto al di là di ogni umana distinzione tra soggetto e oggetto. In base all'altro dobbiamo prendere atto del momento della giustapposizione tra soggetto e oggetto. Il problema sta nella interazione dei due tipi di proiezione. Il fulcro problematico della psicologia dell'alchimia di Jung è appunto nella separazione tra psiche e materia.

Vorrei sottolineare, a questo punto, che il problema chiama in questione due piani di esperienza che abbiamo appreso a tenere separati, quello religioso e quello scientifico. Proiezioni che implicano il rapporto da creatore a creatura mettono in gioco delle energie per le quali l'unico nome appropriato è sacro;

al contrario, le proiezioni relative al rapporto tra soggetto e oggetto sono il banco di prova della tecnologia e della scienza. E' questa deliberata confusione del piano religioso con quello scientifico che rende la psicologia dell'alchimia così difficile da esporre in un dibattito pubblico.

Come se la psicologia dell'alchimia dicesse: essere uomo, essere questa mescolanza unica di spirito e materia, significa trovarsi di fronte a due tipi di atteggiamento: credere e dimostrare. Crediamo in un potere che è assolutamente altro da noi, l'agente che ha posto in essere noi e il nostro mondo ma, al tempo stesso, sottoponiamo a prova sperimentale questo potere attraverso le nostre proiezioni nella materia. L'uomo rappresenta la fusione dei due momenti di proiezione, quello in cui spirito e materia si riflettono l'una nell'altra e con ciò permettono al sacro di auto-dimostrarsi.

Mi rendo conto che tutto questo può suonare alquanto oscuro. A quanti rifiutano di ammettere che il concetto di sacro possa trovar posto in un mondo scientifico, oscurità di questo genere non possono che confermare che o bene non perdere altro tempo

su Jung. Ma a quanti sono fortemente colpiti dalla facilità con cui la scienza può liberarci o renderci schiavi, penso che Jung abbia da dire delle cose di interesse immediato. Ci ricorda infatti che quando ci appelliamo al potere di torturare la natura, al potere di saggiare le nostre proiezioni sperimentando le trasformazioni della materia, invociamo lo stesso potere che distingue il creatore dalla creatura e che questo potere ci liberi o ci renda schiavi dipende dal nostro atteggiamento verso il sacro.

Permettetemi ora di avvicinarmi al mistero fondamentale dell'alchimia con il prendere in esame il secondo tema a cui ho già fatto riferimento: il fatto cioè che gli alchimisti si sentissero impegnati in un'opera di redenzione su due versanti opposti eppure interdipendenti.

VI

Il tema dell'impegno dell'uomo in una duplice opera di redenzione si ritrova in tutta l'analisi junghiana della religiosità che ha forse trovato la sua maggiore diffusione attraverso la «**Risposta a Giobbe**», ma che ha un ruolo piuttosto importante anche nelle opere sull'alchimia.

A proposito di Paracelso, Jung dice:

Mentre in Cristo, Dio stesso si fece uomo, il **filius philosophorum** fu estratto dalla materia dall'arte dell'uomo e per mezzo dell'opus trasformato in un nuovo portatore di luce. Nel primo caso il miracolo della salvezza dell'uomo o compiuto da Dio;

nel secondo la salvezza o trasfigurazione dell'universo è prodotta dalla mente dell'uomo — **Deo concedente** — come l'autore non manca mai di aggiungere. Nel primo caso l'uomo si confessa 'inferiore' a Dio, nel secondo asserisce la propria 'superiorità'. L'uomo prende il posto del Creatore.

L'alchimia medioevale ha aperto la strada all'intervento di maggiore portata che l'uomo abbia mai tentato nel mondo di Dio. L'alchimia è stata l'alba dell'era scientifica, allorché il demone dello spirito scientifico costrinse le forze della natura a servire l'uomo in una misura senza precedenti... Ecco dove sono le vere radici, i processi preparatori che dalle profondità della psiche, hanno scatenato le forze oggi operanti nel mondo.

Invero la scienza e la tecnologia hanno conquistato il mondo, ma che la psiche vi abbia guadagnato qualcosa o un'altra questione. (CW. 13 par. 163).

Da una parte, il miracolo della salvezza dell'uomo viene compiuto da Dio. Dall'altra, la trasformazione dell'universo è realizzata dalla mente dell'uomo. Come possiamo comprendere la posizione dell'uomo conteso tra due aspetti contrastanti della redenzione? Quando tento di mettere in rapporto queste idee con la mia esperienza la mia impressione è che ci troviamo di fronte ad una assurdità così grande, così assoluta che ci resta una unica possibilità di trovare un punto di appoggio: il luogo di separazione tra cristiano e non cristiano. Se la psicologia dell'alchimia di Jung deve assistere le generazioni future fino al culmine della loro epoca, mi pare della massima importanza chiarire il significato del ' luogo di separazione '. Infatti questo studio accomuna nello stesso dilemma cristiani e non cristiani. I processi da noi descritti risulterebbero incomprensibili prescindendo dalla dottrina cristiana della presenza di Cristo nel pane e nel vino della Messa, ma al tempo stesso esigono che si creda in un procedimento che smentisce la comunione fondamentale della Chiesa. Per esempio, paragonando la trasformazione alchimistica della materia con la Messa Cristiana, Jung scrive:

Pronunciando le parole sacramentali che producono la trasformazione, il sacerdote redime il pane e il vino dalla imperfezione propria delle cose create. Questa o un'idea assolutamente non-cristiana—o un'idea alchimistica.

Mentre il Cattolicesimo sottolinea la presenza effettiva di Cristo, l'alchimia si interessa al destino ed alla redenzione manifesta delle sostanze, poiché in loro l'anima divina giace prigioniera in attesa della redenzione che le è concessa al momento della liberazione. L'anima prigioniera appare allora nella forma del 'Figlio di Dio'. Per l'alchimista chi ha veramente necessità di essere redento non è l'uomo bensì la divinità smarrita e dormiente nella materia... Dal momento che non l'uomo ma la materia ha bisogno della redenzione, lo spirito che si manifesta nella trasformazione non è il Rigiro dell'Uomo ma... il **filius macrocosmi**. Pertanto ciò che nasce dalla trasformazione non è

Cristo ma un materiale ineffabile chiamato "lapis". (CW, 12 par. 420).

Ora, questa è una dottrina ben strana. Non c'è da meravigliarsi che molta gente preferisca scuotersela di dosso considerandola un'altra dimostrazione dell'irrelevanza sia di Jung che del Cristianesimo per il mondo moderno, lo credo, tuttavia, che per coloro che studiano seriamente la storia delle idee, Jung abbia aperto un problema che non si può ignorare facilmente. Infatti, mettendo a contrasto la redenzione alchimistica con quella cristiana e derivando lo spirito scientifico moderno dall'alchimia medioevale, Jung pone il quesito se l'incapacità da parte del Cristianesimo di assimilare la rivoluzione scientifica degli ultimi trecento anni, non si debba per caso all'aver rinnegato — il che vale per i cristiani e per i non cristiani — il processo di redenzione che l'alchimia riteneva necessario per la salvezza dell'uomo.

Una volta accettato di porci questa domanda, una nuova perplessità viene a turbare la nostra capacità di godere i frutti della scienza e della tecnologia. Cominciamo a guardarci intorno alla ricerca delle prove di questo « compito non assolto » e con ciò stesso ci assale il dubbio che alcuni dei problemi del mondo **umano** derivino da un'esigenza non soddisfatta all'interno del mondo **non-umano**. A mio avviso, con il diffondersi e l'approfondirsi di questo dubbio, la gente comincerà a studiare le opere alchimistiche di Jung con la serietà che meritano.

Infatti nelle sue opere alchimistiche, Jung ci ha spiegato come l'uomo che è integralmente materia, può arrivare a trascenderla, riconoscendo che la materia ha bisogno di essere redenta. A coloro che rifiutano la categoria del sacro questa esigenza si presenterà, come a Marx, quale conseguenza di un qualche atto di auto-tradimento, di alienazione che risale alla fonte, alla sorgente stessa dell'essere. Agli altri, che hanno coscienza del sacro come di ciò che accomuna psiche e materia, questa esigenza appare come la muta supplica di tutti quegli esseri che non possono opporsi in alcun modo alla proiezione:

la supplica di assistere il Creatore affinché ricordi la Sua obbligazione verso colei che è sempre Vergine, e converta la nostra conquista della natura in un'opera rispettosa dell'esistenza del mondo.

VII

All'inizio, ho detto che, nel fare un parallelo tra la psicologia dell'alchimia di Jung e Manè avevo la speranza di porvi una domanda che continuasse a stimolare il vostro interesse: come possiamo comprendere la coincidenza tra le trasformazioni della psiche e quelle della materia? Vorrei, per un momento, rifarmi a quello che ho detto.

Noi viviamo sfruttando le nostre fonti di vita. Ogni giorno di più ci rendiamo conto che, così facendo, ci invischiamo in un circolo vizioso che è necessario trascendere in qualche modo. La nostra vita pubblica echeggia in ogni genere di pianificazione e di tutti i tipi di ingegneria sociale che ci permetteranno di riciclare le potenzialità della produzione e del consumo, prolungando lo sfruttamento del quale godiamo. Ma questo « *récyclage* », per valido e necessario che sia, non può liberarci dalla trappola nella quale siamo caduti. La trappola infatti è posta al di fuori del ciclo di produzione e consumo. Scatta nel momento in cui pretendiamo di poter dilapidare il potere del Creatore, ignorando la sua Intenzione di salvare la materia.

In molti e vari modi, i nostri figli e i figli dei nostri figli, dovranno imparare a mettere quella finzione al centro del nostro mondo diviso con gli altri. Molto dipenderà dalla nostra interpretazione dell'eredità lasciataci da Marx: la visione messianica del tributo che l'uomo deve pagare alla sua stessa natura, da un lato, e il fatale rifiuto del sacro dall'altro. Siamo forse chiamati a rendere buono **un mondo** inferiormente diviso, un mondo in cui il sacro è solo un altro espediente per alienare l'uomo da se stesso? O siamo invece chiamati a salvare una **creazione** in cui solo il sacro può aiutarci a sopportare la limitatezza della nostra condizione umana, al bivio tra due di-

versi tipi di redenzione? A questo punto nell'incertezza tra un materialismo che rigetta il sacro e un materialismo immerso nel battesimo del sacro, la psicologia dell'alchimia di Jung, svelerà gradualmente, a mio avviso, dei significati che oggi possiamo soltanto sognare.

(Trad. di PRISCILLA ARTOM)

* Spring 1973.

Psicologia e società moderna

Gaetano Benedetti. Basilea

« E non serve parlare, come vedremo, di uomini sani e non sani. E lasciando da parte che non abbiamo una nozione normativa della salute, nessuno ha provato che l'uomo debba essere per natura allegro. C'è di più: l'uomo per esser uomo, per avere la coscienza, è già, rispetto all'asino o al gambero, un animale malato. La coscienza è malattia.

Miguel De Unamuno, « Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli ».

Lo scritto presente verte su alcuni aspetti della società moderna, che diventano oggetto di interesse psichico. Pur limitata allo studio di singoli settori di questa nostra società, la psichiatria non può fare a meno di usare le informazioni che arrivano al suo campo specifico di studio per un vasto esame degli aspetti della struttura sociale. E' solo attraverso tale coraggio « antropologico » che una singola scienza dell'uomo può contribuire alla visione filosofica dell'insieme, oggi basata sui reperti dei singoli settori di studio, ma possibile solo dopo la loro meditazio-

ne trans-settoriale. Solo così facendo inoltre la psichiatria raggiunge nel suo settore quella competenza che non le può venire dal solo incontro « tecnico » con il paziente e con il gruppo, dipendendo anche dalla sempre nuova riscoperta dell'uomo d'oggi nel paziente e nel gruppo. Dopo questa breve introduzione inizierò la trattazione partendo da singoli paragrafi, per muovermi via via verso un orizzonte più vasto.

Sommario

- I) L'inondazione di informazioni incongruenti.
- II) La civiltà dei consumi.
- III) La complessità crescente del mondo.
- IV) La crisi del Superio.
- V) L'identificazione di Lazzaro.
- VI) Le conseguenze di questo stato di cose:
 - a) L'epidemia della droga
 - b) La degenerazione antiautoritaria
 - e) La neurosi collettiva
 - d) Il problema della criminalità.
- VII) La neurosi sociale.
- VIII) Psicologia come premessa di Politica.
- IX) Bibliografia.

I. L'Inondazione di Informazioni incongruenti.

a) Il giovane di oggi è il bimbo di 20 anni fa, cresciuto di fronte allo schermo televisivo cioè ad uno dei tanti mezzi di comunicazione, che hanno trasformato il mondo infantile e giovanile. Il mondo infantile di ieri era un mondo relativamente silenzioso, in cui risuonavano i rimproveri del padre e le favole della nonna, popolato delle riflessioni sempre più articolate ed autonome, che il bimbo, fantasticando e assimilando, andava costruendo intorno a sé, la famiglia, il mondo.

Oggi questo mondo è maggiormente riempito di voci esterne, dei rumori dei motori, delle lusinghe della reclame televisiva, di film e giornali a fumetti. E' un mondo in cui certe persone significative, che strutturavano la realtà intrapsichica infantile, parlano in sordina. Ad esse si sono sostituite istanze anonime, che non richiedono al bimbo molta attività nell'articolazione di un suo proprio sistema di valori, e che non conoscono il bimbo. Quest'ultimo di fronte ad esse non ha altro compito che quello di ricevere, assorbire, assimilare le migliaia di informazioni indiscriminatamente offertegli. E' così che si sviluppa o si conserva in lui il tratto della ricettività orale, una prima qualità caratteriale che intendo qui sottolineare. Ricettività orale significa un particolare atteggiamento verso la vita fatto di attesa, di passività, di impazienza verso compiti che richiedono invece una frustrazione del piacere immediato ed una programmazione a lunga scadenza nel tempo.

Come vedremo in seguito, tale fenomeno ha la sua importanza soprattutto nella patogenesi della dipendenza dalla droga, ed è tragicamente presente in certi giovani che vorrebbero d'altro canto, avere un atteggiamento rivoluzionario verso l'esistenza ma non riescono a scavalcare i propri condizionamenti, e sfuggono al senso di colpa proiettandolo esclusivamente sulla società. La passività orale è connessa all'attesa di una soddisfazione magica. L'attesa utopica, non quella ideologica, ma quella ingenua e pas-

siva degli hippies, ha a che fare con quest'ordine di fenomeni (1).

b) Un altro aspetto del medesimo problema, emerso alla mia coscienza dopo alcuni colloqui con gli studiosi europei e di oltre oceano, è la relativa povertà di vero e proprio pensiero verbale. Le mie riflessioni trascendono speciali problemi culturali e tendono a cogliere un tratto generico della nostra società. Prima della spiegazione abbiamo il dato di fatto. Esso è stato colto nei bimbi dagli specialisti, in grado di paragonare le proprie esperienze attuali con quelle di vent'anni fa. Il fenomeno mi è stato descritto come significativo soprattutto in America. Non ho cifre e pubblicazioni da offrire, ma posso solo ricordare l'osservazione, comunicatami a voce da colleghi attivi nelle scienze umane e nei rapporti (pedagogici, psicoterapeutici, etc.) con i giovani, che in molti di essi appare una **sfiducia di fondo verso la parola umana** in sé, considerata come una moneta svalutata, un veicolo ormai incapace di comunicare efficacemente i bisogni essenziali dell'esistenza. Indubbiamente, questa sfiducia di fondo è alimentata **dall'inflazione della parola** un attributo di questo secolo in molti campi. Le scienze umane sono divenute in questo scorcio di secolo insicure dei propri scopi e dei propri metodi. Leggo in un moderno trattato americano di psichiatria e psicologia infantile l'idea che sia urgente conoscer di più in campi ove concetti e tecniche si evolvono più rapidamente di quanto è necessario per valutarne le conseguenze. (Charmicael).

Ritengo però che la sfiducia tragga la sua radice ultima da esperienze più antiche nella vita familiare che a loro volta certamente si rifanno ad una crisi sociale, e che si riflettono nella vacuità dei contratti verbali del bimbo con il genitore, e nell'anonimato delle comunicazioni di massa.

L'impoverimento del dialogo fra genitori e figli è dal canto suo un fenomeno assai complesso. Le sue cause sono sia la preoccupazione consumistica dei genitori (che ho accertata come un fattore fondamen-

(1) Il concetto di ricettività orale come tratto caratteriale si rifa sia alla concezione di **Freud** (in base alla quale i tratti caratteriali si sviluppano in parte secondo le vicissitudini degli istinti infantili) che a quella, più specifica, di **Erikson**, il quale ha mostrato come le cosiddette zone erogene di **Freud** non siano altro che « modi » di porsi in contatto con il mondo esterno. Il « modo » orale diviene ben presto indipendente dalla configurazione anatomica originaria, diviene un profilo della struttura psichica. Nato come un orientamento motivazionale, emerge presto da un'attitudine dell'Es e definisce lo sviluppo dell'Io.

tale ed es. nei genitori italiani emigrati a Basilea, i quali affidano possibilmente il bimbo a terze istanze) sia l'insicurezza dei valori dei genitori, messi in crisi dall'autocritica sociale predominante, sia infine un certo negativismo dei figli, di cui parleremo in seguito.

La perdita di credibilità nella comunicazione verbale, e la relativa destrutturazione di essa nell'infanzia, rappresentano un secondo tratto esperienziale che incide sul carattere e che rientra nel concetto di « inondazione delle informazioni ».

c) Un altro aspetto di questa « inondazione di informazioni » è il continuo contrasto fra due attitudini della civiltà odierna verso il bimbo, soprattutto verso il bimbo povero.

Da un canto abbiamo la **continua lusinga reclamistica di questa civiltà**: canti di sirena risuonano ogni dieci minuti alla televisione, dove gli oggetti più appetitosi, dal cibo alla moda fino agli oggetti domestici di lusso, e a qualsiasi consumo superfluo vengono offerti, decantati e presentati come se fossero a facile portata di tutti. Questa continua seduzione si rivolge a tutti, anche al più povero, presentando la vita come qualcosa che egli è in diritto o in dovere di godere senza limiti. Ad essa si contrappone una situazione sociale, che (come è stato messo in rilievo da tutta una serie di sociologi moderni, da **Merton a Opier**) in pratica pone dei limiti insuperabili al successo e al guadagno per chi non rientri nel giro di certe relazioni o non possieda, in una piccola minorità di casi, le doti per spezzare i confini di questo giro.

d) Ritorniamo ad un fatto banale, al vissuto del bimbo di fronte allo schermo televisivo. Questa situazione sociale o così semplice nella sua tecnica, che si stenta a metterla in rapporto con gli sviluppi caratteriali, ma è in realtà una situazione strutturante, come i seguenti esempi mostreranno.

Il concetto freudiano che anzitutto disturbi della **sessualità** stiano alla base della neurosi rimane vero

nella misura in cui **un'identità sessuale è sempre, oggi come ieri, di importanza fondamentale nella formazione del carattere.** La perdita dell'intimità e della fiducia, che traggono il loro alimento da profondi processi di identificazione adolescenziale, potrebbe esser vista come un contributo dell'epoca moderna ad un certo tipo di patologia sessuale. Ma è ormai ben noto che traumi e distorsioni della psicosessualità non sono l'unica fonte delle neurosi. Intendo qui accennare alla crescente importanza di **sollecitazioni e frustrazioni dell'aggressività nel bimbo moderno.** Di fronte ad occhi ingenui compaiono sullo schermo televisivo le scene più scabrose, i panorami più desolati mentre l'educazione mostra i pericoli sociali di questa aggressività.

Sempre più numerosi sono gli orrori delle violenze sociali, delle guerre civili e internazionali, delle rapine e delle sommosse, che si evidenziano: oggi ogni angolo della terra, ogni cantuccio di miseria e di orrore viene esposto a tutti, da quella grande finestra sul mondo che, secondo l'espressione della **Mead**, è la televisione. Già i giornali basterebbero a metterci a confronto con una situazione che diviene sempre più pesante per tutti: veniamo chiamati da tutti i mezzi dell'informazione a renderci conto dell'obbrobrio morale che accade intorno a noi, senza che possiamo far nulla. Accade tutto **Intorno** a noi poiché quel che viene ripreso in India e in Sud-america, riprodotto dallo schermo televisivo non è più lontano di quello che viene ripreso cinematograficamente in luoghi più vicini. Tutto accade in un qualche rapporto con noi poiché noi tutti, uomini d'oggi, siamo preparati ad aver quella coscienza spiccatamente moderna, che fa dire ad un **Sartre**, come la colpa sia indivisibile. Eppure noi possiamo fare poco. Le più violente manifestazioni di operai e di studenti, le proteste accorate di molti non sembrano avere la minima influenza sulle decisioni che pochi uomini investiti del crisma dell'autorità prendono sulle spalle di milioni. **L'uomo d'oggi si sente incatenato ad eventi che non può menomamente influenzare.** Al senso di angoscia succede specialmente nei giovani una

sfiducia radicale verso ogni forma di Superio, che tolleri questa situazione. Il Superio, l'autorità, ha perduto la partita e non sappiamo quando nuove forme di Superio potranno colmare il vuoto lasciato.

II. LA CIVILTÀ DEI CONSUMI.

Il termine ormai di moda di civiltà dei consumi, è stato discusso sufficientemente da un'infinità di punti di vista: sociologici, politici, economici e l'aspetto psicosociale del problema è tutt'altro che nuovo. Desidero comunque riassumere nel mio discorso quelle che mi sembrano le sue implicazioni più rilevanti nella formazione del carattere destinate a sfociare in fenomeni nevrotici.

La civiltà dei consumi è estesa a meno di un terzo dell'umanità attuale, gli altri due terzi soffrono la fame. La saturazione di valenze narcisistiche al cospetto della miseria della maggioranza, non può apportare al singolo che segreta insoddisfazione.

Esiste **un'infelicità della sazietà**, che non è stata mai sufficientemente riconosciuta e descritta dalla psicologia dinamica. Non sono preparato a soffermarmi a lungo su questo problema nei termini di un discorso più ampio. Ritengo complesse le cause della infelicità nascosta dietro la facciata della sazietà, di cui spesso l'individuo non è cosciente, celata in un'inquietudine diffusa, che porta a ricercare il miraggio della felicità materiale, ancora più in là del punto raggiunto. Ricordo il senso incosciente di colpa provato da molti di fronte alle immagini della fame, proiettate tutti i giorni a tutte le ore durante la documentazione fotografica della realtà; ricordo l'impossibilità, per l'individuo sazio di realizzare costruttivamente le proprie forze aggressive nella trasformazione del mondo, un'impresa cioè che richiede non solo la partecipazione tecnica di molti, ma l'identificazione in una comune solidarietà. Noto in certuni lo spostarsi dell'aggressività contro la propria identità, che appare superflua, futile, vuota (malinconia delle masse sazie, noia, corrosione del senso della vita).

Accennerei anche ad una caduta di livello dell'ideale **dell'Io**, che non sta più nell'irraggiungibile, ma nella somma quantificata dei guadagni. Una reazione a tale deterioramento dell'ideale dell'Io è la sua esasperazione contraria: la ricerca escatologica di una meta utopica dello sviluppo umano. Inoltre vedo un indebolimento dell'Io nella capacità di sopportare costruttivamente frustrazioni. Aggiungo l'impossibilità di raggiungere un'autonomia individuale, di rinunciare liberamente alle soddisfazioni sollecitate dalla lusinga pubblica. Il condizionamento raggiunto attraverso l'appagamento di ogni tensione narcisistica è così forte, che molti non riescono a scavalcare l'abitudine e a porsi in modo da rifiutare l'ordine di livellamento consumistico. Ed ecco qui ancora la corruttibilità dell'Es, acutamente evidente in una società in cui il Superio collettivo è indebolito, e l'Io è atomizzato, privo di sufficienti identificazioni e non nutrito da valide frustrazioni costruttive. La corruzione risultante rende i processi di interazione e identificazione ancora più difficili e crea circoli viziosi. C'è infine l'esperienza contraddittoria del Sé, sazio e povero, rivoluzionario e comodista, violento ed ansioso, che propone schemi di autoidentità instabili, continuamente spostabili, disintegrabili a nuove svolte dell'opinione pubblica. Potremmo continuare su questa strada, ma ci basti aver acceso alcuni fanali che ne indicano la direzione. Passiamo così al terzo paragrafo della nostra trattazione.

III. LA COMPLESSITÀ CRESCENTE DEL MONDO.

In ogni senso il nostro mondo diventa sempre più complesso. Ciò è dovuto ad una serie di fatti, che si influenzano vicendevolmente, come **l'aumento enorme di popolazione, la riduzione relativa della superficie terrestre abitabile, lo sviluppo immenso della tecnologia, l'ipertrofia di problemi amministrativi**, nel contesto di un'organizzazione della società umana che, in seguito allo scomparire di forze unificanti (religioni, nazionalità, etc.) e in seguito al ritardo

nello sviluppo di nuove responsabilità comuni, diviene tanto più frammentaria quanto più vasta. Ci sarebbe anche qui da dir molto, ma vediamo qualche aspetto più significativo:

a) Lo sviluppo della tecnica riduce le distanze cosmiche, ma aumenta quelle intrapsichiche. Pensiamo alla rapida trasformazione, al «turnover» delle informazioni ad una velocità che sembra in aumento esponenziale. E' stato calcolato che la massa di informazioni scientifiche, che fino a pochi decenni orsono sembrava raddoppiarsi ogni secolo, adesso aumenta del doppio ogni dieci anni. Si calcola che fra qualche decennio il sapere umano sarà raddoppiato ogni anno. Nessun singolo individuo ha ormai la speranza più lontana di poter assimilare una parte significativa delle informazioni anche solo nel settore che più lo riguarda: i collaboratori del dipartimento vicino, che trattano aspetti lievemente diversi della sua materia, cominciano già a parlare una lingua tecnica poco conosciuta, ricca di nuove semantiche, per non dire poi dei colleghi più lontani, che sembrano vivere in un altro pianeta scientifico. Si fa consistente l'impressione che ciascuno sia sempre più condannato ad un tipo di sapere, che consiste nell'afferrare e sviscerare sempre meglio qualcosa che è sempre meno. Come diceva Bohr, il singolo perde autonomia: egli è alla mercé degli altri, esiste solo nella loro integrazione, come un piccolo congegno in una macchina incomprensibile. La sfiducia che anima oggi gli uomini in ordini sintetici di organizzazione sociale fa in modo che ci si senta dipendenti da entità imprevedibili nei loro umori e nei loro scopi. La distanza intrapsichica di natura tecnologica aumenta ancora in un altro senso: per quanto ridotto sia rispetto alla globalità il settore affidato a ciascuno, tuttavia il cammino per coprirlo diventa sempre più irto di difficoltà. La specializzazione richiesta al singolo è sempre maggiore, ne esiste alcuna garanzia che, una volta completata, la società vi aspetti a braccia aperte per remunerarvi. In America numerosi laureati in chimica o in scienze sociali hanno dovuto lavorare come tassisti.

b) L'ipertrofia della tecnica fa sentire con un rimpianto sempre più acuto il contrasto fra la macchina complessa di questo nostro mondo e la scarsità del suo significato esistenziale, dovuto alla crisi del Superio collettivo. L'io è oberato dal compito di elaborare una **quantità enorme di dati che non si configurano mai in un quadro per lui veramente significativo**. Il quadro non ha mai una dimensione che vada oltre il breve ciclo della vita individuale:
spesso cambia i suoi tratti ad ogni anno.

c) **Lo sviluppo della tecnica fa sentire il suolo terrestre sempre meno sicuro**. Anziché un aumento nel senso di padronanza della natura, ci si sente sempre più esposti agli effetti imprevedibili o incontrollabili della civiltà; **contaminazione dell'aria e dell'acqua, esaurimento del suolo, abbruttimento di un mondo**, che è sulla via migliore per diventare un immenso alveare. Non parliamo poi delle minacce ancora più impellenti rappresentate dai possibili ,atti irresponsabili di coloro che non avrebbero che da premere certe leve per far saltar in aria ogni cosa. **L'ansia di esistere**, che un tempo era solo « l'ansia della castrazione », è divenuta ora pesante come l'aria delle nostre grandi città. Non ce ne accorgiamo, fino a quando non ci pensiamo.

E quali saranno, nell'altra metà dell'umanità, le « neurosi delle fame?» Dai redivivi dei campi di concentramento della scorsa guerra sappiamo che la frequenza della schizofrenia è, in quello spazio, cinque volte superiore alla norma (**Eitinger**).

d) A parte questo orizzonte, la complessità di questa nostra esistenza o già visibile nella grande predominanza di regolatori esterni dell'opinione comune, rispetto ai meccanismi interiori. In un libro di successo di alcuni anni fa, « La folla solitaria»; David Riesmann descrive l'uomo medio come il prigioniero della massa alla cui cangiante opinione egli deve continuamente adattarsi, mentre minimi sono i suoi organizzatori interni. L'assenza di introiezioni fami-

liari e superegoiche fa sì, che ogni singolo sia provvisto di antenne psichiche per sondare l'opinione di chi gli sta intorno. Non c'è la possibilità di esser se stessi, di mostrare se stessi, per ansia di ostracismo. Il Sé è diretto dal di fuori.

IV LA CRISI DEL SUPERIO.

Nei vedere sinteticamente nella **crisi del Superio** il quarto fattore di crisi intrapsichica e interpersonale, riprenderò alcuni spunti precedenti.

A) Non mi soffermerò a ripetere quanto è stato detto sulle debolezze « obiettive » di questo Superio. Aggiungerò che queste debolezze sono psicologicamente fatali, perché rendono impossibile all'Io il compito di trasformarsi radicalmente nell'incontro con il Super io, divenendo così maturo.

Comincerei accennando alla naturale rivalità che esiste nel bimbo verso l'educatore. **Freud** aveva visto questa rivalità in chiave sessuale. **Malinowski** limitò l'universalità della tesi edipica con la sua osservazione che in società primitive matrilineari dove l'educatore non è il padre (possessore sessuale della madre) ma il fratello della madre, l'ostilità del bimbo si rivolge a quest'ultimo, ossia sempre all'educatore.

È comunque essenziale ai fini dell'educazione e della strutturazione del Superio il fatto che l'educatore non venga distrutto in senso psichico ma venga infine **introiettato**.

Introiettare l'educatore del secolo d'oggi è spesso difficile impossibile anzitutto sul piano sociale. Anche il singolo genitore, che dal bimbo bene o male viene identificato con il Superio collettivo, risulta discredito. Là dove ciò fortunatamente non avviene, il giovane ha spesso il problema di sentirsi o essere sentito diverso dal gruppo.

B) Noi non conosciamo ancora le future conseguenze psichiche di questa insufficiente introiezione del Superio parentale. Poiché l'Io umano ha in tutti i casi

un bisogno strutturale di Superio sembra che nella società occidentale questa perdita venga compensata da una crescente simpatia verso le figure storiche della sinistra.

L'altro sostituto è il succedere del gruppo alla singola istanza educativa. Il giovane trova oggi nel suo gruppo il proprio regolativo morale, l'Ideale dell'Io. Ciò significherebbe solo una variante culturale, se solo fossimo sicuri del suo funzionamento. La cultura della droga è un esempio del suo non funzionamento: il gruppo in rivolta contro la Società non fornisce al singolo più che questa coscienza di rivolta, troppo tenue per strutturarsi su un'identità psichica e permette esperienze edonistiche, che li per li sembrano cementare la coscienza del singolo nel gruppo degli adepti, degli iniziati ma che in ultima analisi non possono mai sostituire quelle esperienze di intimità psichica che **Sullivan** ha descritto come caratteristiche della vera comunione fra adolescenti, con tutte le loro vicendevoli introiezioni e identificazioni.

Ho appreso in un recente colloquio con colleghi di oltre oceano che (per fortuna) certi strati della popolazione americana tendono adesso ad orientarsi in modo nuovo. I giovani negri per cui, fino a qualche anno fa, l'uso della siringa era un simbolo di virilità, si orientano, a quanto mi si dice, in una direzione ideologica: la droga diviene adesso segno di debolezza morale, mentre la forza maschile viene apprezzata nell'orientamento militante della vita politica. Indubbiamente, è il socialismo che fornisce oggi a molti individui gli ideali superegoici collettivi, la difesa dei miseri, l'utopia di un futuro nuovo.

C) Resta da chiarire un ultimo punto prima di chiudere il capitolo sui rapporti dell'Io con il Superio, del singolo con l'autorità. Forse mi ripeto anche qui ma importante è inquadrare lo stesso problema in punti diversi per meglio organizzarlo.

Un paradosso dell'epoca presente sta nella situazione contraddittoria che il Superio da un lato o scaduto, dall'altro è fattualmente irraggiungibile, gigantesco. Il giovane di oggi vive nel conflitto acuto fra una assoluta sfiducia nel Superio sociale ed un'assoluta impotenza a volerne modificare gli effetti.

V. L'IDENTIFICAZIONE DI LAZZARO.

Un accademico all'apice dei suoi successi e del suo benessere sociale ha sognato, anni fa, di essere Lazzaro: giaceva fra i cenci sul cantone di una strada e i cani leccavano le sue ferite o lo mordevano. Siffatti sogni, in cui il Sé del soggetto o in qualche modo leso, derelitto, misero, in pericolo di vita, deforme, sono oggi abbastanza frequenti sia in pazienti clinicamente neurotici che in individui sani. Sono stati probabilmente frequenti non solo nella psicologia degli ultimi vent'anni, di cui io ho esperienza; basta immaginare la situazione della scorsa guerra mondiale. La miseria dell'esistenza del resto o di sempre. Tuttavia ritengo che questo tipo di identificazione, che chiamerei il « complesso di Lazzaro », almeno in occidente abbia acquistato un significato dinamico nodale nell'identità dell'uomo attuale, per il contrasto fra la sua identità cosciente e quella inconscia nel contesto della sua società.

Il complesso di Lazzaro, così come si rivela significativamente nei sogni e nelle libere fantasie, può manifestarsi in forma intransitiva e in forma transitiva.

Per forma **Intransitiva** del complesso di Lazzaro intendo un processo di identificazione sfociato nella nozione di un'appartenenza a sé della figura di Lazzaro, un portarne l'immagine su di sé; così avviene in tanti pazienti, la cui sofferenza psicosociale e psicosomatica diffusa è l'eco ed il riflesso del fatto psichico centrale. In termini figurativi il fatto che in casi estremi il complesso o l'archetipo di Lazzaro ha ingoiato il Sé del paziente può esprimersi dicendo che questi, come Giona nel ventre del pesce, nella sua vita inconsciente non appartiene più a se stesso, ma

al mostro psichico, che si presenta alla coscienza nella veste dell'infinità, del nulla (2).

Il complesso di Lazzaro è tuttavia quello che ci fa comprendere i casi tragici di questo mondo, ad es. gli schizofrenici. Mai la loro comprensione è stata così forte come nello scorcio di questi, ultimi trent'anni di storia. Quanto più Inumanità è stata sicura del suo conformismo, tanto più questi uomini sono stati gettati in prigione, come prima di **Pinel**. In questi infermi l'immagine di Lazzaro non affiora neppure nei sogni. Infatti, è necessario un minimo di amore per sé per potersi visualizzare come «pauper», vedere le proprie ferite, vedersi anche nel cane che le lecca. Comprendersi è il primo grande farmaco antischizofrenico. Il complesso di Lazzaro è lì, visibile indirettamente nello sfacelo dell'Io. Non è più un complesso, ma la scena tragica di tutto l'Io.

La forma transitiva dell'identificazione con Lazzaro è quella dell'individuo in cui si sveglia **la coscienza per il dolore degli altri**. Mai come in questi anni c'è stato un grado tanto alto di sensibilità sociale. I giovani scendono per strada a dimostrare, contro gli orrori del Vietnam, i torturati dell'America latina, la fame del terzo mondo. Le mura che circondavano i giardini della nostra civiltà sono divenute trasparenti per gli innumerevoli Lazzari che vagano per i continenti: «I dannati della terra» è il titolo significativo di un libro di Fanon oggi citato dovunque.

Certo, momenti tecnici di grande importanza, la diffusione della stampa, la televisione, sono i canali di questa coscienza. Ma la psicologia dinamica insiste sul concetto che una sofferenza di fondo, un'insicurezza nell'ambito dei propri legami familiari e sociali, la neurosi sociale, per dire in un termine solo quello che altrimenti richiede un lungo giro di parole, sia responsabile di una mentalità che tende a vedere nell'altro il Lazzaro muto che ciascuno porta in sé. L'individuo si identifica con la miseria degli altri, perché questa è sua essenza e la conosce. Questa forma transitiva « del complesso di Lazzaro » sarebbe al-

(2) In uno studio compiuto adesso nella nostra policlinica psichiatrica a Basilea, **Lobos** arriva alla conclusione empirica, che l'aumento da noi registrato nella frequenza dei tentativi di suicidio non corrisponde ad un aumento di tendenze autodistruttive, quanto piuttosto alta sensazione di una **interruzione del cammino della vita**. I nostri pazienti mostravano meno tratti devianti che non un campione di pazienti del 1969. **Un maggior numero di persone « normali » tentano di por fine alla loro vita**. Il valore strumentale del tentativo di suicidio cambia nel corso delle epoche ed appare oggi all'autore più come l'interruzione di una situazione insopportabile che come un atto autodistruttivo.

loro propria degli individui più « militanti » nella nostra crisi sociale, quelli che si dedicano ad un ideale sociale e lottano per esso. Questi individui, come dimostra l'esperienza analitica, rifiutano una concettualizzazione che riduca il loro impeto e la loro idealità sociale ad un complesso, ad un deficit interno, a un'esperienza infantile.

Lo stesso discorso vale per l'aggressività e qualsiasi riforma di solidarietà sociale. Là dove l'analista, magari non con lo scopo di risolvere il « complesso », ma per un più ampio insight, tenta ricondurre la partecipazione alla miseria altrui a certe aree di miseria interiore, incontra una « resistenza » che formalmente è simile a quella sviluppata dalle difese neurotiche. **Anna Freud** ci dice che le analisi didattiche sono caratterizzate da una resistenza maggiore, poiché nei sani i complessi neurotici sono collaudati dal successo, e manca quella «vis a tergo» che è il « Leidensdruck » proprio di chi deve liberarsene. Ma questo è veramente tutto? Non ci troviamo qui per caso dinanzi ad un problema antropologico, filosofico, che non va risolto nei parametri psicoanalitici classici? Questi ultimi portano ad una conclusione se intesi in senso ortodosso, se cioè si fondano sul concetto che la realtà vera, ultima, quella nascosta dietro tutte le proiezioni e gli ideali, sia quella intra-psichica. Ma se la realtà ultima fosse l'uomo nei suoi rapporti comunicativi, nella sua società? Se in altri termini, l'essenza del fenomeno non stesse nei suoi meccanismi psicogenetici (che muovono sempre da qualche cosa di elementare) ma nella presentazione ultima del fenomeno complesso? Il positivismo ha insistito per due secoli su una forma di conoscenza riduttiva e controllata che, in condizioni ideali, è sperimentale. Ma proprio il regno dei fenomeni psichici sembra sfuggire alla speranza di comprendere il mondo per questa via. La riduzione del fenomeno complesso al dato elementare è possibile e significativa quando il discorso non è di valori. Se il fenomeno in analisi è infatti di marca psicopatologica, è cioè non solo una sofferenza ma un minus esistenziale, al-

lora è possibile considerarlo come un processo naturale, e domandarsi quali sono le premesse che lo hanno determinato. Ma quando il fenomeno è un dato di valore, la prospettiva cambia. L'aggressività viene sentita (come da mie esperienze analitiche) come qualcosa di prezioso, che serve al singolo per trasformare ad esempio le condizioni di vita nel suo paese, l'America latina. Esso è la risposta « adacquata » alla situazione reale; mentre un'emotività priva delle forze della rivoluzione non muta nulla, è « adattiva » e quindi, « antiumanistica ».

La prospettiva dell'analisi cambia dunque se il suo modello non è quello astratto di armonia inferiore ma è sociale. In origine. In altri termini la psicoanalisi deve qui tenere presente che il dato in analisi è un dato di valore; che come tale esso non potrà mai essere analizzato in parametri estranei alle dimensioni che strutturano il valore stesso. L'equivoco sorge qui. se con il pensiero positivista si conferisce ai termini di « razionalità », imparzialità scientifica, etc, una dimensione di valore superiore a tutti i valori e se si attribuisce ai meccanismi genetici il privilegio di ultima e vera realtà. L'equivoco sta nel fatto che il positivismo, è una filosofia mascherata sotto apparenza di scienza naturale.

Abbandonato l'equivoco. lo strumento analitico non è affatto superfluo anche in casi simili. Ciò che emerge dal suo rotto uso è una « storia naturale » del valore in questione, il che è ben diverso dalla riduzione. In ultima analisi, le cause dei nostri pensieri sono le cellule nervose, che non ne sono però l'essenza. L'identificazione transitiva con l'immagine di Lazzaro è uno dei tratti più promettenti nel desolato panorama dell'attuale realtà sociale.

VI LE CONSEGUENZE DI QUESTO STATO DI COSE.

Desidero soffermarmi brevemente su quelli che sono i fenomeni psicopatologici maggiori del nostro carattere sociale e considerare paradigmaticamente alcuni fenomeni maggiori:

A) anzitutto, l'epidemia della dipendenza dalle dro-

ghe. La quantità di giovani, che oggi sono affetti da questa sindrome, sembra variare continuamente; essa dipende dall'età, dalla scuola, la classe, il paese, il grado di assuefazione, o di sola «sperimentazione». Inchieste compiute recentemente in vari paesi, della Svizzera e della Germania, tra giovani di 14 e 22 anni di età ci mostrano che per lo meno un'esperienza abbastanza ripetuta della marijuana è fatta da un terzo di essi, mentre queste cifre sono assai superiori in America. Non ci soffermeremo adesso su questa sindrome che da sola richiede una trattazione ma ci limitiamo a rilevare come diversi fattori sopra elencati (la ricettività orale, il consumo, la crisi del Superio, l'opposizione alla famiglia, i fenomeni di gruppo) sono decisivi nella patogenesi.

B) La degenerazione antiautoritaria è difficile da definire concettualmente; perché la ribellione o in questo fosco orizzonte sociopolitico uno dei pochi sprazzi di luce che destano le nostre speranze. Ma che esiste una degenerazione dell'antiautoritarismo con tutte le sue conseguenze psicopatologiche è indubbio: narcisismo della rivolta, incapacità a costituirsi come identità se non attraverso il negativismo, razionalizzazione di tendenze distruttrici, incapacità di identificazioni sociali, di legami libidici anche all'interno del proprio gruppo, assenza di identificazione con le sorti dell'umanità tutta, incapacità a cogliere anche i tratti positivi delle figure osteggiate, chiusura verso la situazione tragica dell'esistenza, e, dal punto di vista sintomatico, slittamento verso la criminalità.

C) Un altro aspetto della neurosi sociale o la diffusione di proiezioni del proprio malessere psichico sul corpo. Al di là di quelli che sono i limiti delle psicosomatosi vere e proprie sembra esistere oggi una grande diffusione di sintomatologia funzionale somatica, transeunte, nella popolazione media. **Gaglio** calcola che in Italia i soli individui che hanno accusato disturbi funzionali cardiocircolatori e gastrici vanno sui cinque milioni. Quali sono i limiti di queste neurosi di massa verso i disturbi psicosomatici classici, più

rigidi e più strutturati dal punto di vista intrapsichico, resta un compito da indagare.

D) Il problema della criminalità. Nel febbraio 1968 ebbe luogo fra gli abitanti di trecento comuni e città americane un'inchiesta Gallup sulla questione «quale il problema maggiore, con cui la nostra società oggi ha a che fare?». I risultati dell'inchiesta mostrarono che « crimine » e « illegalità » venivano citati con una frequenza almeno due volte maggiore di qualsiasi altro problema. Oggi a quattro anni di distanza, il tema della criminalità è veramente esplosivo. Molti visitatori dall'America, colleghi con cui io ho occasione di discorrere, percepiscono l'Europa come l'America di 30 anni fa, dove è possibile camminare di notte per le strade, ove non si viene uccisi per un pugno di dollari sulla porta di casa, etc. L'aumento della criminalità è corroborato da statistiche precise, che ho esposto in altra sede; perciò posso permettermi di citarla sommariamente. Già nel 1938 il sociologo americano **Merton** espose nel suo libro fondamentale « Struttura sociale e Anomia » che quest'ultima aumenta in quello strato della popolazione ove esiste una discrepanza fra quelle che sono le mele ambite dalla società tutta e le possibilità pratiche e comuni di raggiungerle. In una società ove da un canto il denaro diviene un simbolo non solo dell'operosità, ma anche del prestigio, infine della virilità, e in cui d'altro canto l'accesso ad esso è limitato praticamente dalla struttura sociale, nasce negli esclusi una tendenza ad entrare in possesso del nettare anche per altre vie che non quelle legittime. E ciò tanto più quanto più genitori frustrati e pieni di risentimento trasmettono, implicitamente se non esplicitamente, ai loro figli la nozione di un aspetto ingiusto e deteriore della società.

Nel 1955 un altro sociologo americano, **Albert Cohen**, scrisse un'opera divenuta già classica, dal titolo: «Giovani criminali la cultura delle bande (gang) ». In questo scritto **Cohen** ci da una precisa documentazione di certi strati della popolazione nella città di

Chicago e ci mostra come li si sviluppino **tradizioni criminali** che si trasmettono di generazione in generazione allo stesso modo dei fenomeni culturali.

A differenza di **Merton, Cohen** è andato un passo più in là nell'analisi dei contenuti della criminalità. Mentre **Merton** si limitava alla tesi che il comportamento abnorme è un mezzo degli esclusi per arrivare al possesso ambito, **Cohen** studia più concretamente quelle che egli chiama le « subculture» — gruppi riuniti in sistemi e codici di regole, usi, costumi transindividuali e transgenerativi — e nega che il motore della criminalità dei giovani sia solo utilitaristico. Esso è anche piacere della distruzione, autosoddisfazione nella violenza, negativismo, edonismo miope e perfino assenza razionale di motivi («lo sa l'inferno, perché», sono le informazioni dateci dagli interrogati).

La spiegazione di **Cohen** è la seguente: responsabilità individuale, ambizione di prestazioni, sviluppo di abilità di lavoro, razionalità, capacità di posporre un godimento immediato ai fini di un apprendimento, autocontrollo, dominio dell'aggressività e sublimazione di essa al servizio di ideali sociali, etc, sono valori ufficiali della classe sociale media, nati nel superamento della società feudale attraverso l'opera della borghesia, e che hanno plasmato per tre secoli la nostra vita civile. Ora i bimbi della classe inferiore non sono affatto preparati dall'educazione ricevuta ad assumere questi valori. Questi bimbi, che provengono da contesti familiari profondamente diversi da quelli ove sono maturate tali persuasioni, entrano in scuole cristiane ed ascoltano concetti, che essi non comprendono. Poiché il contatto personale con chi insegna è minimo nella grandi città e poiché la società è per il giovane il palcoscenico in cui si rivela l'ipocrisia di questa ideologia ufficiale, nasce nel soggetto un senso diffuso di ansia, di non sapersi adattare ai canoni richiesti. Dall'ansia vien fuori l'ostinazione e la rivolta. La rivolta significa, in termini teorici, il rifiuto di accettare nell'incontro con una data classe sociale, quella borghese, l'arbitraggio di una morale che si presenta come obiettiva

ma che viene smascherata come uno strumento di classe.

La psichiatria non fa eccezione a questa situazione. Essa ha il suo bravo concetto di «psicopatia» per etichettare questi abnormi. Ma essa viene attaccata come una pseudoscienza naturale che postula una «malattia» là ove essa, ad es. sul terreno della psicopatia, non si serve altro che di concetti sociologici: giudizi sul comportamento. Sono passati i tempi in cui **Lombroso** in un esame di criminali, stabiliva nel 43 % dei casi la presenza di stigme ataviche, ossia rudimenti di una mancata differenziazione psicofisica dal passato animale dell'uomo; passata è l'epoca successiva, in cui **Houston** (1931) dalle sue ricerche antropometriche di diecimila criminali ritraeva il quadro di inferiorità fisica non curabile altrimenti che con l'annullamento fisico dei suoi portatori; o l'epoca precedente la prima guerra mondiale in cui **Goddard** poteva affermare che il crimine è connesso ad un deficit intellettuale. Le risposte degli studiosi a questi reperti sono che **Houston** voleva dimostrare ciò che aveva deciso già in partenza, e che l'intelligenza media delle reclute o risultata di parecchio inferiore alla norma cui **Goddard**, paragonava i criminali!

Oggi si va verso il concetto di **sociopatia** che è dinamico, a differenza di quello di psicopatia, perché spiega come è possibile l'aumento **non** ereditario, ma assai più vasto, di questi abnormi. A **Merton e Cohen** sono succeduti **Richard Cloward e Lloyd Ohlin**, autori di uno scritto che ha avuto eco grandissima (da esso si sono originati movimenti come « The mobilization for Youth program », « The war on poverty », etc.) dal titolo: «Crimine ed opportunità». Questi autori, che lavorano sulla linea **Merton-Cohen**, hanno dimostrato che la criminalità si sviluppa in zone abitate, ove i bimbi crescono entro organizzazioni strutturate dal crimine; ove cioè esistono già, in dati quartieri, intere reti di individui, con i loro accordi segreti, coi loro sistemi di mutuo aiuto, con le loro tradizioni stabili di valori. L'individuo viene organizzato in un certo gruppo che definisce la sua

identità prima che egli possa decidere liberamente quale questa deve essere; poiché la decisione (se pure questa in età giovanile affiora alla coscienza) non può essere presa altrimenti che da un'identità già preformatasi in età infantile. «**Das Sein**» **bestimmt das** « **Bewusstsein** », come diceva **Karl Marx** e non viceversa.

VII. LA NEUROSIS SOCIALE.)

Il concetto di « neurosi sociale » che emerge da queste premesse non riguarda tutti i partecipi di questo dramma. Ma non è concepibile senza lo sfondo di tutti. Per questo, e non solo per la sua sintomatologia, essa o una neurosi sociale.

A) La prima caratteristica della neurosi sociale o la sfumatura dei suoi limiti clinici. **K. Schnelder** ebbe a dire, parlando della responsabilità del malato mentale, che è solo il paziente psicotico a poter essere ben afferrato dalla psichiatria, la diagnosi di neurosi può esser fatta a chiunque. Invero nel campo delle neurosi noi abbiamo avuto/ai tempi di **Freud**, ancora dei limiti netti: gli isterici con le loro convulsioni somatiche. gli psiconeurotici con le loro fobie e le loro ossessioni. Poi sono venute in queste fila le psicosomatosi **Ma da W. Reich** in poi conosciamo un'altra categoria di neurosi che da tutte le precedenti si distingue appunto per la sua assenza di limiti medici verso la norma: la **neurosi del carattere**. Come ben dice **G. Engel**, esse sono più varianti del carattere che malattie. La coscienza di malattia è asserite non solo nel singolo portatore ma anche nella sua famiglia e nella sua società. Questi individui hanno gli stessi problemi e gli stessi conflitti di noi tutti ma in misura quantitativamente diversa. Ove comincia e termina il carattere neurotico lo stabilisce anche il paziente stesso, che a un certo punto decidevo non decide) di cercare aiuto psicoterapeutico. o la particolare configurazione della sua società, che si adatta meglio o peggio al singolo, quando lui non sa adattarsi alla società. Poiché il

concetto di adattamento è in crisi anch'esso i disadattati sfumano verso gli oppositori **Kardiner**, nel suo libro « Le frontiere della società », ci ha mostrato come in certe culture gli stessi individui, che nella cultura da cui essi erano emigrati venivano considerati degli psicopatici, venivano invece accettati.

Ora la incertezza dei limiti, che è propria alle neurosi del carattere e che in psichiatria appare come un'imperfezione delle nostre capacità diagnostiche (dove gli sforzi per meglio delimitare nosograficamente e con un vocabolario internazionale questi pazienti) diviene costitutiva del moderno concetto **di neurosi sociale**. L'apertura del limite verso la norma è il segno principe di questa sofferenza. E la trasformazione della norma di maggioranza in una norma di minoranza, l'inizio di ciò che si può chiamare la « maggioranza deviante », è tipico della neurosi sociale. Abbiamo già statistiche americane, che fatte le somme fra neurosi del carattere, disturbi evolutivi, sociopatie, dicono che più della metà della popolazione normale è sofferente. Ma forse che lo uomo non è, come dice **De Unamuno**, sofferente. specie nella nostra epoca..?

B) Il secondo punto è affine al primo: i sintomi non sono dell'individuo, ma della società tutta. L'individuo è portatore della sua società, e i sintomi sono quelli della sua società. Se ancora nelle neurosi del carattere è possibile intendersi nei termini di Io, Superio, Conscio e Preconscio, qui la sofferenza del singolo trova la sua obbiettività nella disorganizzazione sociale. Non è più possibile descrivere certa neurosi come un disturbo subbiettivo ma come l'introyezione di un disturbo obbiettivo. Questo passo importante nella storia della psicoanalisi non è stato fatto **da Freud**, che all'individuo neurotico con le sue predisposizioni a fissazioni abnormi della libido, contrapponeva la **realtà sociale**, dall'adeguamento alla quale dipendeva il funzionamento normale ma è stato fatto da quegli psicoanalisti che hanno studiata la psicosi, la schizofrenia, da un punto di

vista psicodinamico, accorgendosi che era impossibile studiarla se non nei parametri della famiglia e della società, entro la distorsione comune (che nel singolo diventava psicopatologia).

Ora, il passo dallo studio della schizofrenia verso la neurosi è fatto con la moderna psichiatria sociale. **Il singolo non è più soltanto uno specchio deformante della società, ma uno specchio fin troppo sincero della deformazione sociale.** Si è detto che durante la scorsa guerra nella Germania nazionalsocialista i combattenti di neurosi ammalatisi fossero assai più rari che nelle democrazie. Indubbiamente, questo è l'esempio dell'essere sano» come una forma di alterazione sociale.

C) Un terzo carattere distintivo di questa neurosi sociale è la prevalenza di acting out, di inquietudine psicomotoria, di mescolanza di malesseri vari con aggressività, proiezioni e ideologia e ideologizzazioni di deficit psichici. Una sintomatologia insomma **proiettiva**, che in ultima analisi «rende» alla realtà sociale quello che essa ha dato originariamente al singolo. Forse ci si avvicina a quel fenomeno che **Tausk** ha descritto come tipico delle psicosi: il passaggio di immagini scadenti del mondo esterno attraverso l'inconscio. di nuovo verso l'esterno. Prima queste immagini vengono introiettate durante la infanzia poi, in età adulta, si dà inizio a quel quadro complesso di proiezioni, che è solo apparentemente «irreale» perché rappresenta l'altro volto della realtà, quello che è visibile solo nell'individuo alienato.

Leggendo questo articolo si potrebbe obiettare che il frequente uso di concetti implicitamente etici è controindicato in una scienza dell'uomo come la psicologia che si configura nella psicoterapia appunto come una sospensione dell'etica e permette così al singolo di comprendersi al di fuori di tutte quelle inibizioni che in seno alla sua famiglia e nel suo passato biografico sono state originate da un particolare uso dei concetti di valore. A questa

obiezione possiamo rispondere che l'imparzialità etica è l'illusione di una psicologia positivista la quale, a causa della sua pretesa neutralità, si fa portatrice di parametri etici non sufficientemente coscientizzati. Nella prassi psicoterapeutica questo falso ideale non è stato mai tentato; Il lavoro psicoterapico o in fondo un tentativo di nuova autocomprensione attraverso il confronto del singolo non solo con le sue tendenze incosce, ma anche con il Superio e il Superio familiare, ossia con un problema di responsabilità.

Il problema di responsabilità, trapiantato sul terreno sociale, non può non configurarsi in parametri politici. Una psicologia sociale al di là di essi non è possibile. Quel che è invece possibile e doveroso è lo studio della neurosi nell'ambito di quelle stesse forze sociali che tendono a modificare lo stato attuale. La frontiera fra Adeguato ed Inadeguato corre in psicologia altrimenti che nelle altre scienze dell'uomo. Voglio così concludere con alcuni accenni alla neurosi sociale proprio in taluni giovani che si configurano come critici della società. Riassumendo brevemente le mie osservazioni direi che mentre dal giovane sofferente delle classiche forme di neurosi individuale il legame patologico (con la famiglia) viene introiettato, dal bimbo e nei pazienti che qui descrivo il legame viene rifiutato. Al legame strutturalmente povero tali adolescenti contrappongono tuttavia una situazione psichica insufficientemente socializzata quindi infantile, dominata dal principio del piacere-droga ma libera da ruoli, legami, impegni responsabili, animata talora da un senso «oceanico» (**Jung**) dell'esistenza, che si presenta e viene razionalizzato come solidarietà universale. Poiché la povertà di strutturazione Intrapsichica viene avvertita confusamente da tali adolescenti come « gorgo», (3) e poiché tale senso di pericolo Interno richiama una nostalgia di autorità, il mantenimento dell'autoidentità richiede la **repressione** del senso latente di caos interiore. I meccanismi tipici, con cui viene realizzata tale repressione del carattere in funzione di rivolta antirepressiva sono i seguenti.

(3) «Se finissi nel gorgo — diceva una paziente del genere durante l'analisi in cui aveva stabilito un rapporto comunicativo — La autorizzo a ricercarmi e a prendermi ». Egli veniva autorizzato per iscritto ad usare tutta la sua violenza per opporsi al <<gorgo>>.

A) il caos inferiore viene represso attraverso la rigidità e coercitività ideologica, che accetta la presenza di figure altamente dominanti. E' questa la reazione nei limiti della rivolta «attiva» alla crisi

B) Il caos interiore viene represso attraverso il mito di una libertà buona, priva di conflitti, promessa di autorealizzazione assoluta al di fuori della società cattiva. In situazioni maggiormente neurotiche la nostalgia di autorità rimane inconscia e viene repressa dall'odio sociale verso ogni autorità che è in realtà un sintomo di carenza affettiva infra-famillare, ma che viene razionalizzato come legittimo rifiuto sociale.

Non ci addentriamo adesso nella psicodinamica di queste situazioni ma ci limitiamo a dire che la prognosi negativa fatta da molti psichiatri in questi casi di alienazione sociale con assuefazione alla droga si configura ben diversamente là ove è possibile instaurare con il singolo quell'atto comunicativo che è proprio della psicoterapia e che rimane il suo **contributo specifico, seppur tanto limitato numericamente, alla salute sociale.**

Viii. PSICOLOGIA COME PREMESSA DI POLITICA.

La soluzione di molti problemi psicosociali è politica anche se questi problemi hanno un'evidente dimensione psicologica. La componente psicologica è infatti essa stessa una conseguenza di fattori politici che hanno lungamente operato, per generazioni sulla psiche umana— creando in essa quegli adattamenti alla situazione reale, che mostrano poi, per un certo periodo di tempo, un'autonomia di fronte alla realtà dal momento che non si trasformano con la stessa rapidità con cui può esser mutata una situazione reale, vale a dire sociale e politica. Vedi l'esempio del bambino negro su cui pesa, anche nella classe integrata, tutto un bagaglio discri-

minativo di secoli, che gli impedisce di acquisire i vantaggi dell'integrazione.

Nonostante ciò rimane il fatto fondamentale che tali alterazioni psichiche sono state determinate da fattori politici e che quindi solo la scomparsa di quelle condizioni politiche che le hanno causate può essere effettiva. Questa è la condizione necessaria anche se non sufficiente, della trasformazione psichica. L'autonomia di certe strutture psichiche francamente neurotiche nei riguardi della realtà che le ha generate può richiedere, in seguito, ulteriori misure psicoterapeutiche e psicoigieniche, ma è inutile applicare prima siffatte misure; o inutile ad es. parlare al singolo povero dei suoi sentimenti di inferiorità, quando egli vien reso inferiore di fatto dal suo stato socioeconomico e dalla società degli « altri ». Anzitutto bisogna modificare questa società e con essa il suo stato socioeconomico.

Un esempio di questo modo di pensare, tratto da un paese per altro retrogrado e non sufficientemente aperto ad una concezione moderna del progresso, può essere quello della situazione sociale delle caste inferiori in India. Secoli di discriminazione hanno prodotto negli individui appartenenti a queste classi qualcosa di più che non un semplice limite materiale del loro sviluppo psicosociale. Per secoli uomini appartenenti a caste sottoprivilegiate sono stati esposti fin dalla nascita all'aspettativa (condivisa da tutte le caste, compresa la loro) di non sviluppare aspirazioni irraggiungibili nel loro stato.

Quest'aspettativa ha avuto una sua funzione sociale necessaria: in assenza di altra liberazione: quella di favorire l'adattamento ad una situazione infelice, con una diminuzione di infelicità. Questo adattamento ha significato la possibilità di vivere in una situazione infelice senza il perenne ed insolubile conflitto fra realtà ed ideale, cioè senza disperazione. Perciò l'adattamento, oltre che motivo di disperazione per quanti vogliono redimere la classe inferiore dalla sua inferiorità, è stato una di quelle premesse che non si abbandonano tanto facilmente e di fronte alle quali non possono avere troppa presa

« interpretazioni », siano esse psicologiche o filoso-fiche. La definizione di un appartenente ad una classe inferiore in India veniva comunicata sin dalla nascita, non solo dalle classi dominanti e dalla loro discriminazione, non solo dalla scuola, loro strumento, ma soprattutto dai genitori (che, fedeli interpreti della loro tradizioni, vedevano nell'adattamento del figlio ad una situazione infelice la garanzia della sua sopravvivenza psicologica) finendo prima o poi. in genere nei primissimi anni dello sviluppo, per essere **introiettata** dal bimbo sottoprivilegiato, costituire la sua « autoidentità », far parte strutturale del suo Io. Che altro c'era allora da attendersi se non una prosecuzione dell'apatia, della mancanza di iniziativa, della rassegnazione, nonostante tutte le parole altisonanti delle nuove leggi, che ancoravano dal 1947 in poi la nuova indipendenza del paese?

A parte l'impossibilità materiale di stabilire un contatto psicologico con milioni di individui tale contatto, in principio, non avrebbe potuto essere sufficiente e significativo senza **l'esperienza di potere**. Un contatto psicologico dove solo lo psicologo abbia esperienza del significato delle nozioni usate, (mentre l'uomo da aiutare sia privo di questa esperienza e di motivazioni) non può essere che impotente, irrisorio.

Ma proviamo a cambiare i rapporti di potere. Diamo alle caste sottoprivilegiate, come in India è stato fatto solo in parte, la possibilità di essere rappresentate nella camera, nel potere legislativo in misura corrispondente alla loro realtà numerica, diamo cioè a questi uomini un'esperienza antitetica a quella che ha formato per secoli il loro Io, e avremo compiuto un'opera **eminentemente psicologica anche se di fatto politica**. La dimensione psicologica dell'azione politica sta nel vedere ben chiaro (al di là di qualsiasi terminologia specificamente psicologica), che l'individuo debole psichicamente, dal sottoprivilegiato allo schizofrenico, non ha bisogno di nozioni che mutino le sue azioni, ma di azioni che mutino le sue nozioni.

BIBLIOGRAFIA

- Benedetti, G.,
Psicologia della povertà, Psicoterapia e Scienza Umane, Milano. 1973.
- Benedetti, G.,
La psicoanalisi nella società moderna, Rivista della civiltà italiana. Il
Veltro, 3-4, 1972.
- Benedetti, G.,
Psychotherapy, Authority and Repression, in: Psychotherapy and
Psychosomatics, S. Karger, Basel, 20: 10-17. 1972.
- Carmichael, L.,
Carmichael's Manual of Child Psychology, John Wiley, New York. 1970.
- Cloward, R. A., and Ohlin, L. E.,
Delinquency and Opportunity, The Free Press, New York. 1960. Cohen.
A. K..
Delinquent Boys: The culture of the gang, The Free Press, New York.
1955.
- Eitinger, L.
Concentration camp survivors in Norway and Israel, Allen e Un-win,
London, 1964.
- Engel, G. L.
Psychisches Verhalten in Gesundheit und Krankheit, Huber, Bern, 1970.
- Erikson, E. H..
Kindheit und Gesellschaft, Pan, Zürich, 1957.
- Fanon, F.,
Thè Wretched of the Earth, Grove Press, New York, 1966.
- Freud, A..
Probleme der Lehranalyse, Psyche, Jg. 24, 8 1970.
- Fromm, E.,
The Sane Society, Reinhardt e Winston. New York, 1955.
- Gaglio, M.,
Comunicazione personale, Milano, 1971.
- Horney, K.,
The neurotic personality of our time, W. W. Norton, New York, 1937.
- Kardiner, A.»
The Psychological frontiers of society, Columbia University Press. New
York. 1945.
- Lobos. R.. *
The Suicidal Attempt, Socio-ecological.
- Battegay, R.,
Determinants. Proceedings of the 7th Int. Congress on Suicide
Prevention. Amsterdam, 1973.
- Lombroso, C.,
cit in: Vold. G. B., Theoretical Criminology, Oxford University Press, New
York, 1958.

Malinowski, B.,
Kultur und Freiheit. Humboldt. Wien. 1951.
Marcuse, H.,
L'uomo a una dimensione, Nuovo Politecnico, Torino. 1964.
Mead, M.,
The knowledgeable young, in: Progress in mental health, Ed.
Hugh Freemann. London, 1969.
Merton. R. K..
«Social Structur and Anomie», in: Social Theory and Social
Structure. The Free Press, New York, 1957.
Reich.W..
Character analysis, Orgone institute Press, New York, 1949.
Schneider, K.,
Psychopathologie, Thieme, Stuttgart, 1972.
Smith, M. B.,
Social Psychology and Human Values, Aldine Publishing, Chi-
cago. 1969.
Sullivan, H. S,
Schizophrenia as a Human process. W. W. Norton, New York.
1956.
Tannenbaum, F.,
Crime and the community, Ginn. New York. 1938.
De Unamuno, M..
Dei sentimento tragico de ia vida, Espasa-Calpe, Madrid, 1971.

* In preparazione.

Simbolo, progetto. utopia

Mario Trevi, Roma

« Ogni fenomeno psicologico è un simbolo, se si suppone che esso affermi o significhi anche qualcosa di più e di diverso che per il momento si sottrae alla nostra conoscenza».

C. G. Jung: TIPI PSICOLOGICI

« Apparirà allora che il mondo possiede da lungo tempo il sogno di una cosa, di cui deve possedere soltanto la coscienza per possederla realmente ».

K. Marx: LETTERE A RUGE

E' in generale assai improbabile che si possa ricavare una teoria dell'agire sociale dalle ipotesi di uno psicologo. La sociologia resta per sua natura una scienza infinitamente più complessa e infinitamente più semplice della psicologia. Più complessa per l'enormità dei fattori che devono essere presi in considerazione nel delineare un'ipotesi efficace della natura dell'azione sociale; più semplice per le astrazioni che il sociologo può permettersi circa la natura ultima dell'operare individuale. Non si nega una fecondazione reciproca tra le due scienze, né che il sociologo debba partire da una sua ipotesi — ancorché rozza o astratta — della psiche indivi-

duale; come, al contrario, che lo psicologo debba considerare una sua visione schematica della società se non altro come sfondo necessario del comportamento dell'individuo. Ma la storia delle due scienze non ci ha mostrato finora che scarsi tentativi di accostamento e di sintesi, oltre che un generoso ma ancora utopistico appello alla convergenza. Ancor più improbabile sarebbe il tentativo di ricavare una sistematica ipotesi sociologica dalla ricerca di uno psicologo come Jung. Un'ipotesi sociologica coerente è forse possibile costruirla laddove lo psicologo tende a riportare la ricchezza dell'operare individuale a un unico fattore fondamentale, a un unico nucleo di motivazione, perché in tal modo egli offre al sociologo un'astrazione utile per la sua costruzione complessa, nella quale anche l'individuo e la sua motivazione fondamentale dovrà pur trovar posto.

Ma laddove lo psicologo si è assunto il ruolo — sgradevole e rischioso — di contestare sistematicamente la riducibilità delle motivazioni dell'operare individuale ad un unico fattore fondamentale, laddove anzi egli si propone di additare l'infinità (e l'esplorabilità tuttora modesta) delle motivazioni di quell'operare, allora la stessa dovizia della sua proposta è ovviamente respinta dal sociologo che non può non temere la moltiplicazione innumerevole delle ipotesi ed è portato di conseguenza a rifiutare come inutilizzabile quella sfuggente ricchezza.

Due caratteristiche occorrerà infatti tener presenti circa il ruolo di Jung nel suo tempo e nella storia della psicologia moderna. Innanzitutto il suo relativismo: non sarà mai a sufficienza ripetuto che per Jung non esiste una psicologia come scienza, ma esiste — nella sua dignità effimera e grandiosa — la « psicologia » del singolo psicologo. Quando il dato osservabile si sposta dalla natura oggettiva alla stessa psiche che indaga quando la psiche prende se stessa come oggetto della sua indagine, ogni pretesa di universalità scompare: la psicologia come scienza universale non è che la proiezione della « psicologia » del ricercatore. Al posto di una psi-

cologia come scienza subentrano le costruzioni psicologiche che riflettono il particolare mondo psichico del ricercatore.

Questo relativismo che de-assolutizza ogni proposta psicologica è naturalmente a sua volta soggetto a una relativizzazione: quella dovuta alla sua necessaria storicizzazione. Esso non si spiegherebbe se non prendendo in causa le correnti pragmatistiche e irrazionalistiche della filosofia del principio del secolo e il convenzionalismo epistemologico della stessa epoca. Ma quali che siano le sue radici storiche, tale relativismo psicologico svolge una precisa funzione, quella di riportare l'indagine psicologica ad una maggiore umiltà, quella di rivolgere contro la stessa indagine psicologica la sua stessa arma: l'analisi delle componenti inconsapevoli del pensare scientifico. Certo, anche Jung cercherà di trarsi fuori dalle sabbie mobili di un relativismo che de-assolutizza ogni ipotesi: lo farà con la teoria dei tipi e con la teoria degli archetipi; ma entrambe le vie di uscita resteranno nella sua indagine nulla di più che un tentativo di « afferrare insieme », « comprendere » la molteplicità inevitabile delle psicologie. Secondariamente Jung assume deliberatamente un ruolo particolare nella storia del pensiero psicologico, quella del « ricercatore di confine » che ha il compito di richiamare continuamente l'attenzione sulla vastità dell'inesplorato estendentesi oltre il troppo breve cerchio di verità più o meno accertate. Nulla di più sgradevole di questo ruolo nella storia delle scienze. Chi lo assume si espone di necessità ad una emarginazione difensiva. L'organizzazione scientifica — come ogni altra organizzazione sociale — non tollera chi non si assoggetta almeno parzialmente alla sua verità costituita: tanto meno tollera chi addita continuamente la ricchezza dell'inesplorato. La resistenza millenaria all'ipotesi eliocentrica ha le sue radici profonde nella paura dell'ignoto.

Se s'è insistito su queste due caratteristiche del pensiero junghiano (il relativismo e la « testimonian-

za di confine») o stato proprio per limitare ogni pretesa di ricavare da Jung una qualche precisa ipotesi sociologica. Anche il settore più promettente e centrale della sua ricerca, la teoria dell'individuazione, non può pretendere di costituirsi come nucleo di una teoria dell'agire sociale. L'individuazione, come teoria e come prassi della differenziazione, può solo costituirsi come premessa per una ricerca sull'autenticità dell'azione. Il costituirsi del sociale resta al di là di essa. Si potrà dire che la società è « deforme » (la parola è di Jung) a seconda che l'individuo non riuscirà o riuscirà a costituirsi tale, a differenziarsi dal collettivo e ad assumere su di sé la propria responsabilità, ma sarebbe ingenuo fare della teoria dell'individuazione la base per una valida ipotesi sociologica. L'individuazione rimane una teoria del singolo e del suo costituirsi tale: una premessa indispensabile al significato e al valore dell'azione sociale, ma non ancora una dottrina della azione sociale stessa.

Ove si vogliano cogliere le autentiche implicazioni sociali della speculazione di Jung non converrà inseguire il debole fantasma del sociale che — Inevitabilmente presente nella sua pagina — non è mai direttamente afferrabile se non come correlato dialettico dell'individuale, ma converrà invece scendere nel vivo della sua concezione antropologica. In quell'antropologia filosofica che egli presuppone (e dimostra) come sostrato inevitabile di ogni ipotesi psicologica.

L'unica vera critica di Jung a Freud — l'unica critica che si approfondisce nel tempo e che si dimostra fruttuosa per una prospettiva storicistica della psicanalisi — è quella basata sull'inconsapevolezza di Freud circa l'antropologia filosofica che la sua dottrina inevitabilmente presuppone. E non si tratta — si badi — di una critica ad una particolare antropologia, valida quanto qualsiasi altra, ma della critica relativa al fatto di non avere assunto deliberatamente questa antropologia: punto di partenza tra punti di partenza, ipotesi di base tra altre ipotesi di base.

Non ha importanza delineare in questa sede il presupposto antropologico che Jung rimprovera a Freud di non aver deliberatamente assunto come spinta originaria (e come limite) della propria teoria: in realtà sarebbe difficile circoscrivere questa antropologia cui sembrano concorrere tanto il materialismo metafisico e il pessimismo hobbesiano quanto la tradizione empirista e lo scientismo positivista. Quel che qui si vuol riproporre è il valore dell'assunto junghiano circa l'imprescindibilità di un presupposto antropologico ad ogni possibile teoria psicologica.

Da questo punto di vista si comprende la posizione di Jung nei confronti della teoria freudiana: questa è incontestabile perché incontestabile è il fenomeno della rimozione che ne è il perno assoluto; nello stesso tempo è limitata, perché configurare l'uomo come animale che reprime le pulsioni e ne rimuove i rappresentanti significa scegliere inconsapevolmente un'ipotesi antropologica tra le altre, ancorché la tradizione filosofica di questa antropologia sia tra le più vetuste e venerabili.

Da questo punto di vista si configura con più precisione anche il ruolo assunto da Jung nei confronti della psicanalisi: appunto quello che s'è detto del «testimone di confine», vale a dire il ruolo di chi richiama continuamente l'attenzione sullo sconfinato e inesplorato orizzonte dello psichico che si stende al di là del cerchio luminoso rappresentato dalla teoria della rimozione.

Comprenderemmo tuttavia assai poco di Jung e della sua antropologia (consapevolmente assunta) se non affrontassimo il punto nodale che congiunge la ricerca psicologica con quella stessa antropologia. Tale punto nodale è incontestabilmente la teoria del simbolo.

In genere la teoria junghiana del simbolo (che assume la sua prima formulazione completa in quell'angoloso trattato « in nuce » costituito dalle « Definizioni » poste in calce ai « Tipi psicologici ») viene riportata e incentrata sulla ormai famosa contrappo-

sizione di segno e simbolo. Mero segno è il simbolo psicanalitico che si limita a sostituire (sia pure indicandolo ambigualmente) un significato nascosto in quanto rimosso. Il simbolo autentico non si sostituisce ad alcunché, è vivente realtà psichica che stringe in un'unità il conscio e l'inconscio, il noto e l'ignoto, in una dimensione operativa più che cognitiva. pratica più che teoretica. Il simbolo non indica alcunché: al contrario, permette un'operazione trasformatrice, quanto meno la prepara e l'anticipa. La storia del simbolo come prodotto tipicamente umano indubbiamente permette la contrapposizione junghiana di segno e di simbolo, di mero processo semiotico e di autentico processo simbolico. Ma configurata in questi termini, la teoria junghiana del simbolo rischia di perdere la sua profonda pregnanza: essa assegna al vocabolo « simbolo » un valore elettivo, deliberatamente scelto, che per contrapposizione riduce e impoverisce semanticamente ogni altro processo simbolico riscontrabile nell'operare umano. Non solo: essa trascura di approfondire il valore dinamico del simbolo psicanalitico. Infine non evidenzia lo stretto collegamento esistente tra il simbolismo psicanalitico e il presupposto antropologico dell'intera teoria.

Converrà rifarci pertanto proprio al valore dinamico del simbolismo freudiano nella speranza sia di cogliere appieno il significato e il limite di quest'ultimo sia di comprendere meglio anche il valore dinamico del simbolo junghiano.

Messo da parte il senso ristretto del simbolismo nella teoria di Freud, vale a dire il campo delimitato (e tuttavia problematico) dei cosiddetti « simboli fissi » il cui numero è straordinariamente grande rispetto alla ristrettezza del simboleggiato (nascita, morte, padre, madre, sesso, organi genitali e poco più), occorre riconoscere che la nozione di simbolo ha finito per acquistare in psicanalisi un valore straordinariamente vasto e dominante. E' simbolico tutto ciò che è sostitutivo del rappresentante pulsionale rimosso; ma poiché la stessa vita psichica s'incentra nel meccanismo della rimozione e del ritorno del

rimosso, simbolica è gran parte se non l'intera gamma dei prodotti psichici risultanti dal complesso dinamismo della pulsione che turba il precario equilibrio della psiche, della rimozione che confina nell'inconscio i rappresentanti della pulsione e infine del ritorno del rimosso che— implicando un mascheramento dei rappresentanti stessi — li rende accettabili alla coscienza.

Da questo punto di vista il simbolo freudiano è l'ultimo prodotto di un complesso processo omeostatico in cui l'equilibrio turbato dalla pulsione insorgente è recuperato (a parte il parziale scarico della pulsione stessa) mediante il mascheramento dei rappresentanti una volta rimossi e ora ri-ammessi alla coscienza. Ecco perché questa specie di simbolo può a ragione chiamarsi « sinizetico » (da synizànein = tornare allo stato di prima): esso infatti, nel suo costituirsi, permette il ricupero di un equilibrio mediante la parziale ri-ammissione del rappresentante pulsionale rimosso. Il simbolo - come tale — è un mascheramento che permette il ritorno del rimosso: esso rivela e occultata nello stesso tempo. Abile compromesso tra la prepotenza dell'energia pulsionale e le difese dell'Io, il simbolo ristabilisce un equilibrio il cui turbamento sarebbe insopportabile e distruttivo.

Se arte, religione, filosofia — alla stessa stregua del sogno e del sintomo — appartengono all'universo del simbolo, arte, religione e filosofia sono abili compromessi atti a ristabilire un equilibrio turbato:

esse veicolano e occultano nello stesso tempo, presentificano e nascondono. L'universo simbolico dell'uomo. l'universo di Cassirer, diviene sotto questo profilo uno sterminato campo di sottili compromes-^ si: la posta in gioco è la conservazione di un equilibrio omeostatico senza del quale la stessa esistenza dell'uomo (l'animate «rimovente») diverrebbe paurosamente precaria.

Se la rimozione è una lacerazione necessaria nell'ambito dello psichico, il simbolo o l'espedito della sutura; se la pulsione costringe l'Io a rimuoverne i rappresentanti, il simbolo permette all'Io di acco-

glierli trasformati, abilmente mascherati o contraffatti. Il simbolo è — infine — il risultato di un ricupero dell'omeostasi turbata: esso mantiene un equilibrio, non tende mai a superarlo.

Quale che fosse la paradossale (e commovente) debolezza di Freud per uno degli universi simbolici dell'uomo, quello dell'arte, è indubbia la sua diffidenza per gli altri: religione e filosofia sono meri espedienti di equilibrio per una coscienza che non sa sopportare la verità. Religione e filosofia sono equivalenti dei sintomi e dei sogni: la verità è al di là di esse e solo l'analisi può smascherarla. Da buon positivista Freud non poteva neppure sospettare che anche la storia e la scienza sono universi simbolici. abili mascheramenti della nuda verità delle pulsioni. L'antropologia della repressione non ammette eccezioni se vuoi essere coerente a se stessa: non v'è prodotto simbolico della civiltà che non possa essere riportato ad un abile mascheramento delle pulsioni rifiutate.

Il rigore e la grandiosità di questa concezione sono tanto innegabili quanto tragico e pessimistico ne è lo sfondo: il punto di approdo di una tale antropologia non può non essere che il « Disagio della civiltà », forse il più alto e il più terribile « contemptus mundi » della nostra epoca.

All'esatto confine di questa concezione, sollecitato da una cultura personale che travalica da ogni parte la tradizione occidentale, Jung non la confuta: si limita a circoscriverla. La rimozione è innegabile ma non o l'unico perno della vita psichica e Punica causa della civiltà. La psiche contiene più dinamismi di quanti possiamo sospettare, il simbolo non o solo un mascheramento e l'inconscio non o soltanto il deposito del rimosso.

Accanto a un inconscio «desiderante» (che proprio per questo si scontra con i meccanismi di difesa dell'io) Jung postula un inconscio «progettante» che trova bensì nell'io un ostacolo ma solo nella misura in cui la logica dell'io, ancorata all'esame della realtà effettuale, non può non respingere o in qualche

modo osteggiare una progettualità che spezza continuamente i limiti di quella stessa realtà.

Lungi dall'essere mero espediente di ristabilimento di un equilibrio turbato, il simbolo junghiano altera continuamente l'equilibrio raggiunto, aprendo nuove possibilità di sintesi, progettando un futuro che l'Io può misconoscere, rifiutare o finanche temere ma che è la ragione stessa della conservazione della personalità e della sua dinamica.

Per molte ragioni noi possiamo definire questo tipo di simbolo (l'unico vero simbolo per Jung) come simbolo «probletico» (probleticòs, da pro-bàllo = progettare, probolè = progetto): solo sottolineandone l'aspetto di anticipazione, prefigurazione, progetto se ne chiarisce la funzione sia nella vita psichica dell'individuo che in quella della civiltà.

Se il simbolo sinizetico ristabilisce un equilibrio già turbato dalla pulsione, il simbolo probletico incrina l'equilibrio raggiunto, creando quella tensione, quel « dislivello energetico » su cui il primo Jung tanto insisteva come causa profonda del divenire della personalità.

Se il simbolo sinizetico è rivolto al passato che occorre in parte mascherare perché l'Io lo sopporti, il simbolo probletico è rivolto al futuro che occorre dischiudere perché la pesante inerzia dell'Io possa accettarlo.

Entrambi i simboli rivelano ed occultano, ma l'occultamento messo in atto dal simbolo sinizetico deve intendersi come una concessione fatta al presente perché questo è incapace di contenere appieno il passato, mentre l'occultamento operato dal simbolo probletico è una concessione fatta al presente perché questo è incapace di sostenere l'urto del futuro. Ne il simbolo sinizetico può escludere il simbolo probletico, ne questo può negare il primo. Solo la concezione dell'inconscio deve essere allargata. Da questo punto di vista il messaggio di Jung o un messaggio di modestia: vi sono più cose nell'inconscio di quanto la nostra scienza precaria e la nostra esperienza troppo recente possano rivelarci. Ma da questo punto di vista s'intende anche l'as-

sunto di Ernst Bloch: « nell'inconscio di Freud non v'è nulla di nuovo» e la sua denuncia circa l'impossibilità che da questo inconscio possa sorgere un futuro liberatore e trasformatore, il futuro utopico che permette la storia come autentico avvento del nuovo. E Bloch — nel suo caotico e balenante profetismo — sembra avere ragione: se il simbolo è un mero espediente omeostatico, dal simbolo non può nascere nulla di nuovo. La sconfinata vita simbolica dell'umanità è un espediente di immobilismo; l'umanità si autoinganna pur di mantenere il suo precario e sconsolato equilibrio, la cui unica alternativa è un'inconsapevole autodistruzione.

Se il simbolo o un mascheramento del desiderio e il desiderio il rappresentante dell'immobile vita istintiva, non è in questo simbolo che si annida la dinamica trasformatrice dell'umanità, i germi della liberazione futura. Solo dal simbolo come progetto possono scaturire i semi dell'utopia liberatrice, perché solo in tal modo il simbolo contiene, sia pure oscuramente, il futuro.

La progressiva presa di coscienza di questo oscuro progetto è la vera storia dell'individuo e della civiltà. Quando l'operazione della presa di coscienza del futuro implicito nel simbolo è compiuta allora il simbolo cessa la sua funzione: diventa un simbolo morto e altri simboli vivi prendono il suo posto. « Un simbolo è vivo soltanto finché è pregno di significato; ma quando ha dato alla luce il suo significato, quando cioè è stata trovata quell'espressione che formula la cosa ricercata, attesa o presentita ancor meglio del simbolo in uso fino a quel momento, allora il simbolo muore ».

L'oscura e folgorante frase di una lettera del giovane Marx a Ruge: « apparirà allora che il mondo possiede da molto tempo il sogno di una cosa, di cui deve possedere soltanto la conoscenza per possederla realmente» sembra alludere alla stessa dinamica e presuppone comunque un'attività progettuale della psiche cui solo la nozione d'inconscio può fare difetto.

Certo l'ipotesi di un inconscio « progettante » o destinata—e a ragione—a scandalizzare chi all'inconscio ha consegnato il mero ruolo di sorgente delle pulsioni e di deposito dei loro rappresentanti rimossi. Un inconscio matrice del futuro sotto forma di progetti possibili è un'ipotesi scomoda e perturbatrice: complica la concezione classica dell'umano fondata su di un sostrato meramente « desiderante » e ne disturba gravemente il postulato antropologico di base. È vero: all'urto tra desiderio e realtà, tra impulso che tende a soddisfare se stesso e società che lo limita, lo reprime o, nel migliore dei casi, lo veicola secondo i suoi fini, occorre aggiungere l'incomoda ipotesi di un altro urto, quello tra progetto e realtà, tra fondazione di un universo possibile e chiusa fatticità del reale.

Quando Jung postula una funzione compensatrice dell'inconscio (e una funzione sintetica del simbolo) sembra tener conto di un'esperienza innegabile: la realtà non solo limita l'estrinsecazione della pulsionalità dell'uomo ma o anche in continuo disaccordo con i gradi di sviluppo della personalità via via maturantesi. L'io non deve soltanto controllare le pulsioni in accordo con quanto imposto dalla realtà, ma deve sopravvivere al divario lacerante tra l'urgere di una continua trasformazione inferiore e la morsa immobilizzante che la realtà sociale gli oppone,

Se nel controllo delle pulsioni e nell'imbrigliamento « simbolico » (« semiotico » direbbe Jung) dei loro rappresentanti la psiche svolge una funzione omeostatica atta a mantenere l'io nella sua funzionalità, nel continuo e insorgente divario tra personalità in trasformazione e realtà opponentesi, l'inconscio ha il compito di rompere un equilibrio che porterebbe alla mortificazione della personalità stessa e di prospettare una « possibilità » che la coscienza non potrebbe concepire. Il « progetto » Inconscio, il simbolo problematico, è la risposta a una pericolosa immobilizzazione che la realtà tende a operare sulla personalità individuale. La posta in gioco di questo dinamismo è il riscatto dell'adeguamento al col-

lettivo e la conservazione della funzione autoplastica della personalità.

in questa concezione l'inconscio non svolge solo una funzione omeostatica atta a riconciliare la pulsione insorgente con le esigenze della realtà» ma svolge anche una funzione di risposta alla sfida immobilizzante della realtà. Per questo il simbolo probletico non « rappresenta » propriamente alcunché:

la sua funzione o quella di «aprire» una possibilità di sopravvivenza alla personalità minacciata, o meglio, di mantenere aperto il suo possibile sviluppo. In questo modo si chiariscono i due diversi dinamismi anche da un altro punto di vista: il dinamismo omeostatico del simbolo sinizetico è fondato sulla necessità e appartiene di diritto al cosmo della natura; il dinamismo fondato sul simbolo probletico o fondato sulla possibilità (la « possibilità oggettiva » dei filosofi, opposta a necessità) e si sottrae perciò stesso ad ogni concezione naturalistica. L'abuso che Jung fa talvolta del termine aristotelico « entelechia » (così caro peraltro anche a Bloch) non deve ingannare: il divenire della personalità o sollecitato bensì anche dal dato originario della individualità psichica ma la possibilità implicita in quel divenire non può ridursi a « potenzialità », mera preformazione di ciò che necessariamente sarà, perché in tal modo sarebbe tolta di mezzo anche la dialettica (imprevedibile e concreta) tra individuo e ambiente e i sottosistemi dialettici tra individuale e collettivo e tra lo e inconscio.

Se il simbolo sinizetico opera secondo un dinamismo naturale, il simbolo probletico opera secondo un dinamismo dialettico di cui la concreta possibilità e il rischio sono i correlati. L'io non si pone di fronte al simbolo probletico come di fronte a un dato naturale (un simile incontro è proprio del simbolo sinizetico perché il travestimento del rappresentante della pulsione resta di necessità un fatto naturale), ma secondo un approccio «possibile»; il progetto proposto non è accolto di necessità, « può » essere accolto, e il rischio del rifiuto o il rischio legittimo che fonda resistenza autentica.

Siamo forse ora in grado di cogliere il contributo (indiretto ma non per questo meno reale) che la dottrina junghiana del simbolo fornisce alla problematica del sociale. Passando dal simbolo sinizetico al simbolo probletico anche la visione possibile dell'umanità cambia: da statica diviene dinamica, da ancorata al passato a causa di un originario disastro (l'uccisione del padre) diviene protesa sul futuro alla ricerca di un definitivo possesso di se stessa. All'immobilistico — anche se precario — equilibrio tra l'Io e le pulsioni si sostituisce la tensione prodotta dallo squilibrio tra realtà effettuale e progetto, tra un Io controllore e guardiano di una realtà inalterabile e un Io sollecitato dall'inconscio a travalicare quella stessa realtà.

Col simbolo probletico la psiche infrange di continuo un'omeostasi che comporta un adattamento mortificante e si impegna a perseguire l'affermazione di un universo utopico. Nel far questo l'individuo sceglie di vivere come soggetto capace di una trasformazione concreta di sé e dell'ambiente in cui viene a trovarsi ad operare, si afferma come possibilità di apertura sul non-ancora, come possibilità di progettare un futuro autentico, come anticipazione reale e proposta del nuovo.

Questa anticipazione non è vuota possibilità (pura non-contraddittorietà astratta) perché è fondata su una concreta materia: il vissuto reale dell'individuo, i suoi dati originari e irriducibili, la dialettica dei suoi farsi, la sofferenza concreta del suo scontro con il reale (fame, sesso, aggressività; umiliazione e violenza da parte della società, alienazione nel lavoro; seduzione del collettivo, mortificazione negli stereotipi conservatori). Di questa materia concreta si nutre il progetto implicito nel simbolo e perciò stesso il simbolo non è mai evasione, ma autentica aderenza al reale, accettazione del reale come condizione, anche se condizione da travalicare. Il simbolo è l'unica via di riscatto dell'individuo dalla mortificante pressione dell'adattamento; o meglio, è l'unica via che prepara l'autentico riscatto. Ma il simbolo, anche se prodotto dall'inconscio in-

dividuale, si propone ad una moltitudine di individui che trovano in lui la stessa forza di progetto e di utopia di chi lo ha originariamente prodotto. E per questa via che il simbolo Individuale del poeta o del profeta diventa utopia liberatrice della massa. E sia ancora una volta chiaro che qui si dà a « utopia » il significato di Bloch (di quello stesso Bloch che avendo troppo superficialmente letto Jung troppo facilmente lo condanna come reazionario): quella particolare funzione della psiche in cui si compie l'attivazione del non-ancora-conscio. in cui avviene quell'incontro tra il non-ancora e il già oggettivamente presente che permette la dialettica dello sviluppo del mondo. Jung aveva chiamato questa dimensione dello psichico la « funzione trascendente ».

Certo, a questo punto tocchiamo il terreno più oscuro e tuttavia più centrale della simbolica di Jung:

in che modo può il simbolo problematico, elaborato dalla psiche individuale come risposta alla sfida annihilatrice della realtà, divenire simbolo collettivo? Come può l'utopia personale diventare l'utopia di un gruppo? La sociologia si è travagliata attorno a questo problema tanto quanto la psicologia. Il ricorso all'uniformità della struttura psichica soddisfa fino a un certo punto la questione e la presenza di una personalità « carismatica » non è mai la condizione necessaria per la veicolazione universale di un simbolo vivo. Sappiamo che esistono condizioni universali della formazione del simbolo:

anche chi rifiuta come pericolosa l'ipotesi di un inconscio collettivo è costretto a parlare di archetipi (Bloch). Sappiamo che la materia originaria offerta al simbolo (la concreta sofferenza, la concreta lotta per sopravvivere come personalità autentica) ha una rispondenza universale perché universali sono le forze alienanti di una società che vuole ad ogni costo conservarsi immutata.

Intravediamo ancora oscuramente che il linguaggio simbolico individuale deve e può proporsi come discorso intersoggettivo, in taluni casi assurgere a simbolo universale. Dietro di noi abbiamo esem-

pi di linguaggi Individuali che hanno veicolato universali progetti: arte, religione e filosofia sono state per millenni i veicoli dell'utopia liberatrice. Non che ad esse manchi il rischio di porsi come puri simboli sinizetici: espedienti omeostatici di immobilità. Il rischio che la religione sia l'« oppio dei popoli » è connesso a questa funzione del simbolo. La altra possibilità è quella del progetto generatore di crisi, dell'utopia liberatrice.

Per una terapia della schizofrenia: il rapporto psicoterapeutico come relazione sociale

Giuseppe Maffei, Lucca

Introduzione.

L'incontro con uno psicotico è un Incontro del tutto particolare. Agli inizi del mio lavoro, quando ritenevo di aver compreso uno dei significati del suo discorso o quando ciò che si evidenziava andava componendosi come in un mosaico, consentendo di riconoscere le linee di un disegno, superavo per breve tempo l'angoscia dell'incomprensibile che mi aveva preso fino ad allora e speravo di aver stabilito, attraverso l'evidenziamento di una qualche trama, un contatto stabile. Il paziente, a differenza del nevrotico, si rifiutava spesso di riconoscermi. In quanto insieme avevamo scoperto ed io ritenevo sempre che le sue difficoltà fossero dovute a qualche mio atteggiamento sbagliato od a qualche mia resistenza emotiva. Ero molto colpevolizzato di fronte all'insuccesso e non riuscivo a comprendere cosa potessi fare. Anche quei pochi e relativi miglioramenti che i pazienti ottenevano mi lasciavano amareggiato perché non si creava mai quella complicità terapeutica così caratteristica del rapporto con gli altri, e

non veniva mai raggiunto un vero e proprio consenso alla vita. Con altri pazienti è come implicita una accettazione bilaterale di molte strutture comuni e non si mettono continuamente in discussione i fondamenti della nostra e dell'altrui esistenza: la salute psichica ad es. viene difficilmente messa in discussione come mèta, all'interno del rapporto con altri pazienti, o se questo accade, lo viene ad un livello diverso. Con gli schizofrenici invece durante ogni seduta è come se si dovesse rimettere tutto in discussione; non è possibile riprendere mai un discorso comune ed il malato si viene sempre a trovare in un luogo nuovo e diverso da quello dove era stato lasciato. Ed il luogo nuovo dove viene trovato è completamente imprevedibile. Eppure tutti questi malati desideravano parlare e chiedevano una risposta ad una domanda che non riuscivo a comprendere. Perciò continuare ad occuparmi di loro ha rappresentato allora una scelta difficile. Mi sosteneva in questa scelta un concetto junghiano fondamentale: all'interno della teoria junghiana si è infatti sempre sostenuto che le strutture archetipiche, per svilupparsi in un modo che consenta la normalità psichica, debbano essere in qualche modo attivate dall'incontro coll'altro. Era quindi in quella direzione che occorreva indagare. L'incontro col pensiero della Klein, di Bion, di Matte-Bianco e poi di Lacan mi ha poi permesso di organizzare una certa comprensione di quanto andavo osservando. Da un punto di vista teorico ritengo comunque che quanto andrò esponendo riguarda, in linguaggio junghiano, il problema dell'attivazione degli archetipi e che i vari indirizzi teorici diversi da quello junghiano mi abbiano aiutato a comprendere nel particolare quanto nel pensiero junghiano è espresso in modo più generale.

L'incontro con scuole di pensiero tanto diverse, anche se centrato sul problema dell'attivazione delle strutture archetipiche, poteva portare ad una notevole confusione di linguaggio e spingere in una serie di contraddizioni irrisolvibili. D'altro lato la necessità clinica di comprendere ed aiutare questi pa-

zienti esisteva e non permetteva di ritirarsi. Ed in fondo la conclusione ad oggi di questo lavoro è stata assai semplice: era proprio quanto avevo osservato (l'impossibilità di mantenere un legame, un contatto coll'altro) che costituisce una delle -caratteristiche fondamentali del mondo schizofrenico; lo schizofrenico parla infatti sempre da un luogo diverso da quello in cui il terapeuta si trova. Le vicende della sua storia lo hanno portato ad isolarsi, a crearsi un mondo fantastico in cui vivere, solo e comunque lontano dalla vita degli altri e dai loro scambi quotidiani. Uno di questi pazienti un giorno ha detto: — Soffro che gli altri siano così diversi da me! — ed è partendo da questa frase che si può trovare uno spiraglio di comprensione. Lo schizofrenico si sente al centro del mondo, in una sua assoluta verità. Isolato da contatti affettuosi cogli altri, slacciato da ogni legame, egli può vivere nell'illusione di una tale unità con sé stesso da poter rappresentare anche per gli altri un ideale di vita. « La mia via è veramente alternativa », diceva lo stesso paziente.

Gli altri si compromettono, vengono a patti, non hanno una continua coerenza al loro Io-Ideale, subiscono continuamente delle limitazioni, hanno spesso necessità di adattarsi. Lo schizofrenico vive invece al di fuori di tutto questo e dal luogo in cui vive vede svolgersi tutto l'accadere del mondo. Per questo egli è tanto acuto e si accorge di tante cose. perché. non entrando in relazione agli avvenimenti con un Io costituito e quindi limitato, tutti gli avvenimenti sono dentro di lui e lui è dentro tutti gli avvenimenti. Egli ha trovato un'altra soluzione rispetto alla nostra: noi abbiamo costruito un Io, dei confini, ci siamo limitati; lo schizofrenico non ne ha avuto la possibilità. Quando lo schizofrenico sta male ed è ansioso, noi possiamo paragonare la sua ansia alla nostra, magari la più profonda, ma occorre fare qui molta attenzione: le sue crisi sono crisi di un sistema diverso dal nostro, egli è. da questo punto di vista, molto diverso da noi e la sua angoscia deriva spesso dall'impossibilità di mantenere integro il proprio Io-Ideale. Quando lo schizofrenico ci chie-

de il nostro aiuto, ce lo chiede significando altra cosa da quella che noi immediatamente comprendiamo. Egli ci chiede in genere di restaurare la propria integrità (solo una sua parte è conscia della malattia): ma noi intendiamo una integrità come la nostra, che non è più un'integrità totale, perché abbiamo accettato la castrazione, la separazione, la sofferenza; il paziente intende invece quell'integrità totale ed ideale che non ha mai potuto o voluto intaccare.

Se abbiamo chiaro questo punto, possiamo sfuggire a molti malintesi e molte delusioni, ma non possiamo evitare una problematizzazione del nostro rapporto con gli psicotici di questo tipo. Lo schizofrenico è arrivato a questa posizione per una serie di vicende infantili che a noi sembrano estremamente drammatiche: non ha avuto genitori che lo abbiano compreso, non ha saputo dominare le proprie scissioni ed ha subito continue disillusioni. E* approdato poi su una terra straniera per noi e da questa ci domanda il nostro aiuto. Possiamo ora essere più precisi; con la parte malata ci domanda di restaurare la sua integrità, con la sua parte sana ci chiede invece di aiutarlo a lasciare la terra straniera ed a tornare sulla nostra. La lotta di queste due parti è molto violenta e noi sappiamo già quale è quella più forte. Nel nostro lavoro, cercando di chiarire la sua situazione psicologica, noi ci alleiamo con la parte più debole, con quei pochi legami che il malato ha stabilito con gli altri. Voglio dire che il nostro tentativo, anche se non direttamente indirizzato alla parte sana, sarà percepito su due fronti:

su quello della restaurazione dell'onnipotenza e su quello dell'invito al legame; man mano che il rapporto si approfondirà, diverrà sempre più chiaro che il nostro aiuto era rivolto alla parte sana. Da un altro lato, comprendiamo l'onnipotenza, forniamo come una risposta anche alla parte malata e questo riconoscimento costituirà un legame che il paziente potrà sentire pericoloso e che potrà tentare di sabotare con una serie di violenti attacchi.

Ma è utile indirizzarsi verso una terapia? Vista la

situazione dal punto di vista dello psicotico, è giusto che noi operiamo il riconoscimento di cui abbiamo parlato e che, come detto, non può portare che all'instaurarsi di una situazione psichica diversa e la cui caratteristica più profonda sarà quella dell'esistenza di legami più stretti di quelli precedentemente stabiliti? Nella mia pratica con adulti ho assistito a miglioramenti di psicotici, ma mai ad un vero superamento della scissione descritta. La sintomatologia psicotica apparente può regredire (i deliri e le allucinazioni ad es.), ma non la scissione;

nel più profondo ho sempre visto rimanere l'attrazione per l'onnipotenza ed una intensa aggressività verso i legami stabiliti. Nella mia esperienza cioè, ho l'impressione che le ferite subite dallo psicotico siano troppo antiche e gravi per poter essere completamente superate. E dal suo punto di vista? « Perché soffrire tanto? », mi diceva un paziente. « Non sarebbe stato meglio che lei mi lasciasse nel mio delirio? ».

Trovo molto difficile rispondere a questa domanda; in fondo si tratta di lavorare in una direzione non condivisa dal paziente e questo fa la situazione eccezionale rispetto a tutte le altre situazioni di rapporto medico-paziente. Il paziente vive al di fuori del rapporto sociale, non di questo particolare rapporto sociale, ma al di fuori del rapporto sociale in quanto tale. Non ha sviluppato la possibilità di collegarsi con gli altri. Gli manca, si potrebbe dire, la struttura basale del rapporto. Nascono a questo livello molti dei malintesi moderni sul rapporto fra schizofrenia e società. Non nego che la struttura sociale attuale possa favorire lo sviluppo della schizofrenia, ma questa azione avviene indirettamente. Direttamente, allo schizofrenico, sono mancate quelle relazioni familiari e sociali che rendono possibile la comunicazione in ogni società umana. Il motivo per cui mi sembra che si possa rispondere affermativamente alla domanda se è giusto tentare di curare gli schizofrenici risiede, a mio avviso, a questo livello. Molte cose sono basate sul fatto che noi « sani » riteniamo possibile la comunicazione fra

uomini. Questa è la nostra ipotesi di fondo. Gli schizofrenici tendono a dimostrare il contrario, ma noi abbiamo il dovere, anche verso di loro o per meglio dire di fronte alla loro infelicità di proporre la nostra scelta. Abbiamo scelto di legarci gli uni cogli altri, di uscire dall'onnipotenza; siamo stati fortunati, riteniamo, ma lo schizofrenico può pensare dentro di sé precisamente il contrario e ridere di noi. Noi, attraverso il nostro lavoro, possiamo far loro intravedere una possibile alternativa, che è quella sociale. Se ci esimessimo da questo compito, ciò significherebbe una qualche incertezza relativa alla nostra scelta di vivere, di ex-sistere. Proporre implicitamente, senza ricatti, una differenza alternativa, è a mio avviso, nei confronti degli schizofrenici, una posizione etica. Può darsi che non abbiamo ben capito la loro posizione, gli psicotici sono una continua contraddizione alla nostra comune complicità ma accettarli come partner di una dialettica aperta al livello che abbiamo detto essere il modo più « umano ». oggi possibile, di valorizzare la loro posizione e di incontrarli.

Il rapporto psicoterapeutico: riconoscimento, rimozione primaria e psicoterapia degli schizofrenici.

« Mamma.

Io voglio essere di argento.

Figlio.

Avrai molto freddo.

Mamma.

Io voglio essere d'acqua.

Figlio,

Avrai molto freddo.

Mamma.

Ricamami sul tuo cuscino

Questo sì!

Ora stesso!»

(F. Garcia Lorca-Canzone tonta)

Una volta che abbiamo risposto affermativamente alla domanda se sia giusto o meno intraprendere una psicoterapia degli schizofrenici, occorre chiederci da un lato quali ne siano le conseguenze e dall'altro, su un piano teorico, quali siano i fini che ci possiamo e dobbiamo proporre.

Ogni tentativo riuscito di psicoterapia porta alla costituzione di una bipartizione dello psichismo dello schizofrenico, bipartizione che egli prima non aveva conosciuto. Quello che noi determiniamo è, a mio avviso, prima di tutto, una possibilità per il paziente di distinguersi da sé stesso e di costituirsi in tal modo in una struttura psichica più simile a quella che noi consideriamo normale. E ciò che conta in questo processo è la nostra capacità di riconoscere il senso dei suoi sentimenti e delle sue emozioni. Occorre comunque introdurre il concetto di rimozione primaria ed in particolare l'accezione data a tale concetto da De Waelhens, accezione che mi sembra debba essere considerata come quella più utile nell'affrontare il problema che stiamo dibattendo. Riferirò alla lettera un passaggio del libro della Rifflet-Lemaire (1) che cita lei stessa l'opinione dell'autore: « A. De Waelhens definisce la rimozione originaria, simultanea all'accesso al linguaggio come l'atto con cui il (soggetto) o più precisamente ciò che si sta costituendo come 'soggetto' attraverso questo atto si sottrae all'immediatezza di un vissuto fornendogli un sostituto, che non è lui, così come il soggetto non è il vissuto, e che costituirà il reale come reale, il simbolico come autonomo ed il (soggetto) come soggettività. Ora, la rimozione originaria è possibile solo se il soggetto si pone come qualcosa che non sia la cosa o il vissuto, così come il sostituto che egli dà a questo vissuto; di conseguenza, tale rimozione è possibile solo se il (soggetto) dispone di un significante originario di sé, che egli possa porre come negativo della propria cenestesia, e che gli consentirà di operare quella negazione inerente alla rimozione originaria: la cosa non è il suo sostituto così come essa non è l'io».

(1) Rifflet-Lemaire A.:
Jacques Lacan. Dessert,
Bruxelles, 1970.

La psicologia dello schizofrenico sarebbe caratterizzata in particolare dalla mancanza della rimozione primaria: questi pazienti non avrebbero conosciuto la possibilità di distinguersi dal loro vissuto e questa mancanza della possibilità di distinguersi da sé stessi sarebbe la causa delle conseguenze tanto gravi che tutti conoscono. Gli schizofrenici sarebbero così continuamente confrontati con contenuti psichici non rimossi (in senso primario). Questi contenuti psichici non rimossi sarebbero inoltre esclusi, quando emergono dalla personalità del soggetto, mediante il meccanismo della preclusione e potrebbero tornare dall'esterno nel reale sotto le varie forme che la clinica della schizofrenia ci ha abituato di continuo ad osservare. Come si esprime De Waelhens (2), il fallimento della rimozione primaria metterebbe lo psichismo sotto il regime della preclusione.

Il problema dello stabilirsi della rimozione primaria è un problema molto dibattuto e non ancora risolto. Si può comunque ritenere che tale rimozione si crei nell'incontro fra un vissuto ed un linguaggio che lo riconosce. Prima che lo psichismo conosca una bipartizione possiamo pensare che sia costituito da vissuti ai quali da un lato dobbiamo dare un nome perché ci è impossibile dirli in altro modo. ma dall'altro dobbiamo aver presente che trattasi di esperienze che non sono ancora dicibili.

Possiamo fare l'esempio dell'amore ed il modo più semplice di comprendere la rimozione primaria è quello di pensare ad una risposta parziale, da parte della madre, verso tale vissuto; si può infatti ritenere che il vissuto amoroso del bambino sia molto complesso e mal differenziato. Possiamo distinguere (e la distinzione è solo nostra) due aspetti di questo amore: « lo voglio riunirmi a te. essere abbracciato. toccato, carezzato » ed « lo voglio entrare in te. conoscere i tuoi contenuti interni, vivere in te ». Questi due aspetti sono confusi e come in un amalgama. Il bambino li conosce solamente in una fusione caotica, essi non sono disintricati, ma magari solo orientati dall'esistenza dei fantasmi originari. La

(2) De Waelhens A.: *sart*,
Bruxelles, 1970.
Introduzione a: Demoulin
P.: *Nevrosi e psicosi*, S.E.I.,
Torino 1970..

madre, al contrario, conosce del vissuti differenziati e può rispondere in un modo parziale. Essa può rispondere sì ad uno solo di questi due aspetti, riconoscere per esempio, la necessità del figlio di essere carezzato, abbracciato, toccato, ma non la sua necessità di entrare dentro di lei. La risposta emotiva, muscolare, globale può così far comprendere al bambino che soltanto un aspetto del vissuto caotico che prova, troverà risposta nell'altro. L'altro aspetto invece non troverà in questo momento risposta e costituirà il rimosso primario. Si può intravedere questa bipartizione anche a livello dell'uso stesso della parola per significare un qualsivoglia vissuto: il vissuto detto non coincide mai infatti perfettamente col vissuto che non ha ancora trovato nella parola una possibilità di rappresentarsi.

Il rimosso primario si costituisce comunque per differenziazione di uno strato superficiale sul caos del vissuto primordiale e questa differenziazione è co-determinata dalla risposta degli altri. Lo schizofrenico è prevalentemente caratterizzato dalla mancanza di questo processo. Le proiezioni che egli ha determinato o subito sono state tali da avere impedito un suo riconoscimento come soggetto ed egli è infatti continuamente confrontato con vissuti non simbolizzati di onnipotenza.

^Ciò che determina la rimozione primaria e quindi la possibilità di uno sviluppo psicologico « normale » è pertanto, a mio avviso, rappresentato dal riconoscimento parziale da parte degli altri dei vissuti profondi del paziente. In questo riconoscimento parziale giocano un ruolo importante i fantasmi di colui che dà la risposta, fantasmi che, orientando in qualche modo la sua vita psichica, consentano un incontro con le strutture archetipiche (i fantasmi originari?) del bambino.

Quanto accade nella psicoterapia degli schizofrenici permette di intravedere come si possa determinare, all'interno della relazione analitica, una rimozione primaria e possa così crearsi, colla presenza di un nucleo di vissuti psichici significati dal linguaggio, una bipartizione dello psichismo. Da una riflessione

su questo tema apparirà cioè come il lato fondamentale e costitutivo della rimozione primaria sia rappresentato dal riconoscimento del senso delle espressioni mimiche e verbali del soggetto, da parte dello psicoterapeuta.

Per rendere più esplicito il discorso ricorrerò ad un esempio. Si tratta di un paziente in cui si è determinato un progressivo allontanamento dalla realtà ed un distacco da ogni vitale esperienza emotiva. Un giorno va in analisi e racconta di sentirsi un piccolo punto schiacciato da forze estranee molto forti;

tutto il mondo gli pesa addosso e grandi travi fuori della porta rischiano di schiacciarlo. A questo livello egli è confrontato con un contenuto psichico non primariamente rimosso e pertanto pesare significa davvero pesare, nel senso che egli sente gravare su di sé, coll'aria, finterò mondo, in senso fisico. La parola pesare, non rimanda cioè, per lui, in questa espressione ad alcun senso diverso da quello detto:

l'esperienza è appunto un'esperienza psicotica, il peso viene veramente avvertito come reale.

L'analista, agganciandosi ad una serie di esperienze precedenti, comprende un qualche senso in quanto comunicato dal paziente e risponde (appoggiandosi evidentemente ai propri fantasmi) che in effetti ha la percezione di uno scarso peso del paziente e che non è proibito avere un certo peso, che lo spostare aria intorno a sé nel muoversi o determinare cambiamenti con il proprio peso nelle persone che ci sono vicine è un fatto possibile e non colpevole. Il paziente non dà segni di avere ben compreso; è più sollevato ma non dimostra una comprensione logica di quanto detto. Ma alla fine della seduta stringe per la prima volta, dopo 2 anni, la mano dell'analista. Il dar la mano offrendola ad un gesto del tutto convenzionale, o divenuto per la prima volta un gesto comunicativo; per la prima volta egli ha fatto percepire all'analista il proprio peso ed il proprio corpo.

Cosa è accaduto? Come può essere interpretato l'intervento dell'analista? Colla comprensione da un la-

to e col riconoscere un significato alla parola peso, l'analista ha compiuto in questo caso un'operazione fondamentale allo sviluppo psichico: ha cioè riconosciuto il senso implicito all'interno di una esperienza che prima non aveva mai ricevuto tale conferma. Questo paziente non aveva mai sperimentato che il pesare poteva avere un senso e che era anch'esso costitutivo del nostro coesistere cogli altri;

il pesare era percepito come una qualità del tutto al di fuori della possibilità di comunicazione coll'altro. L'analista ha cioè prima reagito emotivamente e per questa stessa ragione riconosciuto un senso a quanto il paziente aveva comunicato.

L'espressione verbale era solo una conseguenza del fatto che in qualche modo le parole del paziente avevano come risvegliato certe strutture fantasmatiche dell'analista ed acquisito così in tal modo un senso per lui.

Essenziale è stata cioè la reazione emotiva ed il prerequisito del passaggio dell'interpretazione dal medico al paziente è stato costituito dal fatto che egli desiderava che il paziente acquistasse un peso per lui ed avesse cessato di temere l'enorme peso di avere sulle spalle una situazione così angosciante quale è quella che era rappresentata da questa psicoterapia.

Questo riconoscimento ed il conseguente inserimento all'interno di una comunicazione umana, rende possibile la costituzione di una rimozione primaria: tra i vari significati del pesare l'analista ha cioè inserito, all'interno della propria comunicazione col paziente, solo uno o più degli aspetti del « pesare ». Altri aspetti del « pesare » non sono stati sicuramente provvisti di senso, per cui si può pertanto legittimamente pensare che quella parte di istintività legata al peso nelle sue accezioni non emotivamente comprese dall'analista, tenda a costituire un nucleo di rimozione primaria. La relazione analitica è cioè divenuta personale: il paziente si trova di fronte un soggetto che in parte comprende ed in parte no, per cui non può non rimuovere dalla situazione quegli aspetti di sé che l'altro non

potrebbe fornire di un senso emotivo (*). Se si può per un attimo giungere a pensare alla possibilità di un'assoluta mancanza, da parte dell'altro, di un riconoscimento del senso, mi pare che si possa ben comprendere come possa non crearsi per alcuni soggetti la possibilità di una bipartizione del processo psichico: tutti gli istinti restano tagliati fuori dalla comunicazione emotiva. Ogni comunicazione avviene solo a livello di vuote parole e pertanto ogni istintività preclusa, quando sarebbe destinata a manifestarsi, torna al p. dall'esterno. A riprova di questa ipotesi, che sia cioè il riconoscimento del senso a permettere di costituire la rimozione primaria, si possono portare tre argomenti, due di constatazione comune, uno, molto discutibile, derivato da alcune considerazioni relative all'osservazione di un interessante caso di delirio di protezione.

Il primo argomento è una prova, in negativo, di quanto asserito. L'osservazione clinica dimostra infatti che la comunicazione all'interno delle famiglie degli schizofrenici, caratterizzati nel loro psichismo da assenza (totale o parziale) di rimozione primaria, è per l'appunto caratterizzata da gravissime distorsioni proprio a livello del riconoscimento del senso; Su questo problema è stato talmente scritto che non occorre portare esempi. Lo elemento centrale che viene comunque a mancare nelle famiglie degli schizofrenici è l'accettazione da parte dei genitori di una propria e caratteristica intenzionalità nelle comuni esperienze vitali di un particolare soggetto. Spesso la difficoltà ad accettare l'individualità e l'originalità di un particolare soggetto è precocissima o precede addirittura la nascita, nel senso che, determinate situazioni dei genitori impediscono loro di considerare con la necessaria emotività l'arrivo del nuovo essere.

L'anamnesi e lo studio che possiamo compiere durante un trattamento psicoterapico degli schizofrenici, senza escludere l'influenza di questi sui familiari, dimostra con chiarezza come al futuri malati sia stata veramente esclusa la possibilità di

(*) Questa potrebbe essere la ragione più profonda per la quale i sogni dei pazienti in analisi seguono spesso l'impostazione data nell'interpretazione dell'analista: è cioè noto che pazienti in analisi freudiana sognano in modo diverso da quelli in analisi junghiana e così via. L'inconscio, secondo questa ipotesi, potrebbe permettere di emergere solo a quei contenuti per i quali in qualche modo sente possibile una possibilità di comunicazione coll'analista.

strutturare una qualsiasi direzione vitale, provvista di significato per gli stessi genitori. Questi hanno, subito o precocissimamente, immesso il soggetto esclusivamente nel loro mondo immaginario. Alcuni di questi genitori presentano dei tratti francamente patologici; possiamo prendere come esempio paradigmatico quelle madri di schizofrenici, che, anche a livello della propria vita, indipendentemente o contemporaneamente alla esperienza del figlio, sembrano precludere completamente il fallo come significato fondamentale; in altri termini l'ordine del mondo appare loro come del tutto casuale, retto da regole sprovviste di un qualsiasi significato profondo che sono in un certo modo ma potrebbero essere anche in un altro.

Manca in loro la coscienza e l'esperienza del fatto che al contrario di quanto esse pensano, il mondo è strutturato secondo un ordine ben preciso e non casuale. Lo schizofrenico vive pertanto in questo caso in una situazione caratterizzata dalla preclusione del significato fondamentale e da questa esperienza trae l'illusoria convinzione che la realtà debba essere docile al proprio livello immaginario. Il contatto con la vera realtà fa esplodere e non potrebbe non far esplodere la sua contraddizione: quando al momento dell'adolescenza il preschizofrenico capisce che per essere forti bisogna davvero essere forti e non dirlo soltanto, si trova di fronte ad una difficoltà insormontabile. La sintomatologia schizofrenica o spesso un episodio reattivo a questa situazione. Quando il prepsicotico si trova cioè di fronte ad un mondo in cui esistono dei movimenti intenzionali a lui incomprensibili e con cui occorrerebbe porsi in relazione attraverso movimenti altrettanto intenzionali ai quali egli invece non è abituato, egli non può non reagire che con quella sintomatologia acuta in cui emergono tutte quelle tensioni che erano state fino ad allora dominate attraverso meccanismi difensivi esclusivamente alienanti, quali in primo luogo, identificazioni con figure immaginarie, disinserite appunto dal senso che fornisce alla vita la differenza del sesso e delle gene-

razioni. Possiamo considerare un esempio: se un individuo si trova di fronte, da parte detta madre, ad una debolezza di questa ma anche ad un riferimento alla presenza di un significante fondamentale, allora il padre viene ad essere rappresentato, nel caso di un rimprovero, come colui che giustamente interverrà a rimproverare il figlio, vicariando in tal modo una funzione che magari la stessa madre avrebbe dovuto svolgere; in questo caso un eventuale nucleo psicotico della comunicazione madre-figlio potrà essere alleviato dal rimando all'ordine paterno. Se la madre avrà invece lei stessa precluso il significante fondamentale, allora il padre sarà emotivamente presentato come colui che interverrà giustamente, ma secondo una giustizia ed un ordine che non posseggono nessuna autenticità e traggono la loro forza dalla considerazione del fatto che tutti fanno in un certo modo: l'eventuale aggressività del figlio non sarà tollerabile; il padre non apparirà al figlio come un uomo che ha trovato un suo modo di affrontare la propria aggressività e portatore quindi di un proprio ordine elaborato e sofferto ma si offrirà invece ad una identificazione in cui significante e significato coagulano fra di loro: il rimprovero rimanderà cioè all'esistenza di un « si deve» disancorato dalle vicende personali dei tre e quindi ai di fuori di una comunicazione fondante l'ordine simbolico. Questo bambino potrà cioè giungere a convincersi che per vivere occorra conformizzarsi al «si deve»; il «si» (l' «on» francese) può così invadere la vita del paziente. (Si veda a questo proposito il saggio di Binswanger (3) sul manierismo).

Nel momento dell'adolescenza, quando sarà il momento di inserirsi nell'ambito sociale, questo ragazzo crederà ad es. di poter conquistare, per il fatto stesso di essere in regola con il mondo, una ragazza; la conformazione totale all' «on» deve dare ora i suoi frutti. Ma questo si rivela impossibile: il mondo rimanda al ragazzo un'immagine diversa da quella aspettata; la ragazza esige un comportamento personale, occorrerebbe parlare dei sentimenti e

(3) Binswanger L: Tre forme di esistenza mancata, il Saggiatore, Milano 1964.

4)PerryJ.W.: Acute Catatonic
Schizophrenia, Journal of
Analytical Psychology, 11.
137, 1957.

delle emozioni, ma dove sono i sentimenti e le emozioni? Non c'è alternativa: occorrerebbe avere una esperienza che il ragazzo, purtroppo, ormai non ha. Scoppia allora la crisi psicotica e questa, considerata in tale prospettiva, può essere interpretata come un tentativo di rimettere in discussione tutto il mondo fino ad allora costituito. Tutti i parametri immaginari che fino ad allora erano serviti come punti di riferimento, esplodono ed al loro posto compaiono nuovi e spesso terrificanti contenuti psichici. Per questo compaiono anche motivi archetipici, proprio perché il tentativo di riparare i danni subiti non può non essere radicale e far emergere pertanto i contenuti più profondi dell'animo umano. La tendenza compensatoria messa in evidenza da Jung a livello dell'inconscio umano appare essenziale per comprendere la crisi schizofrenica e non è un caso che sia un analista junghiano, Perry (4) a scrivere sul fatto che spesso le crisi schizofreniche vadano interpretate come un tentativo di guarigione. Per esemplificare il concetto possiamo esaminare come possa interpretarsi, da questo punto di vista, la frequente emergenza all'inizio della schizofrenia di intuizioni deliranti e tendenze interpretative. Nel mondo precedente non c'era stato spazio né per l'intuizione né per la possibilità di interpretare. Se il modello proposto è valido, essendo precluso il significante fondamentale, tutti i significanti divengono noti e non c'è niente di nuovo da scoprire; tutto è in un certo modo già conosciuto e non esiste pertanto il gusto della scoperta.

(5) Demoulin P.: cit.

Mancando di una chiave interpretativa che può essere offerta solo attraverso una presenza emotiva, all'interno della comunicazione familiare, del valore della differenza dei sessi e dell'ordine delle generazioni, non può esistere una ricerca di un proprio posto nel mondo: questo va cercato solo in un adeguamento ad istanze superiori su cui non è possibile esercitare alcuna influenza; per esprimerci nei termini usati da Demoulin (5) i significanti ed i significati, coagulano tra di loro e non si crea spazio per una comprensione obiettiva del reale. Quando

si conosce a fondo il prepsicotico. si può infatti notare come sia completamente sprovvisto di una chiave interpretativa per la comprensione del reale: se gli si domanda ad es. come egli si regoli per conoscere se una persona dice o meno la propria verità quando parla, ci si troverà di fronte ad un grave imbarazzo ed a risposte ovvie ed impersonali. Il mondo del prepsicotico risulterà cioè, come già detto, dominato dall' « on ». L'intuizione non ha avuto spazio per un funzionamento autonomo, ma anzi è stata in qualche modo coercita sotto lo sviluppo di altre funzioni. All'inizio della psicosi l'intuizione e la tendenza interpretativa prendono il sopravvento e dominano la psiche del soggetto. Questo che fino ad allora non aveva assolutamente usato sé stesso come metro di giudizio dei comportamenti altrui o meglio che aveva considerato il comportamento altrui come una immutabile entità, capovolge improvvisamente la propria impostazione e comincia a giudicare l'esterno, basandosi esclusivamente sull'uso di meccanismi proiettivi, agganciando cioè le proprie proiezioni ad aspetti presenti, ma magari in modo infinitesimo nelle persone che lo circondano. Nessuno può però ormai capire: come è possibile che quel figlio o quel fratello sia diventato così strano ed incomprensibile? Ed in effetti quel figlio o quel fratello è divenuto veramente strano, ma specie in relazione al suo passato, in cui era stato del tutto lontano dai propri contenuti inconsci. La crisi si accompagna invece all'emergere di questi, per i quali, però, a causa della storia precedente non può entrare in giuoco che il meccanismo della preclusione e quindi, attraverso la stranezza e la pericolosità, la via della ospedalizzazione e della psichiatria.

Se quest'ultima accetterà l'impostazione che i familiari hanno dato al problema, considererà cioè la situazione come incomprensibile e strana, sarà difficile per l'uomo ormai divenuto paziente, poter dare un senso a quello che gli sta accadendo. Si metteranno in atto moltissimi meccanismi di esclusione e egli scivolerà lungo la china di una sempre più profonda regressione. Se invece la psichia-

tria non accetterà il ruolo che la famiglia le impone potrà allora schierarsi col paziente e tentare di frenare questa terribile discesa: è a tutti noto come un atteggiamento materno di una infermiera possa arrestare o momentaneamente alleviare una situazione psicotica.

Dopo avere esplicitato con questi esempi quanto già detto inizialmente in chiave teorica, prima di concludere su questo primo punto occorre tornare su un problema che è stato sfiorato ma che necessita di un'ulteriore precisazione. Mi riferisco, al fatto che nelle famiglie di schizofrenici, all'interno di una comunicazione interumana che ci appare profondamente distorta, non tutti i figli divengono schizofrenici. Nascono pertanto numerose domande: da quale disturbo psichico sono affetti i genitori? Quando si è creata nella storia della famiglia una situazione tale da rendere inevitabile la psicosi di un figlio? A queste domande non è oggi possibile dare una risposta esauriente. In attesa della possibilità di migliore comprensione, possiamo solo annotare dei fatti. Per quanto riguarda il tipo di disturbo psichico presentato dai genitori, questo si rivela, in un certo numero di casi, in una riuscita e totale conformizzazione ad alcune regole di comportamento, del tutto impersonali. Si può spesso ad es. osservare una madre talmente ben identificata con la funzione materna, da comportarsi secondo certi schemi in modo apparentemente perfetto. Responsabilità, sacrificio, dedizione, all'altro sono presenti, ma rivolti ad un altro astratto e non concreto, qualità umane divenute in qualche modo impersonali e fredde. Queste madri sembra che non abbiano mai conosciuto una vera vita affettiva ed una vera sofferenza, derivata da vissuti profondamente esperiti. Ma quale è il momento in cui esse sono scivolate così lontano da ogni possibilità di una reale ed effettiva comunicazione? E a questo proposito che l'anamnesi permette talora di rilevare un particolare significato assunto nella vita della madre dalla nascita di quel figlio che diventerà poi schizofrenico. Questa stessa osservazione permet-

te di intravedere anche una risposta alle altre domande che erano state poste.

La nascita di un figlio ha sempre una risonanza molto profonda a livello dell'inconscio dei genitori e tutte le tematiche infantili vengono risvegliate dalla presenza di questo nuovo essere umano che si pone come particolarmente problematico per il fatto che da un lato ha molte esigenze e dall'altro è così plasmabile e indifeso da poter fornire l'occasione di ricevere su di sé ogni possibile proiezione. Inoltre i problemi del corpo prendono colla gravidanza e col parto un rilievo che fino a quel momento poteva non essere stato percepito; si possono cioè mobilitare conflitti anteriori relativi al dolore, alla morte, alle tematiche più profonde e complesse che precedentemente potevano essere state allontanate dalla coscienza. Di fronte a tali problemi, si determina, in certe situazioni, la speranza di non aver alcun bisogno nei riguardi del figlio nato di usare le funzioni integrate dell'lo ed i meccanismi del processo secondario. Si dice: «Speriamo che mio figlio cresca bene e non dia preoccupazioni » ma spesso questa frase sottintende:« Speriamo che non abbia alcun bisogno di un mio intervento»; il figlio si trova allora a vivere in un mondo in cui esiste solo per lui un'esclusione di donazione di senso e quindi della possibilità di accedere all'ordine simbolico. Altri figli possono non determinare lo stesso tipo di reazione ed essere investiti diversamente nella storia personale degli stessi genitori.

In conclusione si potrebbe cioè affermare che i genitori degli schizofrenici possono essere soggetti che, se hanno avuto accesso all'ordine simbolico, vi hanno però acceduto con una certa fragilità ed inconsistenza per cui è rimasta aperta una possibilità di regressione al livello immaginario, che la nascita di un figlio può determinare, ponendo così in atto una serie di reazioni per le quali egli figlio potrà venire a trovarsi a vivere in un mondo, solo per lui sprovvisto di senso.

Per il figlio schizofrenico non si crea così la pos-

sibilità di una bipartizione del processo psichico; di conseguenza si determina invece la necessità dell'uso di quel particolare meccanismo psichico che è la preclusione, che è sostanzialmente negazione di qualcosa che per lo schizofrenico è rimasto al di fuori di ogni possibile rappresentabilità psichica. Quando la negazione si esercita a livello del: «Non è vero che...» l'oggetto della negazione è in qualche modo rappresentabile al soggetto stesso; quando la negazione avviene invece, come preclusione, a livello del fallo quale significante fondamentale, il soggetto è completamente impossibilitato a percepire l'esistenza di tale significante. Per questo lo schizofrenico ha tanta difficoltà ad entrare in relazione coll'altro. Ogni relazione coll'altro implica l'accettazione di un senso della relazione. ma questa implica a sua volta, come abbiamo visto, l'esistenza di una bipartizione del processo psichico, che lo schizofrenico non conosce; da questa situazione deriva il fatto che lo schizofrenico non può capire come un sorriso possa rimandare ad una serie di emozioni contrastanti, perché sorridere è ridere e lui conosce solo un ridere, quello di cui ha avuto un'esperienza soggettiva, ad es. ridere degli « strani » sforzi che vedeva compiere agli altri per fare delle cose di cui non aveva mai potuto capire il senso.

Che senso può avere l'inutile tentativo di vivere la propria vita se si parte dalla convinzione di un'assoluta illusorietà del fondamento di quegli scambi reciproci che non siano assolutamente totali? La sua esperienza del ridere è quella e lui là ritrova intatta nel sorriso degli altri: il sorriso altrui, è così sempre volto a deridere una sua incompletezza e difficoltà.

E' per questo stesso motivo che gli schizofrenici sono così sensibili ad ogni forma di messaggio che venga loro inviato: infatti al di fuori di un universo simbolico la distinzione tra parte e tutto non è provvista di senso e di conseguenza ogni parte rappresenta il tutto e viceversa. Se un compagno di ricovero chiede ad uno schizofrenico di dargli

una sigaretta, questa richiesta diviene subito, o meglio è nello stesso istante della sua formulazione, richiesta di dare una cosa che gli appartiene, una cosa sua, sé stesso. Per un soggetto non schizofrenico la richiesta di una sigaretta rimanda cioè ad una serie di significati precisi: si dà per scontato che è richiesta una cosa del tutto indipendente dal soggetto cui si richiede, che non è necessaria una assoluta bontà di quest'ultimo, che questo sa benissimo che il richiedente fa una richiesta che non lo impegna fino in fondo e così via. A un soggetto schizofrenico manca invece del tutto questa serie di rimedi e già a livello di parole non è chiaro cosa il compagno voglia, la sigaretta o l'amore perché in base alle leggi che regolano il suo mondo non esiste una chiara distinzione fra dare una parte di sé e tutto sé stesso. Credo che un atteggiamento veramente comprensivo ed affettuoso verso lo schizofrenico, possa dare risultati tanto interessanti proprio per questo stesso tipo di ragione; un'apertura ed una benevolenza sono per lo schizofrenico una apertura ed una benevolenza totali e lo schizofrenico può dare la fiducia più assoluta all'altro, se l'altro è benevolo, perché egli lo crederà; veramente e realmente benevolo (ed invece l'altro saprà che la benevolenza non è reale ma rimanda ad un significato più lontano).

2) Che sia il riconoscimento del senso a creare la possibilità della bipartizione del processo psichico è dimostrato inoltre, a mio avviso, da due fatti clinici di facile osservazione e che convergono, a livello di interpretazione, sullo stesso tema centrale. Il primo fatto clinico è il seguente: l'esperienza vissuta all'interno di movimenti di contestazione giovanile da alcuni schizofrenici ha determinato in questi un'apertura all'universo simbolico. Il trovarsi di fronte a dei temi strutturali così importanti come quelli proposti dalla contestazione, il tentare di trovare risposte non partendo da codici già costituiti ha rappresentato per molti soggetti un'esperienza talmente importante, che per il fatto stesso della

partecipazione attiva al tentativo di creare nuovi simboli, alcuni di questi soggetti hanno potuto scorgere la possibilità dell'esistenza di un ordine simbolico. Il porre di nuovo in discussione ogni problema, il non dare niente per certo e scontato, ha, all'interno di esperienze concrete, ristretto il campo dell'immaginario ed ampliato e dischiuso quello del simbolico. La stessa osservazione vale nei riguardi della partecipazione ad esperienze di comunità terapeutiche. L'analisi di uno schizofrenico che era risieduto a lungo in una comunità terapeutica da cui pure era stato dovuto dimettere per motivi di pericolosità, ha permesso infatti di rilevare degli interessanti effetti successivi dell'esperienza, stessa, la cui utilità maggiore si è rivelata consistere nel fatto che questo paziente dopo terribili esperienze, si era trovato improvvisamente in un luogo dove poter ricercare al di là della psicosi, un contatto personale. Questo modo di approccio risultò per lui del tutto nuovo e fornì come nucleo positivo di grandissima importanza per il seguito della sua vita. Queste osservazioni sembrano fra l'altro fornire la base per una teorizzazione, fondata da un punto di vista analitico e scientifico, di una nuova psichiatria che rifiuti il ruolo cui la società vuole legarla ed accetti di proporsi come riconoscitrice del senso della vita di individui cui invece questo riconoscimento è completamente mancato. L'impostazione di Tosquelles e della Revue de Psychothérapie Institutionnelle (6) è apparsa, a questo proposito, fondamentale.

(6) Revue de Psychothérapie Institutionnelle. edita dal Centro d'Études et de Formation Institutionnelle. 7 av. de Vergy, Villa de Tornes. sulla psicoterapia istituzionale vedi anche il capitolo della Encyclopédie Médico-Chirurgicale.

L'altro fatto clinico di non difficile rilievo è rappresentato dalla notevole influenza che parole molto semplici, se sorrette da un'affettività positiva e pertanto implicitamente implicanti un riconoscimento di senso, possono avere sullo psichismo dello schizofrenico. Comunemente lo schizofrenico durante un dialogo riesce ad irretire in una serie di problematiche e di affermazioni che si pongono su un piano immaginario e risultano pertanto difficili da ricondurre ad una dimensione simbolica. Per en-

trare in un contatto umano è necessaria una rottura qualitativa e questa può essere rappresentata da frasi che diano la prova che le parole siano state ascoltate ed abbiano assunto un significato personale per l'ascoltatore. Queste frasi, indicanti un interessamento personale, quando questo naturalmente esiste, possono determinare un salto dal piano del discorso astratto a quello del discorso concreto e permettere così un'esperienza soggettiva meno spiacevole.

3) Che sia un riconoscimento del senso a rendere possibile la bipartizione del processo psichico, mi pare che possa essere dimostrato anche dall'esposizione di un caso clinico, la cui osservazione dura da lungo tempo e che rappresenta comunque un difficile problema clinico e terapeutico. Si tratta di un paziente che presenta una sintomatologia delirante interpretativa di protezione, per la quale ritiene di essere continuamente seguito e controllato da persone benevolenti, che, per il suo bene, attraverso i più vari messaggi, gli consentono di salvarsi dalle conseguenze delle proprie azioni: queste, anche le più banali, potrebbero infatti determinare situazioni molto pericolose, legalmente perseguibili; in tali situazioni pericolose i protettori indicherebbero il modo per mezzo del quale gli sarebbe possibile rimanere sul piano della legalità e non incappare così nella giustizia. A questo quadro interpretativo prevalentemente di protezione si sommano anche tendenze persecutorie ed erotomani.

Come già detto il caso è di notevole difficoltà e non ancora chiarito nella sua anamnesi e nella sua dinamica. La dinamica di protezione non è stata inoltre studiata tanto quanto quella persecutoria cosicché, di fronte ad un caso del genere, si è del tutto sprovvisti di precisi punti di riferimento clinici e teorici. Ciò che comunque sembra essenziale per la tesi sopra sostenuta, è rappresentato dal fatto che questo paziente ha ricevuto da bambino continui riconoscimenti del senso dei suoi com-

portamenti, di ordine prevalentemente negativo. Possiamo soffermarci ad esempio sul fatto che molti suoi atteggiamenti venivano qualificati, anche quando non lo erano affatto, come atteggiamenti da «mostro». Quando ad esempio, egli, geloso di una sorella più piccola di lui, voleva stare in grembo alla madre, questa diceva spesso al marito ed ad una vicina di casa: «Me lo levi questo mostro?» oppure « Guarda lì (non qui) questo mostro! ». Le componenti « mostruose » della sua personalità avevano così un riconoscimento esagerato e violento. Ma l'aspetto interessante per la tesi da dimostrare è che queste componenti in qualche modo erano riconosciute e la madre rimandava così al piccolo un'immagine negativa di sé stesso: di conseguenza egli poté conoscere in sé resistenza di questi aspetti negativi. Poté simbolizzare solo la propria cattiveria e la propria aggressività. La bipartizione del processo psichico avvenne solo a livello di un riconoscimento dei propri lati negativi. Tutto ciò che era tenerezza, affetto, amore non era affatto riconosciuto. Una rimozione primaria poté quindi avvenire solo a livello della propria aggressività. Tutto ciò che invece viene comunemente percepito, in lui non lo fu affatto, ed egli rimase del tutto ignaro delle proprie tendenze affettive e riparatrici. Il suo comportamento è infatti quello di un vero colpevole, di un individuo cioè che abbia commesso i più gravi misfatti. Gli altri lo proteggono continuamente dalla propria aggressività, gli fanno continuamente capire come deve comportarsi e così lui può evitare le conseguenze delle proprie cattive qualità. Le tendenze positive, precluse, non possono che tornare dall'esterno, non simbolizzate né simbolizzabili: da questo nucleo centrale potrebbero nascere attraverso meccanismi poi più superficiali sia il delirio di protezione che l'erotomania. Il caso considerato è naturalmente molto complesso e non certo esauribile dalle considerazioni svolte; è comunque singolare che, mentre nell'ana-mnesi di molti schizofrenici paranoide persecutori si ritrova spesso un'assoluta incomprensione da

parte dei genitori della necessità per l'uomo di essere riconosciuto anche nella propria aggressività e, come dicevamo all'inizio, nel proprio peso, in un caso ove queste esigenze sono state riconosciute e non è invece stata affatto riconosciuta la necessità per l'uomo di possedere qualità positive, sia comparso un delirio contropolare rispetto a quello persecutorio. Il tema della protezione a livello della schizofrenia, è, come è noto, un tema molto complesso e può comparire nell'evoluzione di un delirio persecutorio cronico; lo studio analitico permette spesso inoltre di svelarlo (il tema di protezione) come sottostante alla persecuzione anche in casi in apparenza esclusivamente persecutori, cosicché quanto detto e prospettato è da ritenersi del tutto ipotetico; resta comunque la singolarità dell'osservazione. Ritengo che le argomentazioni riportate possano abbastanza chiaramente indicare nel riconoscimento del senso l'avvenimento capace di determinare quella rimozione primaria (l'attivazione degli archetipi?). che, sola, può successivamente permettere l'esistenza della rimozione secondaria, la possibilità di costituirsi un inconscio personale e (Ingresso nella normalità e nelle nevrosi. Il nostro lavoro, se riuscito, porterà così lo schizofrenico verso una strutturazione psichica diversa da quella prima conosciuta. Egli sarà riconosciuto nella sua individualità e questo fatto lo porterà ad avvicinarsi ad una complicità con noi. Occupandosi di lui un terapeuta gli dice infatti implicitamente: — Tu sei importante per me — e lo schizofrenico non aveva mai ascoltato un siffatto riconoscimento della sua individualità. Occorre infatti fare molta attenzione al significato del tu e del me. Questo tu e questo me devono essere infatti del tutto individuali: la madre non aveva avuto infatti, in genere, ben chiaro, all'interno del suo inconscio, che quel tu cui si riferiva era uno dei tanti tu con cui lei aveva contatto (« Tu figlio sei importante per me ») e che quel me cui si riferiva era un me che aveva una relazione ben precisa con altri tu (« Tu figlio sei importante per me madre »). Se la frase fosse sta-

ta concepita in questo modo il figlio si sarebbe trovato subito immesso in una dimensione storica, ben precisa e chiara: ogni situazione sarebbe divenuta ordinata ed il figlio avrebbe potuto occupare un proprio posto. Sensi di onnipotenza sia a livello del tu (« Tu figlio vieni, onnipotente, a restaurare l'ordine» interrotto dalla castrazione che io subii»), sia a livello del me (« Tu figlio vieni a riposare sulla mia onnipotenza, affatto scalfita dall'aver ceduto a tuo padre »), hanno invece trascinato il futuro schizofrenico nell'universo della simbiosi prima e della tragedia della psicosi poi.

Il terapeuta ripropone una possibilità di contatto, proiettata sullo sfondo del terzo e pertanto altamente individualizzata e può così stabilire delle relazioni personali che per il paziente sono del tutto nuove. Ed a queste condizioni talora lo schizofrenico sembra disposto a conoscermi ed a farsi conoscere.

Psicoterapia e prassi antistituzionale⁽¹⁾

Paolo Tranchina, Milano

Ho esitato a lungo prima di scrivere queste note, preso da ogni sorta di dubbi, dal continuo incalzare di formule di parte, da concettualizzazioni lapidarie che la riflessione sgretolava, da tentazioni autobiografiche intimistiche e imbarazzanti e da un malcelato desiderio di neutralità che trasformasse le contraddizioni in certezze rassicuranti. Questi dubbi non si sono ancora coagulati in certezze, ne l'argomento è tale da permettermi di procedere senza esitazioni. Smantellare queste esitazioni rimanderebbe alla ricerca di possibili verità senza frontiere di appartenenza oppure a semplificazioni equiparabili al silenzio. Già vagliare queste categorie di dubbi e esprimerli è possibile perché rientrano nello stile epistemologico e esistenziale dell'ambito analitico a cui appartengo e a cui mi rivolgo adesso su questa rivista. Lo stesso linguaggio e taglio da me usati sono possibili solo in questo contesto specifico di ruoli di classe, di implicazioni e di appartenenze implicite ma determinanti; dove si è investiti continuamente dalle critiche e verifiche collettive di pazienti, infermieri, colleghi, familiari, cittadinanza, forze

(1) Questo articolo va considerato come un approfondimento della relazione «Prassi analitica! e prassi antistituzionale », scritta in collaborazione con Giampaolo Guelfi e Aldo D'Arco e presentata al recente convegno di Milano su Psicanalisi e Politica, e pubblicata insieme al dibattito successivo su « Psicanalisi e Politica », Feltrinelli, 1973.

politiche e interessi di parte contrari — anche linguaggio e taglio cambierebbero insieme alle implicazioni e responsabilità dettate dallo spazio, dal tempo e dai rapporti di forza dello scontro in atto.

Dopo questa premessa, necessaria per chiarire la mia situazione di analista che lavora a metà tempo in un Ospedale Psichiatrico in trasformazione, e dopo aver accennato al fatto che di fronte alla vastità dei problemi queste pagine riusciranno nel migliore dei casi a offrire qualche spunto di riflessione, entrerò direttamente nell'argomento (2) riferendomi essenzialmente al rapporto terapeuta-paziente, terapeuti-pazienti. .

Per psicoterapia mi riferisco in particolare modo al rapporto bipolare che si instaura tra analista e paziente attraverso un contratto di durata indeterminata il cui fine è permettere al paziente di superare i suoi disturbi psicologici e di raggiungere adeguate capacità di amare e di lavorare. Nonostante modalità diverse di rapporto, come psicoterapia di gruppo, psicoterapia della famiglia, consulenze istituzionali, etc. mi riferisco, essenzialmente al rapporto bipolare non solo perché è stato lo strumento fondamentale della psicologia del profondo e delle sue teorizzazioni, ma anche perché, a mio avviso, continua a essere il momento più esteso della sua prassi. Per prassi antistituzionale mi riferisco essenzialmente allo stile di lavoro e alle modalità di interventi iniziate all'Ospedale psichiatrico di Gorizia da Franco Basaglia e la sua équipe, che schematicamente si articolano su questi punti fondamentali:

- a) Collegamento tra esclusione sociale e esclusione istituzionale nei suoi aspetti politici, pratici, teorici, e ideologici.
- b) Socializzazione delle conoscenze all'interno dell'istituzione tra degenti e personale infermieri-

In psicoterapia il rapporto terapeutico è e resta interno alla convenzione del patto analitico nelle sue articolazioni e rimanda la risoluzione dei conflitti, nella globalità esistenziale e pratica del paziente, a un « mondo esterno » sempre ipotizzato come metafora analizzabile, irrealizzata per tutto il corso del trattamento. Questa metafora, ipotizzata come speculare rispetto al mondo interno del paziente, viene interpretata per inferenza e vissuta empaticamente nelle sue manifestazioni interpersonali conscie e inconscie, nei vissuti transferali e controtransferali, nelle resistenze e nei sogni, alla ricerca continua del passato nel presente per rintracciare la storia del desiderio e il suo destino e scoprire gli aspetti realizzati e conflittuali che si esprimono nei sintomi. Il lavoro analitico, cioè, senza intervenire direttamente sulla vita esterna del paziente, apre la strada alla comprensione del suo inconscio chiarificando le modalità e le cause dell'arresto del suo processo psichico e dei sintomi per permettere il passaggio da uno stato di malattia accettata a uno stato di sanità ipostatizzata secondo i modelli teorici dell'analista.

Nella prassi antistituzionale si parte invece dalla modificazione della situazione globale, esistenziale e pratica dei pazienti istituzionalizzati, cioè dalle condizioni esterne oggettive di repressione come violenza spaziotemporale, fissità dei ruoli di potere e rapporti interpersonali istituzionalizzati tali da negare sistematicamente ogni espressione di libertà ai

desideri e ai bisogni dei ricoverati. Questo perché l'istituzione manicomiale si fonda sulla necessità di sopravvivere a se stessa come organizzazione codificata di una esclusione, di una violenza e di una separatezza la cui messa in questione coincide con la progressiva distruzione dell'istituzione stessa, dei suoi riti, delle sue finalità repressive e dei suoi rapporti interpersonati oggettivanti: progressiva distruzione che è la premessa fondamentale per poter incidere sul mondo interno dei pazienti. In quest'ambito la repressione del desiderio e del bisogno non è legata a strutture psichiche determinate o a resistenze analizzabili nella comunicazione del mondo fantasmatico ma a concrete strutture istituzionali; è dal lavoro su queste istituzioni che bisogna partire per creare effettivamente quei rapporti di fiducia, di solidarietà e di credibilità negate dai tecnici e dal sistema che ci hanno preceduti e per rovesciare il ruolo custodialistico repressivo in ruolo terapeutico liberante.

All'inizio della terapia il paziente che si rivolge allo analista ha invece, una totale fiducia in lui: egli deve lottare non contro la realtà oggettiva di rapporti « terapeutici » istituzionali che l'hanno negato come soggetto per dieci, venti, a volte cinquanta anni, ma solo contro i vissuti che investono l'analista a livello fantasmatico e transferale negativo.

Nelle istituzioni dopo aver conquistato la fiducia dei pazienti si può cominciare a ricostruire la loro storia attraverso una ristoricizzazione totale non solo psicodinamica, della loro vita che la spieghi come una continua catena di mancate risposte a bisogni e di esclusioni. L'operatore cerca di vedere come la storia ha inciso nella immagine di sé dei pazienti e cerca parallelamente di modificare l'istituzione da loro interiorizzata come **non essere, follia, incapacità di intendere e volere, pericolosità per sé e per gli altri e pubblico scandalo**. Nelle terribili condizioni in cui operiamo nel momento della cura — cioè a cose fatte — possiamo usare con umiltà e rispetto dell'uomo, dei mezzi terapeutici, che sono poi in ultima analisi la indicazione allo psicotico, al deviante, all'handicap-

stico e all'esterno al fine di prevenire l'esclusione oltre che curare della malattia.

c) Distruzione dell'istituzione manicomiale, delle sue strutture segreganti e dei suoi meccanismi escludenti con una azione che investa tutti i ricoverati, brevi e lungo-degenti, trasformandoli da vittime dell'esclusione in protagonisti della lotta contro l'esclusione stessa.

d) Risposta ai bisogni emergenti attraverso a assemblee generali e di reparto e verifiche individuali e collettive dei vari livelli di potere tra tutte le componenti dell'istituzione.

(3) Arrtonio Slavich: «La prevenzione dell'esclusioni come problema di igiene mentale: dubbi e prospettive». in « Fogli di informazione » (documenti di collegamento e Di verifica per l'elaborazione di prassi alternative nel campo istituzionale). N. 4. marzo 1973, pagina 5.

(4) Mi sembra utile a questo proposito riportare per esteso le caratteristiche del paziente anaizzabile come sono concettualizzate da Ralph R. Greenson nel suo libro «The technique and practice of psychoanalysis», Vol. I., International Universities Press Inc., New York 1968, Pag. 359 e seguenti.

MOTIVAZIONE

...I sintomi nevrotici e i tratti discordanti del carattere devono causare una sofferenza sufficiente a indurre il paziente a sopportare i rigori del trattamento analitico... Egli deve essere disposto a sopportare le difficoltà derivanti dal rivelare la sua ansia e le sue esperienze intime cariche di colpa; deve essere disposto a spendere considerevoli quantità di tempo e di denaro, a rinunciare agli utili secondari della malattia e anche a rinunciare a risultati rapidi e temporanei... Ha il paziente abbastanza motivazioni per sopportare l'ineguaglianza e l'asimmetria del rapporto tra paziente e analista richieste dalla situazione analitica?... Caratteri orali impulsivi con il loro scar

pato, delle tecniche di sopravvivenza disponibili in una situazione data» (3), perché il problema di una possibile « sanità » globale coinciderebbe con la soluzione di una serie di contraddizioni non più psichiatriche ma sociali.

Il livello di potere del paziente che si presenta all'analista è infinitamente più alto di quello della maggioranza dei ricoverati negli ospedali psichiatrici: e-gli può pagarsi un trattamento lungo e costoso, di solito soffre essenzialmente di disturbi nevrotici, sa verbalizzare bene e possiede tutte quelle caratteristiche psichiche e di classe che lo rendono adatto all'analisi (4). La maggior parte dei ricoverati sono invece persone che nessuno vuole più, vecchi, cerebropatici, lungodegenti ai livelli più gravi di regressione, incontinenti 'allettati', per molti dei quali l'ospedale rappresenta—indebitamente—l'ultimo rifugio dove sopravvivere con le stigmate di tutte le sconfitte, i rifiuti e le esclusioni subite in anni e anni di contraddizioni sociali, familiari e psicologiche irrisolte e sigillate per sempre dall'etichetta

della incomprendibilità del folle. Nel suo lavoro l'analista può scegliere il paziente all'interno di codici e sentimenti, mentre nel lavoro antistituzionale noi non abbiamo la possibilità di scegliere i nostri pazienti, e nemmeno loro possono farlo, soggetti come sono alla legislazione psichiatrica che delega ogni loro potere al corpo medico, e ai tutori nel momento del ricovero coatto. L'analista è totalmente libero di agire come vuole all'interno del rapporto; egli sceglie se intervenire o tacere, sceglie i livelli di profondità dell'intervento e le sue modalità temporali, minacciato unicamente dalla possibilità che il paziente interrompa il rapporto per l'emergere di resistenze eccessive non analizzate in tempo, di contenuti transferali negativi non integrabili o di scompensi e acting out irreparabili. Il procedere dell'analista è garantito dal livello di realtà del patto analitico al quale egli può rifarsi continuamente come al 'contenente' dell'emersione di contenuti inconsci che minacciano di travolgere la continuità del rapporto. L'analista si muove cioè in

una dialettica conscio-inconscio iscritta in un rapporto in cui la sua responsabilità terapeutica si esaurisce nella possibilità di controllo e integrazione dei contenuti inconsci emergenti, avendo come controparte, o referente, la capacità del paziente di continuare l'alleanza terapeutica nonostante le difficoltà continuamente analizzate.

Nel rapporto antistituzionale, invece, entrano direttamente in gioco anche problemi come la dimissione, i permessi, la limitazione della libertà personale, etc., cioè la possibilità di interventi repressivi, o gratificanti intrapresi a volte contro la volontà del paziente. In questi casi estremi il terapeuta si assume la responsabilità della repressione e si inserisce in una connessione diretta tra realtà pratica e vissuto fantasmatico che l'analista non deve mai affrontare nel suo lavoro. Nel lavoro antistituzionale inoltre il campo della responsabilità terapeutica rimanda continuamente a controparti che partono dal paziente e si allargano via via fino a raggiungere tutte le articolazioni del sociale. Il paziente qui non è padrone né del suo destino né delle sue capacità di rapporto che rimandano di volta in volta a referenti che lo trascendono non a livello fantasmatico, ma pratico, come le strutture manicomiali, i rapporti col personale e i familiari, la stigmatizzazione sociale e l'esclusione di classe, la possibilità di assorbimento del mercato del lavoro, e più in generale i rapporti con la cittadinanza e le forze politiche che delegano la gestione della devianza al corpo medico come alternativa all'esclusione carceraria. Ognuno di questi aspetti, come referente va dialettizzato nel lavoro di rovesciamento istituzionale che, muovendosi su piani così diversi e complessi, obbliga lo operatore ad accettare di essere determinato nel suo intervento dalle influenze che ogni aspetto della situazione esercita sul rapporto interpersonale che egli intuisce col paziente. Solo entrando in rapporto con tutti i referenti che stanno a monte, l'operatore può dare un senso non mistificato al rapporto interpersonale che ha con gli utenti. Il suo operare è quindi condizionato dai livelli di incidenza dei diversi

so controllo degli impulsi e il loro bisogno di soddisfazioni immediate trovano la situazione analitica molto difficile da sostenere. Sono inclini ad abbandonare il trattamento con qualche improvviso acting out. Altrettanto difficile, ma meno ovvia è la sottomissione patologica di pazienti con disturbi masochistici del carattere che godono in silenzio la sofferenza della situazione analitica:

Questi pazienti possono passare attraverso molti anni di ciò che può sembrare analisi senza cambiamenti e senza lamentele. I caratteri narcisistici non possono sostenere la relativa austerità della relazione col terapeuta e pazienti gravemente regrediti possono non essere capaci di tollerare il senso di distanza tra paziente e analista.

CAPACITA'

Al paziente si chiede: A) di progredire e regredire. B) di essere passivo e attivo, C) di rinunciare al controllo e di mantenerlo, e D) di rinunciare e di mantenere il senso di realtà. Per questo il paziente analizzabile deve avere funzioni dell'io elastiche e flessibili... ciò che è caratteristico del nevrotico analizzabile è che il suo funzionamento egoico difettoso sia limitato a quelle aree più o meno direttamente collegate ai suoi sintomi e ai suoi tratti di carattere patologico... Per esempio, un paziente può non essere capace di regredire verso processi di pensiero primari nelle associazioni libere e resta logico e ordinato in tutte le sue produzioni. Un altro non è capace di interrompere le associazioni libere quando gli chic-

do concreti dati storici e non è nemmeno cosciente di questa contraddizione.. Per avvicinarsi alle associazioni libere il paziente deve essere in grado di fornire accurate informazioni, di ricordare e di essere comprensibile. Deve essere capace di oscillare tra processi di pensiero primari e secondari. Noi ci attendiamo da lui che sia capace di lasciarsi trasportare dalle sue fantasie, e di comunicarle come meglio può con parole e sentimenti che siano comprensibili all'analista. Deve essere dotato psicologicamente in modo sufficiente per entrare in empatia entro una certa misura, con il campo della capacità dell'analista a seguirlo... Succintamente deve sviluppare l'abilità di muoversi tra l'alleanza terapeutica e la nevrosi da transfert... Vediamo quindi di continuo le due classi contraddittorie di funzioni egoiche che si richiedono al paziente; deve essere capace di sperimentare e di auto-osservarsi, di essere attivo e passivo, di non controllarsi relativamente e di controllarsi...

referenti sul singolo rapporto interpersonale e sulla possibilità di rispondere ai bisogni emergenti, e ai loro possibili sviluppi e risposte, in base a dinamiche oggettive di potere e di esclusione con le quali è necessario continuamente confrontarsi per aiutare i pazienti. Sulle articolazioni di queste dinamiche lo operatore deve calibrare il suo intervento terapeutico cercando di coinvolgere il maggior numero di persone possibile, familiari, infermieri, cittadinanza e forze politiche, mentre l'analista non è obbligato a confrontarsi con tutte queste articolazioni ma solo a interpretarne l'emersione a livello psicodinamico nel rapporto.

LA SOCIALIZZAZIONE DELLE CONOSCENZE

Si apre qui il discorso della socializzazione delle conoscenze cioè di uno degli aspetti fondamentali della prassi antistituzionale, il cui primo momento coinvolge ovviamente tutto il personale dell'ospedale. Il problema che si pone a questo livello è di relativizzare la figura del medico come detentore di tutto il potere istituzionale per rendere partecipi di questo potere tutti i membri della comunità. Questo processo si svolge con una serie di problematiche e uno dei suoi aspetti fondamentali è rappresentato dalla necessità di evitare che le contraddizioni inerenti al ruolo degli infermieri si scarichino sui pazienti; a questo scopo si lavora al fianco di tutto il personale per aiutarlo nel difficile passaggio dal ruolo custodialistico codificato dalla gestione medica repressiva a un ruolo terapeutico responsabile e gratificante. A questo proposito ho notato che all'inizio si presentano essenzialmente tre tipi di reazioni. La prima è una negazione continua dei progressi ottenuti utilizzata come difesa dall'ansia del cambiamento e dalle difficoltà personali e istituzionali che emergono. La seconda o una risposta depressiva che indica quanto sia faticoso integrare ed elaborare i nuovi aspetti dell'esperienza, modificare il proprio modo di lavorare e mettere in questione il passato e i sentimenti di colpa affioranti senza

garli. La terza è un apparente disinteresse che tende a mettere tra parentesi e a relativizzare i problemi e i conflitti dovuti ai processi in atto, rivolgendo lo interesse essenzialmente ad attività extraospedaliere gratificanti (5). Progressivamente nel lavoro comune aumenta il numero degli infermieri che si identificano con il lavoro portato avanti insieme, si approfondiscono collaborazione e senso di responsabilità quanto più l'infermiere si sente capace di dare risposte terapeutiche personali ai problemi dei ricoverati e direttamente responsabile per i miglioramenti, a volte entusiasmanti, che si verificano in reparto. E' chiaro che l'analista non deve affrontare nessuno di questi problemi perché nella sua persona risiede interamente la terapeuticità del trattamento che viene lentamente ma direttamente trasmessa al paziente col procedere della cura senza la mediazione di altre persone.

Partendo dall'ospedale in trasformazione la socializzazione delle conoscenze investe momenti via via più articolati, innanzitutto l'ambito familiare dei ricoverati. A questo proposito mentre l'analista lavora essenzialmente con il suo paziente, il lavoro antistituzionale cerca di incidere direttamente nell'ambito familiare, gestendo le conseguenze dei miglioramenti del paziente e delle contraddizioni così aperte nelle loro ripercussioni microsocietarie. Questo accade perché mentre l'analista è responsabile solo del miglioramento della persona che tratta, nella gestione dei problemi psichiatrici di tutta una provincia non è possibile curare un uomo a spese di un altro senza entrare in contraddizione con la globalità dell'intervento antistituzionale e con le sue premesse di prevenzione dell'esclusione. Lo stesso problema diventa spesso drammatico in analisi quando, rompendo il rapporto simbiotico del paziente analizzato, entra in crisi un suo familiare, ed è specialmente grave con adolescenti che, non avendo il potere di continuare l'analisi senza il consenso dei genitori, vengono strappati all'analista, senza che questi possa fare nulla, appena l'inizio della risoluzione dei conflitti pone i genitori, o un genitore, di fronte a problemi psico-

(5) Per approfondire questo aspetto vedi: Agostino Pirella: « La negazione dell'Ospedale psichiatrico tradizionale », in Franco Basaglia: «L'istituzione negata », Einaudi 1968, pag. 205-228.

gici e a difese che non vogliono affrontare. In ospedale, invece, non si privilegia esclusivamente il rapporto col singolo paziente sin dall'inizio ma si cerca di lavorare con tutti i membri della famiglia per dialettizzare le contraddizioni che il malato l'anello più debole della catena, rappresenta per tutti quelli che gli vivono accanto. Questo lavoro è però carico di contraddizioni, perché mentre il potere di gestione è massimo per il ricoverato ospedalizzato, esso diminuisce, per i dimessi, i volontari, i familiari e per i pazienti gestiti ambulatoriamente, e si trova a livelli coincidenti con la continuità del rapporto di fiducia istituito. L'alternativa a lavorare in base a rapporti di fiducia con pazienti ospedalizzati coinciderebbe con una inaccettabile psichiatizzazione repressiva del territorio, cioè con un controllo sociale tecnicistico della devianza ma, nonostante ciò, la dialettica fiducia-impossibilità di rapporto si ripropone continuamente dando luogo a situazioni complesse e spesso di difficile soluzione.

LA DIALETTICA INTERNO-ESTERNO.

Quanto su descritto Introduce il problema della socializzazione delle conoscenze sulla dialettica interno-esterno. Abbiamo già notato che nel rapporto analitico 'l'esterno' è una continua metafora analizzata in base alla sua supposta speculante con il mondo fantasmatico interiorizzato dal paziente, che 'l'esterno' è cioè interpretato nel suo svolgimento nell'ambito del trattamento.

Nella prassi antistituzionale, invece, 'l'esterno' non è solo una realtà fantasmatica da capire ma la polarità totale che va dialettizzata anche praticamente. Questa è l'unica possibilità di rompere l'isolamento dell'altra polarità totale rappresentata dai ricoverati nel ghetto manicomiale. Diventa allora necessario attuare una serie di operazioni per togliere i ricoverati dal loro isolamento oggettivo, non solo da quello soggettivo: questa è la premessa di una loro possibile restituzione al sociale, e della restituzione al sociale delle contraddizioni rappresentate da ogni-

no di loro. La prima linea di intervento è l'apertura dell'ospedale alla cittadinanza e l'uscita dei ricoverati con cui si apre la dialettica dentro-fuori in termini oggettivi e soggettivi. Durante le feste in ospedale, le assemblee generali e nei continui rapporti di osmosi tra dentro e fuori, si modifica nella cittadinanza l'immagine del « folle » come diverso, altro e incomprensibile, cosa che contribuisce all'attenuarsi della stigmatizzazione sociale, e si modifica l'immagine soggettiva del ricoverato come diverso via via che aumentano le sue capacità di rapporto senza ansia con l'esterno. Sentendosi sostenuti dalla cittadinanza e dalle forze politiche che partecipano alla vita dell'ospedale direttamente e indirettamente, i ricoverati hanno la possibilità di superare progressivamente i loro vissuti di esclusione. A questo livello i rapporti di solidarietà della cittadinanza coincidono con la possibilità che noi operatori abbiamo di modificare l'immagine di pe-ricolosità e diversità che ha ammantato di paure e incomprensioni la sofferenza psicologica e la sua reclusione manicomiale. Questo problema è molto difficile da risolvere e ci pone continuamente a confronto con aspetti ideologici, incomprensioni e contraddizioni spesso difficilmente dialettizzabili, che mettono a repentaglio le nostre possibilità di riuscita e obbligano al confronto con tutti gli aspetti sociali della linea arretrata e con le forze politiche reazionarie (6). I collegamenti con l'esterno oltre che in conferenze, dibattiti e incontri, si articolano in visite domiciliari, interventi, nelle case di riposo, nelle scuole, istituzione di ambulatori di igiene mentale e case-famiglia, collegamenti di quartiere e di fabbrica in collaborazione con gli Enti Locali e le forze politiche interessate, al fine di prevenire l'esclusione oltre che di curare la malattia (7). In tutti questi interventi la specificità dell'approccio terapeutico alla sofferenza psicologica pone continuamente gli operatori di fronte a contraddizioni che spesso di psichiatrico hanno ben poco ma che rimandano a dinamiche oggettive di esclusione so-

(6) Di recente, una serie di scritte oltraggiose sono apparse all'interno dell'ospedale psichiatrico di Arezzo e di Trieste. Inoltre il Movimento Sociale di Arezzo, ha esposto un cartello sul corso su cui tra l'altro si poteva leggere: « Chiarissimo prof. Pirella, conosciamo perfettamente le sue teorie sui manicomi (che brutta parola reazionaria!) aperti e pur comprendendo le sue buone intenzioni anche scientifiche (?) dobbiamo contestarle il fatto che ella ha riempito la città di matti »... e con-

cludeva: « Prof. Pirella i suoi matti li tenga dentro e li curi ». A queste provocazioni i ricoverati, durante le assemblee generali dell'O. P. di Arezzo, hanno risposto con grande senso di maturità, invitando chiunque abbia delle critiche da fare a venire a discutere in ospedale direttamente e a non nascondersi dietro il vile sotterfugio dell'anonimato, e hanno sottolineato il miglioramento delle condizioni attuali dell'ospedale rispetto alle terribili condizioni di un tempo.

Per chiarire praticamente i livelli di collegamento tra ospedale e forze politiche e il sostegno diretto che le forze di sinistra e i sindacati danno al nostro operato, ritengo utile riportare tre volantini della Democrazia Cristiana, del Partito Comunista e del Partito Socialista, oltre a quello dei Tre Sindacati CISL, UIL, CGIL. usciti come risposta politica alle provocazioni delle scritte anonime che hanno imbrattato i muri dell'ospedale. Essi coinvolgono anche altri problemi come quelli del riassetto del personale infermieristico:

Nell'ultima seduta del Consiglio Provinciale, socialisti e comunisti si sono chiaramente trovati in difficoltà sul provvedimento delle 40 ore all'O. P.N.

Infatti non sono stati capaci di trovare un accordo con il personale, e pertanto non hanno avuto proposte da fare ne sul piano della responsabilità della Direzione Sanitaria, stranamente assente né su quello di una disciplina globale della materia, con tutte le con

ciali di classe. Appena il ricoverato ha superato la interiorizzazione dell'esclusione istituzionale si coglie non più come folle incomprensibile, ma come escluso. « Non siamo matti ma deboli », ha detto di recente un ricoverato durante un'assemblea generale all'O. P. di Arezzo. I problemi che si pongono sono simili a quelli di tutti gli altri esclusi sociali, i sottoproletari, i vecchi, i disoccupati, i pensionati, con in più le cicatrici soggettive dell'istituzionalizzazione e l'ostacolo oggettivo della stigmatizzazione sociale. E' a questo punto che l'intervento degli operatori si dissolve nella sua specificità psichiatrica per coincidere con la necessità di un intervento politico che risolva le condizioni dell'esclusione sociale annullandole, e questo è anche il suo limite estremo. Si può infatti lottare come tecnici contro la psichiatizzazione dell'esclusione sociale, demistificando l'etichettamento medico che copre le contraddizioni sociali nella loro mancata risposta a bisogni specifici, e rovesciare la repressione istituzionale in capacità di espressione verbalizzazione e risposta alle necessità emergenti, ma solo a livello politico è possibile contribuire a modificare il tessuto sociale e i rapporti di potere dello scontro di classe.

Come contributo a chiarificare le contraddizioni sociali rappresentate dai ricoverati e mascherate da un'etichetta di malattia mentale l'intervento antistituzionale ha una sua specificità politica; spetta però poi agli Enti locali, ai partiti, ai sindacati e alle forze di classe raccogliere le indicazioni che emergono ed estendere all'organizzazione dell'assistenza e della prevenzione per realizzare un nuovo modo di fare medicina che cerchi di rispondere globalmente ai bisogni degli assistiti.

IL ROVESCIMENTO DEI RUOLI.

Nel loro lavoro gli operatori sono a disposizione dei pazienti, nei limiti del possibile, con modalità di rapporto che nulla hanno a che vedere con una gestione psichiatrica tradizionale. A questo proposito

vorrei ricordare un'esperienza che mi ha colpito profondamente dandomi il senso della diversità del lavoro di rovesciamento istituzionale durante il mio breve soggiorno all'O. P. di Gorizia; allora diretto dal prof. Agostino Pirella. Durante un pomeriggio venne in ospedale una giovane ex-ricoverata che l'indomani avrebbe dovuto iniziare il suo lavoro in una città vicina. Era molto in ansia, ruppe i vetri del bar gestito dai ricoverati, minacciò il medico intervenuto lanciandogli degli oggetti insulto tutti all'assemblea generale ed entrò nello studio del direttore stracciando alcune carte sulla scrivania. Si allontanò dall'ospedale ritornando alle 20,30 nello studio mentre stavamo iniziando la consueta riunione serale tra medici e volontari per fare il bilancio della giornata. Con la sua presenza e con le continue richieste di aiuto indiretto la ragazza interruppe la riunione di verifica in atto e cominciammo a cercare insieme la risposta adeguata ai bisogni da lei espressi. Chiarendo il fatto che ella cercava di provocare la nostra repressione come soluzione all'ansia che le dava il prossimo lavoro, andammo avanti tutti a gestire la sua ansia fino a tardi, finché la donna accettò di passare la notte in un albergo in compagnia di una volontaria. Fino a quando non si trovò una soluzione accettabile dalla ragazza, tutta l'équipe elaborò con lei l'ansia della sua situazione, rinunciando alla riunione in programma. Ho saputo poi che l'inserimento lavorativo aveva dato esito soddisfacente. Esempi come questo, anche se con modalità diverse, sono quotidiani nella prassi antistituzionale e mostrano chiaramente come il ruolo terapeutico e la sua organizzazione non si basino sulle necessità organizzative degli operatori nell'istituzione — mantenuta come entità immutabile che riproduce la fissità delle sue regole attraverso la repressione continua dei bisogni dei pazienti — ma siano, nei limiti del possibile, flessibili e aperti a tutti i bisogni emergenti. In un suo recente articolo Guggenbuhl-Craig (8) mette a fuoco una serie di elementi interessanti della situazione dell'analista e delle implicazioni psicolo-

seguenze che comporta, di fronte alle quali l'Assessore GHELLI ha manifestato onestamente il proprio dissenso.

La ferma presa di posizione del gruppo D.C., che fra gli altri aspetti del problema, ha parlato anche di illegittimità, proprio per difetto intrinseco e per carenza del provvedimento che veniva presentato spoglio dei contenuti, ha costretto la maggioranza social-comunista ad u-scire allo scoperto e a impegnarsi sui contenuti medesimi, e quindi sulla ristrutturazione.

TUTTI D'ACCORDO DUNQUE - MAGGIORANZA E MINORANZA - SULLA CONCESSIONE DELLE 40 ORE!

Su questo punto non possono essere inventate accuse che non hanno fondamento e sono smentite dagli atti Consiliari. Ma la trappola social-comunista della concessione « generica o ideologica non è scattata!». La Direzione Sanitaria deve compiere il proprio dovere!

La maggioranza deve ascoltare il personale ed il Consiglio di Azienda. I provvedimenti debbono essere rivestiti di contenuto e di merito. La trappola social-comunista all'O.P.N. non è scattata per il fermo atteggiamento del gruppo D.C.I.

Chiediamo ora che la maggioranza si impegni anche in tutti gli altri aspetti della vita interna dell'O.P.N. Chiediamo da tempo una inchiesta consiliare perché ancor avvengono all'O.P.N. troppe cose che forse costituiscono violazioni di leggi, di regolamenti, malversazioni, spe—

culazioni politiche di parte !
f.to:

Il gruppo consiliare D.C. della
provincia

Le Capriole della DC e le provocazioni fasciste

La Democrazia Cristiana può scrivere ciò che vuole. ma i lavoratori dell'ospedale neuro psichiatrico non dimenticano la realtà:

Che la DC ha votato contro le 40 ore

Nel suo squallido tentativo di discolarsi, la DC cerca di gettare fango sull'amministrazione provinciale e sui partiti di maggioranza.

In questa vergognosa operazione diffamatoria la D.C. è in buona compagnia

La stessa operazione hanno fatto stanotte « ignoti » provocatori, violando ogni norma di civiltà, di correttezza democratica e politica imbrattando i muri dell'O.N.P. e della città con scritte inqualificabili.

Accettiamo con la D.C. il confronto in sede politica: non ci fa paura.

Ma badino i provocatori interni ed esterni all'O.N.P. a non sottovalutare la forza delle sinistre unite con i comunisti e i socialisti in prima fila.

La linea di rinnovamento andrà avanti nonostante i loro sforzi e le loro provocazioni; occorre in questo senso rinnovare l'impegno per giungere al più presto ad una risoluzione del problema della riorganizzazione dei servizi attraverso l'attuazione del progetto del comitato di azienda, rendendo chiara la sua validità al per-

giche del suo ruolo. Tra gli altri ricorderò l'ischiamento in cui l'analista lavora, il possibile blocco del suo processo di individuazione, la formazione di difese professionali che lo rendono impermeabile al cambiamento e a ogni possibile modifica da parte degli altri, l'emergere di distruttività verso se stesso e gli altri legata all'influenza dell'ombra e, infine, lo splitting dell'archetipo malato-curatore che può portare l'analista a viverci solo come polarità terapeutica proiettando continuamente la polarità malata su pazienti e allievi.

Mi sembra che questo quadro delucidati chiaramente i pericoli inerenti al ruolo analitico al quale la prassi antistituzionale offre, a mio avviso, una valida alternativa. Infatti l'analista, curando i suoi pazienti senza avere nessun rapporto con la loro vita quotidiana e lavorando esclusivamente sui contenuti inconsci, corre il rischio di distaccarsi dalla complessità della realtà esterna privilegiando così solo uno dei poli dialettici della condizione umana globale. Il potere analitico si esercita all'interno di rapporti particolari che nella stragrande maggioranza dei casi hanno come presupposti parità di classe, di linguaggio, di situazione intellettuale e sociale. Nella scelta del paziente l'analista privilegia persone della sua stessa estrazione sociale e risposte complementari o di compensazione ai suoi personali problemi inconsci irrisolti. Se da un lato questo può offrire la massima possibilità di controllo e di incidenza terapeutica, da un altro esclude quasi completamente un confronto con le categorie di persone che non possono permettersi un rapporto analitico, per la loro situazione economica o per la gravità dei propri disturbi. Infatti, benché l'analista cerchi continuamente di collegarsi con la profondità dell'inconscio personale e collettivo, con la totalità psichica, di fatto i suoi rapporti terapeutici escludono quasi totalmente dalla sua esperienza quotidiana interi strati sociali e intere categorie di pazienti.

L'elemento trascurato, dall'analista che rappresenta a livello collettivo la stragrande maggioranza del-

l'umanità, resta escluso da un contatto diretto e viene continuamente recuperato per inferenza o intuizioni, spesso a livello ideologico, innestandosi sugli aspetti della falsa coscienza personale, finendo per costituire inconsciamente un elemento d'ombra sconosciuto è inquietante dal quale l'analista deve difendersi continuamente per non mettere in questione l'immagine di sé stesso in rapporto alla totalità.

Come rileva giustamente Guggenbuhl-Craig, muovendosi essenzialmente all'interno di rapporti analitici chi ci può mettere veramente in questione? Non i colleghi o i didatti, che hanno i nostri stessi problemi e con i quali si istituiscono spesso collusioni e alleanze corporative, non i pazienti, per l'asimmetria del rapporto, non i familiari o gli amici con cui spesso ci si continua a muovere senza una reale possibilità di verifiche approfondite.

Nella prassi antistituzionale invece si è messi profondamente in questione e verificati da tutti a tutti i livelli, dai colleghi, dagli infermieri, dai ricoverati, dalla cittadinanza e dalle forze politiche, perché lavorando « all'aperto », e in stretta collaborazione con tutti, a tutti si deve rendere conto oggettivamente di quello che si fa. Con gli appartenenti all'istituzione e con le forze esterne, le contraddizioni e i conflitti che si affrontano non sono esclusivamente psicologici, ma comprendono anche l'intero arco del sociale complesso e stratificato. In questo ambito possono svilupparsi rapporti capaci di superare sia la possibile impermeabilità psicologica che le limitazioni inerenti alle scelte privilegiate del lavoro analitico. La continua messa in questione della propria terapeuticità e dei propri livelli di potere, attraverso rapporti concreti che rompono lo schema della specializzazione, dell'esoterismo, e del linguaggio di casta e rapporti protettivi del segreto e della sicurezza professionale, permettono a tutti i componenti dell'equipe di verificarsi con il momento collettivo in un contatto non più privilegiato e quindi non più asimmetrico. Si spezzano così il vissuto di solitudine e l'impermeabilità oggettiva e soggetti-

sonale e isolando e battendo chi, in maniera strumentale, vi si oppone.

f.to: Partito Comunista
Italiano Cellula O.N.P.

NUCLEO AZIENDALE
SOCIALISTA O. P. N. II
N.A.S. del P.S.I. dell' Ospedale
Psichiatrico e dei Servizi
d'Igiene Mentale:

— Vista la grave posizione assunta dal gruppo consiliare D.C., attraverso un volantino che tenta di stabilire nell'Amministrazione e nell'Ospedale Psichiatrico, un clima politico inaccettabile.

— VISTI gli episodi accaduti all'Ospedale Psichiatrico, nei quali coloro che non hanno il coraggio di sostenere pubblicamente le loro posizioni, imbrattano i muri con scritte oltraggiose e diffamatorie.

— RIBADISCE l'impegno a portare avanti la riorganizzazione dell'assistenza psichiatrica secondo i programmi pubblicamente enunciati.

— RIBADISCE, nell'attuale, la propria posizione assunta nel volantino |ciclostilato assieme alla Cellula O.P.N. del P.C.I.

— RIBADISCE la esigenza di garantire al personale servizi idonei, stabili ed adeguati turni di riposo.

— CONDANNA i metodi diffamatori portati avanti da determinati gruppi politici i quali hanno l'intento di creare il caos e la confusione nei servizi psichiatrici.

— CHIEDE che vengano stabilite le dovute responsabilità verso chi è solo capace di gettare il sasso e di nascondere la mano.

— CHIEDE che sia stabilito nell'Ospedale Psichiatrico e nei Servizi di Igiene Mentale un clima

favorevole agli sviluppi detta politica psichiatrica volta alla liberalizzazione dell'O.P.N. e alla costruzione dei Servizi d'Igiene Mentale.

— CHIEDE infine che all'interno della ristrutturazione vengano tenuti presenti, come stato richiesto nell'Assemblea del personale, i problemi connessi con la riorganizzazione dei servizi generali.

f.to: IL N.A.S. O.P.N.

Con i ricoverati dell'Ospedale Neuropsichiatrico per una nuova psichiatria. Di fronte ai recenti fatti che hanno investito l'Ospedale Neuropsichiatrico Provinciale, la FLS - CGIL CISL - UIL ritengono importante precisare quanto segue:

Nella società attuale, il manicomio, come il carcere, è strumento di emarginazione e di oppressione per chiunque rappresenti elemento di disturbo nei confronti della «società capitalista» (il povero, il vecchio, il disinserito, divengono, a secondo del bisogno, o pazzi o delinquenti). Dopo due anni di rinnovata gestione democratica dell'OPN, i risultati, anche se in modo controverso e frammentario, si stanno vedendo. Sono scomparsi quegli aspetti drammatici, caratteristici della realtà manicomiale:

non ci sono più i letti di contenzione, i reparti di isolamento punitivo, le docce fredde, l'uso indiscriminato degli psicofarmaci, il ricovero non si trasforma in lungodegenza. I « malati » sono diminuiti al punto tale che siamo vicini alla totale scomparsa di quest'istituzione segregante ed escludente rappresentata dal manicomio.

va al cambiamento che Guggenbuhl-Craig sottolinea accuratamente nel suo articolo.

Questa situazione da un lato obbliga ognuno di noi a una continua modifica del suo modo di lavorare e ad accettare la sottomissione al giudizio dei ricoverati, colleghi, personale, etc., da un altro lato permette scambi e critiche collettive molto approfondite che rompono il vissuto di isolamento spesso alla base del lavoro dell'analista.

E' questo un altro livello della socializzazione delle conoscenze che investe tutti i membri dell'equipe e che a mio avviso è uno degli aspetti più entusiasmanti della prassi antistituzionale. L'equipe funziona, nonostante continue difficoltà, come un intellettuale collettivo che fa crescere i singoli membri. Mentre nel lavoro analitico è possibile barare con se stessi e gli altri, perché nonostante 1 controlli, in ultima istanza nessuno può verificare fino in fondo quanto facciamo in studio con il nostro paziente, nella prassi antistituzionale barare non è possibile perché lavorando fianco a fianco, le ansie, le incertezze, i successi e gli insuccessi ci pongono gli uni di fronte agli altri per quello che siamo realmente, con le nostre capacità e i nostri limiti, le debolezze, le angosce, gli entusiasmi costruttivi, soprattutto con la nostra maggiore o minore capacità ad accettare il lavoro comune e la messa in questione di strutture caratteriali, pretese, difese.

Nel lavoro noi privilegiamo spesso l'aspetto comunitario con un collega o un infermiere. Le verifiche individuali e collettive si innestano sul continuo arricchimento dei rapporti interpersonali, allargati e multilaterali, che superano la nostra situazione privilegiata di classe. Questo modo di lavorare, nonostante le difficoltà, fa emergere leadership reali tanto più valide quanto più disposte a lasciarsi verificare. legate alla quantità e alla qualità del lavoro, non semplicemente ai ruoli gerarchici occupati. Si riduce così non solo l'importanza della gerarchia istituzionale, ma anche l'immagine soggettiva fantasmatica e astratta di se stessi.

In questo senso la continua osmosi tra verifiche sul

lavorò svolto e modificazione di sé garantisce la progressiva omogeneizzazione dell'intervento in base alle capacità individuali. Questo processo avviene con continue difficoltà e contraddizioni individuali e di gruppo, con divisioni e conflitti spesso profondi la cui entità da la misura del disagio a modificare le proprie strutture psichiche e a mettere in questione anche i nostri privilegi di intellettuali a confronto con la base. A volte, qualcuno non ce la fa, per la difficoltà a reggere la mole di lavoro da portare avanti, per il peso delle contraddizioni emergenti e per la incapacità o l'impossibilità dell'equipe a dialettizzare i problemi individuali con risposte capaci di sostenere e di coinvolgere tutti fino in fondo nel lavoro comune. Esistono a volte tempi di maturazione individuale e limiti di tolleranza all'ansia che non coincidono con la possibilità di tutta l'equipe a rispondere a ognuno dei suoi membri, a causa di limiti oggettivi e soggettivi della coscienza politica necessaria al lavoro da svolgere.

STRUTTURA E SOVRASTRUTTURA: DALLO PSICOLOGICO AL POLITICO.

La prassi antistituzionale si pone quindi come momento per il superamento dell'impasse in cui si trova l'analista relegato esclusivamente al suo lavoro di studio, e che coincide con l'eccessivo individualismo della terapia analitica.

A mio avviso senza una partecipazione attiva e costante al lavoro di rovesciamento istituzionale, la psicologia del profondo si troverà via via insabbiata in una contraddizione sempre più lacerante. Nello spazio che si è scelta essa gestirà con successo con tecniche efficaci e raffinate, casi singoli per elaborarne, come ha fatto fin'ora, indicazioni terapeutiche, teorizzazioni e generalizzazioni valide e approfondite, non correlabili però, né facilmente utilizzabili nell'ambito istituzionale per la diversità globale di campo, individuale e collettivo, in cui si muovono gli interventi. I contributi della psicologia del profondo alla conoscenza del mondo simbolico e dei

Di fronte al pericolo che questa scomparsa rappresenta per la società borghese, le forze conservatrici che si oppongono alle riforme hanno organizzato una campagna scandalistica e vergognosa che prende a pretesto delle difficoltà di servizio interne mascherando dietro ad esse, la volontà politica di chiudere un'esperienza positiva e smitizzante.

Di fronte a questa vergognosa campagna diffamatoria, la FLS-CGIL - CISL UIL ribadiscono la validità dell'esperienza portata avanti all'OPN nel corso di questi ultimi due anni, ne auspicano l'estensione agli altri OPN nazionali, ed invitano i lavoratori a respingere recisamente ogni tipo di provocazione portata avanti da chi ha interesse a proteggere, solo l'istituzione borghese e non la salute mentale dei cittadini.

f.to: Sindacato Provinciale Lavoratori della Sanità CISL - UIL - CGIL

(7) Per approfondire gli aspetti specifici dei rapporti con l'Amministrazione Provinciale di Arezzo, e del suo sostegno al nostro lavoro, vedi anche lo articolo (che ha un valore programmatico fondamentale) dell'Assessore alla Sanità Bruno Benigni: « La salute Mentale: dalle strutture segreganti a una organizzazione territoriale di sicurezza sociale », in Fogli di Informazione, N. 02, novembre 72 pag. 1-34.

(8) Vedi: Adolf Guggenbuhl-Craig: « Elementi distruttivi nell'analisi » in « Rivista di Psicologia Analitica » Vol. II. N. 2, 1971 pag. 438-454.

processi psicopatologici sono ormai un patrimonio fondamentale per ogni intervento terapeutico, però il campo elitario della prassi analitica rischia continuamente di sterilirla se essa non saprà confrontarsi praticamente con la totalità della sofferenza psicologica e dell'esclusione rappresentata dall'ospedale psichiatrico. Senza questo confronto nessun lavoro terapeutico può sfuggire al continuo rischio ideologico nel quale troppo spesso cadono anche analisti capaci quando, accecati dalla psicodinamica e dalla limitatezza del loro intervento, esprimono i loro punti di vista su campi più vasti come le istituzioni o la politica.

La sofferenza psicologica individuale rimanda — senza avallare piatti determinismi — a contraddizioni sociali di cui bisogna affrontare non solo l'interiorizzazione simbolica e psicodinamica ma anche la concretizzazione istituzionale nelle sue connessioni politiche con l'esclusione sociale. Consideriamo come esempio la contraddizione uomo-donna che occupa una, parte tanto importante nella sofferenza psicologica. In una terapia individuale potremmo puntare alla liberazione di un nostro paziente dal suo complesso materno, aiutandolo ad autonomizzarsi perché possa esprimersi e realizzarsi senza la paura di essere sempre divorato e senza dover controllare rigidamente ogni rapporto e sentimenti nel tentativo di compensare la paura continua della fusione e della dipendenza. Riferendoci in questo caso all'inconscio collettivo potremmo estendere le nostre considerazioni e dire che l'archetipo femminile represso e offeso dal prevalere delle dominanti patriarcali emerge continuamente affermandosi in modo distruttivo nella patologia dei sintomi che cerchiamo di curare, come la vecchia maga dimenticata nella favola della bella addormentata nel bosco. L'aspetto psicodinamico avrebbe però una sua base reale nei rapporti sociali che non si collegano e sui quali non si incide muovendosi solo ai livelli psicodinamici tradizionali (9). Se il paziente infatti fosse stato ospedalizzato, sulle conseguenze del rapporto disturbato con la madre si sarebbero ag-

(9) Per un nuovo approccio psicoterapeutico che supera i canoni della psicodinamica tradizionale

giunte e continuerebbero a stratificarsi al momento attuale quelle del ricovero in manicomio che bisognerebbe modificare per ottenere un vero miglioramento. Un problema simile del resto, oltre a essere individuale e istituzionale, rimanda alle modalità sociali della contraddizione uomo-donna che andrebbero e vanno chiarite e sulle quali bisogna incidere politicamente se si vuole raggiungere la base strutturale dei problemi e non muoversi solo a livello sovrastrutturale. Nella nostra società capitalistico-patriarcale, infatti, le donne hanno meno potere degli uomini, stipendi più bassi, meno possibilità di accedere ai posti di comando e così via; questa disparità di potere si compensa inconsciamente con le persone più fragili del nucleo familiare come un figlio, è quindi chiaro che non è curando solo il figlio o il nucleo familiare che riusciremo ad accedere al momento sociale della contraddizione: tale momento, può essere modificato solo politicamente. E' solo a livello politico, con tutte le forze interessate, che la nostra azione, che parte specificatamente dal disturbo psicologico individuale, può avere una risonanza politica capace di incidere sulle strutture sociali. Esistono cioè tutta una serie di condizioni oggettive, che creano scompensi psicologici, che vanno smascherate nella loro nocività psichica e modificate se non si vuole cadere nell'ideologia lavorando esclusivamente alla cura dei disturbi anziché alla prevenzione dell'esclusione.

Come tecnici, molto schematicamente, dobbiamo partire dal nostro specifico psichiatrico cogliendo gli aspetti esistenziali psicodinamici e istituzionali della sofferenza psicologica e dell'esclusione cercando di rispondere ai bisogni degli assistiti. Come tecnici-politici dobbiamo cercare di collegare l'interiorizzazione dei conflitti e l'esclusione istituzionale, alle contraddizioni sociali, smascherando le mistificazioni e gli etichettamenti psichiatrici. Come politici, dobbiamo cercare insieme alle forze di classe di lottare contro le condizioni sociali oggettive e i rapporti di produzione capitalistici che portano all'esclusione e alla sofferenza psicologica in tutte

vedi anche: Norman Eirod: «Un orientamento sulla mia pratica psicoterapeutica». in «Fogli di informazione», N. 01, Ottobre 1972, pag. 1-28, e Sergio Piro: « Le tecniche della Liberazione », Feltrinelli, 1969.

le sue manifestazioni. Solo muovendoci secondo queste tre direttive si evitano i rischi del tecnicismo fine a se stesso da una parte, e la fuga dallo specifico tecnico, dall'altra.

In queste prospettive la psicologia del profondo ha avuto e continua a avere un suo contributo fondamentale da dare alla soluzione dei problemi della sofferenza psicologica ma solo se accetterà di verificarsi concretamente e praticamente con tutte le esperienze avanzate in atto, operando tutti i necessari collegamenti politici pratico-teorici, senza chiudersi esclusivamente in spazi privilegiati e senza pretendere l'egemonia culturale totalizzata di verificatrice universale inverificata che la sua prassi elitaria ha reso via via più ideologica e discutibile.

PRASSI ANTISTITUZIONALE, ESPERIENZE FRANCESI E INGLESIS E ANTIPSICHIATRIA.

Prima di concludere queste pagine desidero fare, per completezza, qualche breve cenno a esperienze straniere. Mi soffermerò brevemente sul problema della terapeuticità, basandomi essenzialmente su lavori dell'equipe di Gorizia ai quali rimando per ulteriori approfondimenti.

Confrontando la prassi antistituzionale italiana, come è emersa dall'O. P. di Gorizia, continuata attualmente negli O. P. di Trieste, Arezzo e in altre sedi, la «terapia istituzionale» anglosassone (Jones) e la «psicoterapia istituzionale» francese (Tosquelles, Oury, Daumezon, Koechlin, Gentis, Torrubia) (10) c'è da rilevare che «è prevalente nella impostazione inglese una tendenza alla microsocietarizzazione a carattere dunque di preferenza sociologico... La teorizzazione del significato delle relazioni interpersonali che si attuano nella comunità lascia qui del tutto in ombra le implicazioni psicodinamiche fantasmatiche insite nel rapporto, enfatizzando invece il significato del rapporto come 'contratto sociale' essenzialmente sul piano della concretezza delle realtà quotidiane».

(10) F. Basaglia, A. Pirella, A. Slavich, L. Tesi, D. Casagrande: Problemi metodologici in tema di psichiatria istituzionale: la situazione comunitaria in «Rivista Sperimentale di Freniatria» Vol. XCI. Febbraio 1967.

Nel lavoro degli operatori francesi, invece « gli eventi messi in luce dalla prassi organizzativa vengono interpretati in chiave psicodinamica analitica di gruppo: l'istituzione è terapeutica cioè... non in virtù dei movimenti " reali " che avvengono sul piano della giornata ospedaliera organizzata con iniziative terapeutiche, bensì in virtù del suo essere la situazione in cui si manifestano delle proiezioni fantasmatiche che nella struttura della istituzione si dispiegano e si risolvono e che, come tali, vanno analizzate. Non si tratta quindi in questo caso tanto di socioterapia nella istituzione ospedaliera, quanto piuttosto di psicoterapia che si attua attraverso le tecniche istituzionali ».

Sottolineano però gli autori italiani: «sul piano della prassi queste due realtà istituzionali, la francese e quella inglese, sono pressoché sovrapponibili, in entrambi i casi il progetto di base è fornire a ciascun malato un impiego completo del tempo in ospedale, in cui le diverse attività si succedano come un " tempo pieno " terapeutico, ordinato da un pensiero medico (Tosquelles). Difficilmente si troverebbero differenze significative ad esempio, tra le varie attività di gruppi, le terapie occupazionali, etc». In contrapposizione a queste esperienze, le esperienze italiane non scotomizzano la realtà sociale e le sue contraddizioni limitando la terapeuticità alla analisi dei problemi trasferali e controtrasferali, o a un pragmatismo che trasformi l'ospedale in un piccolo villaggio attraverso scelte che rischiano continuamente di essere ideologiche perché strettamente legate esclusivamente all'autorità latente dei medici (Jones) o all'autorità ermeneutica degli analisti (Torquelles, eco...),

La terapeuticità della prassi antistituzionale deriva dalla verifica continua, e dalla socializzazione orizzontale delle conoscenze, che, analizzando e modificando i livelli fantasmatici, ideologici e sociali, si muove tendenzialmente sulla base di una totalità dialettica iscritta nella solidarietà comune di gestione dei rischi e delle ansie del rovesciamento istituzionale. In questo senso il fatto psicopatologico e la sua ge-

stione istituzionale vengono continuamente collegati al contesto sociale in cui si manifestano perché « L'ideologia, al pari delle proiezioni fantasmatiche, sembra essere... la alternativa dialettica alla realtà, alternativa sulla quale gioca il processo terapeutico comunitario ». Questo processo non può avvenire che attraverso una serie di mediazioni e di limiti oggettivi (data la tragicità delle contraddizioni e della sofferenza da affrontare) la cui incidenza si chiarifica tenendo presente l'affermazione di Marx per cui la necessità di distruggere le illusioni coincide con la necessità di distruggere una situazione che per sopravvivere ha bisogno di illusioni. A questo proposito bisogna sottolineare nuovamente che la psicologia del profondo, tranne alcuni contributi di Wilhelm Reich, ha approfondito essenzialmente gli aspetti sovrastrutturali dei disturbi psicologici senza collegarli alla (oro matrice strutturale. (11) E' questo l'aspetto di separatezza, ideologico, che va superato con un lavoro pratico-teorico lungo e paziente che eviti lo psicologismo tecnicistico e metastorico da un lato, e il piatto determinismo meccanicistico da un altro.

(11) Vedi a questo proposito anche: Norman Elrod: Il lupo con la pelle dell'agnello, in Fogli di Informazione N. 06, pag. 139-162, che è la prima parte di una accurata ricerca dei rapporti tra psicanalisi e ideologia applicata al pensiero di Erik H. Erikson, e alle sue mistificazioni psicodinamiche collegate a una errata valutazione degli aspetti strutturali che hanno portato alla quasi totale eliminazione dei pellerossa d'America.

(12) A. Pirella, D. Casagrande, V. Marzi, S. Quondamatteo, V. Pastore: Crisi istituzionale e contraddizioni sociali, In « Rivista sperimentale di Freniatria ». Voi. XCIV, fascicolo II. 1970.

Tornando quindi al problema della terapeuticità della prassi antistituzionale c'è da notare che nella carriera del pre-degente e del degente (12) «dinamiche di strumentalizzazione, dinamiche terroristi-che e provocatorie, modalità ricattatorie si situano come ' patologiche ' a fianco di dinamiche di ritiro e deliranti. In esse riconosciamo tentativi talvolta adeguati, e spesso non adeguati, di aumentare il proprio livello di potere. Il movimento solidaristico di gruppo rappresenta l'alternativa reale a queste dinamiche. Questo movimento si riconosce come terapeutico proprio perché costituisce l'unica alternativa possibile concreta ai vari tentativi, spesso disperati/di adeguare il proprio livello di potere al livello dell'ansia e delle aspirazioni. La pura prassi di rovesciamento e negazione istituzionale ha cioè permesso non solo di esprimere tutte le potenzialità terapeutiche della situazione di confronto e di verifica comunitaria, ma anche di fare emergere, nel loro si-

gnificato istituzionale e sociale, oltre che psicodinamico, le dinamiche e i tentativi che abbiamo definito. Ciò dimostra, sul piano teorico, come possa avere sbocchi terapeutici una situazione di confronto collettivo, costruita sulle ceneri del vecchio manicomio ».

Il problema della terapeuticità della prassi antistituzionale va comunque approfondito ulteriormente sulla base di una ridefinizione pratico-teorica della sofferenza psicologica in base a parametri che mettano al primo posto i livelli di potere dell'assistito e la sua possibilità di riappropriarsene e di incrementarli nel lavoro comunitario collegato con l'esterno. Questi livelli investono infatti da un lato gli sbocchi reali di sopravvivenza legati alla situazione oggettiva di classe, da un altro la situazione legata ai processi di esclusione sociale e familiare diventati di esclusione psichiatrica al momento del ricovero. Questi livelli investono infine la capacità soggettiva e collettiva di cogliere, di verbalizzare e di modificare le relazioni tra questi aspetti (comprese le componenti culturali, ideologiche e di stigmatizzazione sociale alla base delle modalità di interiorizzazione dei conflitti) e i propri vissuti fantasmatici. La terapeuticità della prassi antistituzionale va quindi analizzata in collegamento con le possibilità di ristoricizzazione totale che essa permette attraverso la stratificazione dei suoi livelli di intervento, promuovendo la riappropriazione individuale e collettiva di un'identità negata dalla continua incidenza dei dislivelli di potere sociali, istituzionali e interpersonali che il lavoro comune contribuisce a modificare a vantaggio di chi ha meno potere.

È necessario a questo punto sottolineare che la prassi antistituzionale viene spesso etichettata come 'antipsichiatria'. È vero che la prassi antistituzionale per certi aspetti si oppone alla psichiatria tradizionale reclamando, una diversa gestione dell'ospedale psichiatrico, demistificando la violenza istituzionale, e criticando l'ideologia psichiatrica che spaccia per intervento medico curativo, ciò che è in-

(13) Vedi: Franco Basaglia, *L'istituzione Negata* Einaudi 1968.

vece essenzialmente repressione e custodia (13). Il termine di ' antipsichiatria ' va però rifiutato per il nostro lavoro perché di fatto noi tutti continuiamo a svolgere una prassi psichiatrica medica, anche se diversa, in risposta ai bisogni degli assistiti.

Va aggiunto che il termine antipsichiatria viene usato spesso in riferimento alle esperienze comunitarie inglesi iniziate da Laing e Cooper, i quali, da parte loro non riconoscono facilmente questa nuova etichetta del loro lavoro. A proposito di queste esperienze anglosassoni, molto schematicamente, mi sembra di poter dire che esse, valorizzando gli aspetti esistenziali irrazionali e irripetibili di ogni manifestazione psicotica, rischiano di idealizzare il malato mentale — che tuttavia rimane pur sempre una vittima — come una specie di profeta inascoltato in possesso della chiave di verità sconosciute. Questo è in un certo senso vero. però, a mio avviso, la prassi antistituzionale italiana, pur accettando le analisi inglesi sul manicomio, la devianza e i nessi acutamente approfonditi tra incomprendibilità psicotica e rapporti familiari, si interessa maggiormente agli aspetti di esclusione sociale insiti in ogni sofferenza psicologica, e li collega ai meccanismi strutturali di un assetto sociopolitico bisognoso di vittime, per la sua riproduzione, mentre rispetto alle componenti psicodinamiche, privilegia la verifica dei rapporti di potere a tutti i livelli. Inoltre, mentre le esperienze alternative inglesi si pongono praticamente su una base microsocietaria, il nostro lavoro investe tendenzialmente tutti i problemi di rilevanza psichiatrica che si presentano nelle provincie i cui ospedali psichiatrici e servizi di igiene mentale ci sono affidati.

Troviamo lo stesso contesto microsocietario anche in altre esperienze italiane e straniere la cui sopravvivenza si basa sull'esistenza di un manicomio a monte che accolga i casi che non possono essere gestiti e sul quale le comunità non hanno nessuna possibilità di incidenza pratica.

Lo stesso si può dire per altre esperienze che si proiettano esclusivamente sul territorio lasciandosi

immutate alle spalle le Inaccettabili condizioni di vita dei ricoverati istituzionalizzati. Ogni esperienza pur avanzata, e ogni proposta tecnicistica elitaria, ricadono, a mio avviso, nella separatezza e nell'ideologia se non affrontano le tragiche condizioni di vita dei lungo degenti e dei pazienti più regrediti e trascurano i livelli più gravi di disumanizzazione e di regressione presenti in tutti i nostri manicomi.

CONCLUSIONI.

Dopo quanto ho esposto, intendo approvare il documento programmatico della nuova associazione Psichiatrica Democratica, che parte dalle modalità di intervento e dalle teorizzazioni iniziali dell'esperienza dell'O. P. di Gorizia e cerca, muovendo dallo specifico psichiatrico, di estendersi al campo più generale dell'assistenza e della prevenzione per un nuovo modo di fare medicina che investa il sociale in tutti i suoi aspetti cercando di rispondere a tutti i bisogni degli assistiti. Ritengo utile riportare per intero come conclusione di queste note il documento programmatico appena pubblicato come sintesi di conoscenze acquisite e indicazione di prospettive per il lungo lavoro che ci sta di fronte.

PSICHIATRIA DEMOCRATICA.

Documento Programmatico

L'accettazione da parte di tutti gli operatori psichiatrici della logica dell'internamento coincide con la accettazione dell'aggressione attuata ai danni degli internati. Agire in un'istituzione psichiatrica o in servizi psichiatrici che mantengono questa logica — fondata sulla netta separazione fra sano e malato e sulla strumentalizzazione del malato implicita in questa separazione— deve portare gli operatori psichiatrici che intendono opporvisi al rifiuto dell'istituzione come organizzazione di custodia e di controllo.

L'internamento manicomiale e l'internamento car-

cerario sono risposta univoca e aspecifica ad esperienze umane che esistono e che hanno origini e dovrebbero avere risposte diverse: la **malattia** e la **delinquenza**. Queste esperienze umane, tuttavia, nel nostro sistema sociale, non possono essere affrontate come tali, perché esse sono annullate in una (gestione repressiva che, forzandole in un'unica modalità di organizzazione istituzionale, ne uniforma il destino sociale. L'univocità della risposta è espressione dell'univocità di un giudizio che definisce sia lo stato di « malattia » che quello di « delinquenza » solo in rapporto all'organizzazione sociale: cioè come trasgressione dei limiti di norma definiti.

In pratica, il sistema sociale, mentre si rifà alle diverse branche della scienza per proporre una differenziazione apparente fra le diverse contraddizioni che deve affrontare, di fatto gestisce in modo univoco e puramente difensivo la problematica della marginalità: l'unica realtà è l'organizzazione in termini repressivi di una contraddizione che non può ma! essere vissuta come tale.

« Terapia » da un lato e « riabilitazione » e « rieducazione sociale » dall'altro sono la giustificazione formale all'internamento, che è **pratica incostituzionale** perché concretamente finalizzata alla distruzione dei cittadini che avrebbero bisogno di terapia e di riabilitazione.

Compito dell'operatore psichiatrico è dunque riportare alla propria specificità un'istituzione e un rapporto che — sotto l'alibi di codificazioni scientifiche diverse — prevedono invece solo la genericità del controllo. Questo compito si attua attraverso la riappropriazione della funzione terapeutica specifica di organismi sanitari che non hanno mai svolto un ruolo terapeutico nei confronti della malattia mentale; e, al tempo stesso, attraverso una « depsiichiatria » di questi servizi, rendendo esplicito il processo repressivo e discriminante che essi attuano e che con la malattia non ha niente a che fare.

Per gli operatori ciò significa:

- 1) L'individuazione e la lotta contro il proprio ruolo di potere nei confronti dell'utente del servizio.
- 2) L'individuazione nella persona di bisogni sociali non soddisfatti, che l'internamento cancella, occultandoli sotto la diagnosi di malattia.
- 3) L'individuazione degli strumenti terapeutici impliciti nel proprio ruolo specifico, una volta liberato dalla strumentalizzazione che il sistema sociale attua attraverso la delega del controllo e del potere.
- 4) L'individuazione e il riconoscimento delle persone e delle forze sociali coinvolte e da coinvolgere in questa lotta.

In questa ottica, il tecnico deve offrire una pratica che serva di verifica a istanze **politiche** non solo sanitarie e tanto meno solo psichiatriche. Il gruppo di operatori psichiatrici che intendono agire in questo senso non si prefigge di costituirsi come gruppo politico, ne potrebbe farlo. Esso presume, infatti, che la politicità del suo agire consista nel proporre un terreno di confronto reciproco per il tecnico e per il politico, attraverso la creazione di situazioni alternative su cui si misuri un reale schieramento di classe, arrivando a chiarificare i termini di una « lotta di classe » che, all'interno della logica istituzionale, risultano spesso vaghi e sfuocati.

Se, ad esempio, gli internati appartengono alla stessa classe cui appartengono infermieri e parte degli operatori, lo schieramento di questi ultimi a favore della lotta per i primi è l'unico presupposto valido ad un allargamento della lotta psichiatrica e del suo significato politico. Limitandosi, infatti, la lotta al movimento di alcuni psichiatri che — pur in mezzo a difficoltà e incomprensioni — continuano a dimostrare praticamente i momenti del processo di strumentalizzazione della malattia a certi livelli sociali ed economici e (a funzione del manicomio dove non approda solo la malattia mentale ma ogni forma di asocialità che ha bisogno di essere controllata, la battaglia si isterilisce e si vanifica, riducendosi ad una proposta simbolica di ciò che

potrebbero essere un rapporto e un'istituzione terapeutici la lotta si riduce, in tal senso, ad una semplice trasformazione tecnica che lascia inalterate le strutture di potere e la dinamica dell'oppressione.

Il gruppo di psichiatria democratica si propone quindi di:

1) Continuare la lotta all'esclusione, analizzandone e denunciandone le matrici negli aspetti strutturali (rapporti sociali di produzione) e sovrastrutturali (norme e valori) della nostra società. Questa lotta può essere condotta solo collegandosi con tutte le forze e i movimenti che, condividendo tale analisi, agiscono concretamente per la trasformazione di questo assetto sociale.

2) Continuare la lotta al « manicomio », come luogo dove l'esclusione trova la sua espressione paradigmatica più evidente e violenta, rappresentando insieme la garanzia di concretezza al riprodursi dei meccanismi di emarginazione sociale. Anche se questa spesso passa per una lotta di retroguardia, gli ospedali psichiatrici esistono, infatti, in tutto il paese e, tranne rari casi in cui operatori psichiatrici o amministrazioni provinciali stanno tentando una opera di trasformazione, per la maggioranza la situazione è immobile e imm modificata.

3) Sottolineare i pericoli del riprodursi dei meccanismi istituzionali escludenti, anche nelle strutture psichiatriche extra-manicomiali di qualunque tipo. Qualsiasi struttura alternativa si configura infatti a immagine e somiglianza dell'organizzazione istituzionale che continua ad esistere in modo dominante alle sue spalle. Ogni artificiosa separazione concorrenziale fra servizi di igiene mentale e ospedale psichiatrico è funzionale alla riproposizione di alibi e razionalizzazioni, ma non certo alla prevenzione della esclusione manicomiale. Ciò non significa formulare riserve nei confronti dei servizi psichiatrici autonomi nel territorio, così come l'unificazione di questi servizi appare solo condizione necessaria ma non sufficiente al fine che ci si prefigge: l'individua-

zione—sia nell'istituzione ospedaliera che nel territorio — dei veri problemi, una volta liberati dalle incrostazioni istituzionali, sociali, culturali e dai condizionamenti che alterano e modificano la natura stessa della domanda.

4) Rendere praticamente esplicito il legame fra la azione in campo specifico psichiatrico e il problema più generale dell'assistenza medica, rivendicando — al di là della divisione del lavoro e delle competenze — un'azione unitaria che dalla lotta specifica per la promozione della salute mentale ci coinvolga nella più ampia battaglia per l'attuazione di una concreta e necessaria riforma sanitaria che si fondi su un nuova logica sociale. E' l'esigenza di questa nuova logica sociale che deve impegnare il gruppo a collegarsi con tutte le forze che perseguono **concretamente** il medesimo scopo (14).

(14) Psichiatria Democratica. dopo essersi presentata ufficialmente come associazione durante una conferenza stampa tenuta a Milano in ottobre, sta preparando un convegno il cui tema sarà: « La pratica della follia »).

La psicologia analitica fra ideologia e prassi

Roberto Altamura. Roma

« Se non creiamo un'immagine del mondo, nel suo complesso, non vediamo neppure noi stessi... ».

C. G. JUNG

(Psicologia analitica e Weltanschauung)

Il tentativo di connettere organicamente le nostre attuali conoscenze della personalità degli uomini con la critica del contesto sociale di cui essi fanno parte, appare oggi tendenzialmente destinato al fallimento. Questo insuccesso colpisce con brutale frattura l'aspirazione tutta umana a riunire, in un'immagine di realizzabile totalità, le parti scisse di ogni sapere e di ogni agire.

In questo articolo sono prese in considerazione, da un lato, la formulazione critica della società oggi prevalente (sia teoricamente che nella prassi politica) cioè il materialismo storico, dall'altro le teorie psicologiche della personalità fondate sull'indagine della fenomenologia dell'inconscio.

Critica dell'economia politica e analisi della psiche si fronteggiano e si respingono, talora tentano una compenetrazione che, quanto più appare prossima,

tanto più sembra sfuggire in uno spazio di parallelismi analogici, senza mai convergere.

E' possibile cercare di puntualizzare alcune direzioni di questa problematica, che incide vivamente sulla possibilità di costruire una prassi rinnovata, dove gli uomini vengano considerati nella loro concretezza, come soggetti.

PSICOLOGIA DINAMICA E IDEOLOGIE DI DESTRA.

Non è nuovo nella storia del pensiero europeo il tentativo di esorcizzare le conseguenze derivanti dall'esistenza di classi sociali e dalla complessa contrapposizione dei loro interessi, strumentalizzando a tal fine la psicologia del profondo.

Simone De Beauvoir, in un suo saggio (1), presenta un importante catalogo a orientamento critico degli autori e dalle categorie di pensiero delle moderne ideologie di destra. Citando un articolo di Pierre Naville, la De Beauvoir sottolinea che...

« per (l'ideologia di destra la realtà materiale degli uomini e la loro situazione sociale non contano: sole importano le loro reazioni soggettive... la necessità economica non è che astrazione: l'economia dipende, in ultima analisi, dalla psicologia. Le classi, in generale, ed il proletariato in particolare, si definiscono in base a stati d'animo».

A Nietzsche la De Beauvoir attribuisce, (ci sembra con un certo semplicismo interpretativo) l'onere di avere proposto per primo un'interpretazione della storia e della società basata su questa affermazione:

« Il debole è permeato dal desiderio di vendetta, dal risentimento; il forte ha il pathos aggressivo ».

Questo concetto di risentimento viene ripreso da Scheler, con la tesi che

«il socialismo esprime necessariamente un risentimento contro Dio e contro tutto ciò che di divino c'è nell'uomo ».

Scheler si appropria della formula di Rathenau, secondo cui

« idea di giustizia poggia sull'invidia »,

(1) S. De Beauvoir,
Dobbiamo bruciare
Sade?, IOTA Libri, Roma
1973.

e aggiunge che, consapevole della propria volgarità, il « proletariato morale » auspica

« l'involverimento di coloro che gli sono superiori. In particolare, la contestazione del diritto di proprietà poggia sull'invidia delle classi che non ricavano la propria ricchezza dal lavoro»

Molto più recentemente lo psicanalista R. Money-Kyrle, che pure esprime nella sua opera (2) alcuni validi concetti epistemologici per la corretta conoscenza di ogni oggetto, non sarà meno rozzo, in una sua cornice di frasi da caccia alle streghe, nell'utilizzare uno dei concetti chiave della teoria kleiniana della personalità, quello di invidia, per liquidare il marxismo.

Il materialismo storico non sarebbe altro che una semplice produzione della mente di Carlo Marx. vittima, secondo Money-Kyrle,

«dell'invidia verso i genitori, raffigurati come persone che avidamente trattenevano per sé la loro inesauribile abbondanza di beni. e quindi dipinti come del tutto cattivi. Se è così, questa raffigurazione invidiosa dei genitori cattivi fu il prototipo, nel suo mondo interiore, della sua successiva raffigurazione del capitalista, nei quali egli negò l'esistenza di qualsiasi elemento positivo (salvo, forse, il loro ruolo di distruttori del feudalesimo)... ».

La critica psicologistica al marxismo ha forse trovato nel belga Henri de Man il suo più noto esponente con l'opera «Au —de là du Marxisme » (1928). Con quest'opera è un concetto fondamentale detta teoria di Adler, il complesso di inferiorità, a fare ingresso sul precario palcoscenico del teatrino Ideologico. Scrive de Man:

« La volontà di lotta delle classi è suscitata da un impulso profondo. la autovalutazione; In virtù di « reazioni compensatrici », l'operaio si difende da un senso di carenza. L'atteggiamento rivoluzionario è una di tali reazioni...».

E* interessante, a proposito di « Au —de là du Marxisme», leggere uno dei brevi saggi contemporanei (1928) del peruviano José Carlos Mariátegui (3). uno dei più lucidi esponenti del pensiero politico latino-americano (futuro fondatore del partito socialista pe-

(2) R. Money – Kyrle, All'origine della nostra immagine del mondo, Armando Editore, Roma 1971.

(3) José C., Mariátegui, Difesa del Marxismo, Galileo Ed., Padova 1971.

ruviano). che, nel suo forzato esilio in Europa, venne profondamente influenzato dal pensiero filosofico e politico italiano (conobbe personalmente Croce, Gramsci, Gobetti). Scrive Mariategui:

« C'è sempre stata, negli intellettuali del tipo di Henri de Man, una tendenza particolare ad applicare, all'analisi della politica e dell'economia, i principi della scienza più in voga. Fino a poco tempo fa la biologia imponeva la sua terminologia a studi sociologici e storici con un rigore pedante ed enfatico... E' superfluo ricordare che questo adattamento di una tecnica scientifica a temi che sfuggono al suo oggetto, costituisce un segno di diletterismo intellettuale. Ogni scienza ha un suo metodo particolare e le scienze sociali sono tra quelle che a maggior diritto rivendicano questa autonomia. Henri de Man rappresenta, nella critica socialista, la moda della psicologia e della psicanalisi, il principale motivo per cui il marxismo gli sembra una concezione arretrata ed ottocentesca risiede, senza dubbio, nel suo «disgusto» di sentirlo anteriore ed estraneo alle scoperte di Freud, Jung, Adler, Ferenczy ecc. In questa tendenza si riflette anche la sua esperienza individuale: il processo della sua reazione antimarxista è, prima di tutto, un processo psicologico. Sarebbe facile spiegare tutta la genesi di «Au -de là du Marxismo » in chiave psicanalitica.

Per far questo ... è sufficiente seguire, passo passo, la sua stessa analisi, nella quale si incontrano, invariabilmente in conflitto, la sua delusione detta prassi riformista e i) suo recalcitrante ed aprioristico rifiuto ad accettare la concezione rivoluzionaria ...

Nel subcosciente di « Au - de là du Marxismo » esiste un complesso: non si spiegherebbe altrimenti la linea drammaticamente contraddittoria, contorta, arbitraria del suo pensiero ».

In queste frasi Mariategui chiarisce un principio metodologico che ancora oggi mantiene in pieno la sua validità e cioè necessità di un tendenziale rispetto per lo statuto costitutivo di ogni sapere. Al tempo stesso l'autore opera una corretta applicazione del metodo critico proprio della psicologia dell'inconscio, prendendo in considerazione lo stile di pensiero dell'opera dei de Man, con un'analisi di stile da cui è possibile trarre orientamenti analogici sul contenuto latente dell'operazione culturale in questione.

Il tema comune a quasi tutte le critiche mosse al marxismo e improntate alla psicologia dell'inconscio. o il tentativo di interpretare il materialismo dialettico

come una rinnovata forma di religione. Per R. Aron il marxismo o una eresia cristiana, derivante

« dalla congiunzione di un tema cristiano con un tema prometeico, cementati da un tema razionalista ».

Toynbee (in «A Study of History »), vede nel marxismo il travestimento della Apocalisse ebraica. In «Sociologie du Communisme» Monnerot interpreta il socialismo come l'Isiam del XX° secolo. Per questo autore il socialismo

« si presenta insieme come religione secolare e come stato uni-versate ». un messianesimo deità specie umana ».

Scrive Simone De Beauvoir nel 1954:

« sono evidenti i vantaggi di simili interpretazioni... ». Il marxismo si riduce ad un fenomeno psicosociologico privo di significato intrinseco. In fin dei conti tutti i guai degli uomini sono immaginari! perciò rimedi ideali basteranno loro. E' inutile cambiare il mondo: basta modificare l'opinione che taluni se ne fanno... Nietzsche proponeva di dare ai diseredati un'illusione di «dignità», de Man suggerisce di ridurre i complessi di inferiorità, di cui gli operai soffrono, concedendo loro certi vantaggi sociali; la destra illuminata riconosce volentieri che occorre integrare « moralmente » Il proletariato alla società. In-somma ci si proporrà di trasformare la mentalità degli oppressi e non la situazione che li opprime. Così procede in America il «Big Business». Esso si vale delle « Public Relations » per propagandare fra gli sfruttati slogans vantaggiosi per gli sfruttatori, ed ha messo a punto la tecnica dello «Human Engineering», per mascherare la realtà materiale della condizione operaia con mistificazioni morali ed affettive. Attraverso un'educazione appropriata ci si sforza di convincere il proletario che non è un proletario, ma un cittadino americano. Se egli rifiuta di lasciarsi abbindolare, lo si considera come un anormale, e, per curarlo si è inventata una « terapeutica » di « disinibizione ».

Se dunque intendiamo per ideologia l'insieme delle concezioni filosofiche, psicologiche, morali ecc., che acquistano egemonia in un determinato contesto sociale, in quanto funzionali agli interessi politici ed economici delle classi sociali in esso dominanti (pur non essendo mai, ovviamente, questa l'unica motivazione di tale egemonia), la conseguenza che deriviamo direttamente o l'impossibilità che un ra-

mo delle scienze, in modo particolare delle scienze umane, sia ideologicamente neutrale. La psicologia dell'inconscio non è quindi neutrale per sua intrinseca natura, ma può più o meno consapevolmente essere strumentalizzata al servizio del potere dominante, come abbiamo cercato di mettere in evidenza fin qui.

La strumentalizzazione ideologica della psicologia dell'inconscio non si manifesta solo nella critica del materialismo storico, deformata dalla falsa coscienza, anche se tale contesto è il luogo per la più puntuale delle verifiche in tal senso. È la stessa vita di ogni giorno, in questa società in cui la dominazione tecnocratica ha raggiunto forse il vertice della sua organizzazione integrativa, che evidenzia le manipolazioni psicocratiche a cui il regime degli esperti (T. Roszak) e dei persuasori occulti (V. Packard) sottopongono la personalità umana al suo livello più indifeso.

Un esempio impressionante può essere tratto dalle confidenze che un esperto di psicologia della pubblicità fece a Betty Friedan e che furono dall'autrice riportate in «La Mistica della femminilità»:

«adeguatamente manipolate le casalinghe americane possono trovare la loro identità, i loro fini, la creatività, l'autorealizzazione e perfino la soddisfazione sessuale, di cui mancano, comprando oggetti... in un'economia basata sulla libera iniziativa, dobbiamo sviluppare il bisogno di nuovi prodotti... e per far ciò dobbiamo spingere le donne a desiderarli... noi le manipoliamo: vendiamo loro ciò che dovrebbero desiderare, sollecitiamo l'inconscio ».

La psicologia dell'inconscio se, per una paradossale inconsapevolezza, non vuole correre il rischio, di trasformarsi « nell'ideologia per eccellenza dei nostri giorni », come tende a dimostrare R. Castel (4), deve affrontare le implicazioni in cui inevitabilmente la coinvolge la realtà del potere senza trincerarsi dietro una pretesa « neutralità », ormai insostenibile pervenire ad una completa consapevolezza critica dell'insieme delle operazioni che la concernono all'interno del contesto politico ed economico in cui essa opera.

(4) R. Castel, *Le psychanalyses*, Maspero, Paris 1973.

LA POSIZIONE DI FREUD

Che posizione assunse il fondatore della psicologia dell'inconscio rispetto al materialismo storico? È noto che il pensiero di Freud, come quello di Hegel in campo filosofico, è stato sottoposto ad interpretazioni di « destra », come pensiero conservatore, o di « sinistra », come pensiero rivoluzionario.

Fra le interpretazioni di « sinistra ». la più recente è stata quella di H. Marcuse in « Eros e civiltà » (5), dove il filosofo tedesco-americano, enfatizzando ed ipostatizzando la metapsicologia del Freud maturo, con faticosa elaborazione, ha estrapolato, da una delle più « infelici » concezioni della natura umana, la visione di una possibile, panica liberazione rivoluzionaria dell'istintività repressa dalla civiltà.

Di ben diverso tono risulta però la pagina di Freud, senza le sottolineature del suo geniale interprete. In « Perché la guerra? » (1932), (6). rispondendo ad Albert Einstein, Freud scriveva;

« Fa parte dell'innata ed ineliminabile disuguaglianza tra gli uomini la loro distinzione in capi e seguaci. Questi ultimi sono la stragrande maggioranza, hanno bisogno di una autorità che prenda decisioni per loro, cui per lo più si sottomettono incondizionatamente. Richiamandosi a questa realtà, si dovrebbero dedicare maggiori cure, più di quanto si sia fatto finora, all'educazione di una categoria superiore di persone indipendenti di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali spetterebbe la guida delle masse prive di autonomia. La condizione ideale sarebbe naturalmente una comunità che avesse assoggettata la vita pulsionale alla dittatura della ragione ».

A proposito di queste frasi, Paul Roazen fa notare che:

« nei pensiero di Freud vi è, a dire il vero, una traccia che può indurre a vedere in lui un atteggiamento di sospetto nei confronti delle masse ... in un certo senso il residuo di tutto l'illuminismo razionalista che sta dietro alla concezione dello stesso trattamento psicoanalitico. Nella « Psicologia delle masse e analisi dell'io », Freud conserva lo stesso modello liberale classico della società di cui si era servito in « Totem e Tabù ». Nella concezione classica liberale troviamo lo stato individuo, senza nessun gruppo in mezzo... l'impegno intellettuale di Freud era volto [in realtà] alla relazione tra padre e figlio. Questo, unito

(5) H. Marcuse, Eros e Civiltà, Einaudi, Torino 1964.

(6) S. Freud, « Perché la guerra? » in Il disagio della civiltà, Boringhieri, Torino 1971.

(7) P. Roazen Freud: Società e politica, Boringhieri, Torino 1973.

al fatto che egli aveva un'immagine liberale della società, gli impediva di vedere le funzioni di una vasta cerchia di istituzioni sociali, che fanno da cuscinetto nelle relazioni fra l'individuo e il capo. In altre parole egli non vedeva le possibili varietà di vita di gruppo».

D'altra parte Freud, come esponente di una classe borghese liberale e illuminista, capace ancora di identificarsi in una Weltanschauung antioscurantista ricca di umori demistificanti delle sovrastrutture paleo-capitaliste, è capace di considerare con una discreta oggettività l'incidenza del marxismo sulla cultura della sua epoca. Egli scrive, nell'ultima delle lezioni della « Nuova Serie » (1932), (8):

« La forza del marxismo non sta evidentemente nella sua concezione della storia, e nella predizione dell'avvenire basata su questa, ma nella acuta dimostrazione dell'influenza coercitiva che le condizioni economiche degli uomini esercitano sui loro atteggiamenti intellettuali, etici ed artistici. Con ciò venne scoperta una serie di rapporti e di dipendenze che fino ad allora erano stati completamente misconosciuti ».

Inoltre, con notevole anticipo sulle successive interpretazioni, Freud mette a frutto la sua conoscenza della psicologia delle masse e del fanatismo religioso per applicarla giustamente a quella profonda distorsione del socialismo rappresentata da

« quel bolscevismo russo, che oggi ha acquisito ... una paurosa somiglianza con ciò che combatte/Partito in origine dalla scienza, il bolscevismo russo ha prodotto anch'esso, nella sua realizzazione, basata sulla scienza e sulla tecnica, un'inibizione di pensiero altrettanto inesorabile qual'era a suo tempo quella della religione. Un esame critico della teoria marxista o proibito, i dubbi sulla sua esattezza vengono puniti come una volta le eresie da parte della Chiesa Cattolica ».

IL MARXISMO FRA « ANTIUMANESIMO TEORICO » E SOGGETTIVITÀ'

Si è cercato sin qui di mettere in luce alcune delle principali proposizioni, spesso chiaramente ideologiche, formulate dagli esponenti di un pensiero « di destra » rivolto alla psicologia dell'inconscio in rapporto alla problematica, teorica e pratica, posta dal-

(8) S. Freud, Introduzione allo studio della Psicanalisi, Astrolabio, Roma, 1965.

l'esistenza del movimento operaio e del marxismo, sua prevalente espressione culturale-politica.

A questo punto è forse necessario tentare una formulazione estremamente sintetica delle interpretazioni contraddittorie cui, filosoficamente e politicamente è stata sottoposta l'opera marxiana nel corso della storia dell'ultimo secolo. Questo permetterà di individuare, all'interno del materialismo storico stesso, uno spazio rimasto ancora libero per una teoria della personalità ad esso non eterologa, ma in grado di descrivere la realtà fenomenica dell'individuo concreto. In questo spazio una « psicologia analitica » (come « fenomenologia della soggettività concreta », liberata da deformazioni ideologiche) potrebbe trovare la sua collocazione per un dialogo ancora tutto da iniziare. Non si vuole proporre. In ogni caso, (come nel **reversionismo neo-freudiano**) una **complementarità** ingiustificata come **giustapposizione** di due teorie.

Si propone l'ipotesi del confronto teorico, reciprocamente fecondo, di due concezioni del mondo avvicinate per una tendenziale omologia delle loro strutture intrinseche epistemologicamente compatibili. Da questo confronto potrebbe emergere un rinnovamento teorico, come fondamento per una prassi di « liberazione collettiva » dove la dimensione « simbolico-produttiva » trovi spazio per non decadere costantemente nella « inerzia » sartriana di una mera « sintomatica » dell'agire politico. Di frequente infatti tale « agire politico » appare reificato se non reificante nella sua costante tendenza ad amputare o rimuovere l'irriducibile « poiesis » degli uomini che, nella presa di coscienza personale e collettiva e nella conseguente prassi, si « Individuano » concretamente.

Il pensiero marxiano, a partire dalla sua originaria formulazione, è stato prevalentemente interpretato secondo due modalità storicamente ricorrenti. La prima (improntata all'egemonia della « struttura » economica) è quella « economicistica », « riduzionistica », antisoggettiva, che (ovviamente nella sua declinazione storica) ha improntato il socialismo della

fine dell'800, la Seconda Internazionale e che, per molti versi, è presente anche, in forma degenerata, nel famigerato **Diamat** (materialismo dialettico) dei regimi stalinisti, reificandone la prassi nel **materialismo volgare** delle deterministiche ed antiumane liturgie del **socialismo burocratico**. La più recente incarnazione di questa tendenza antisoggettiva è rappresentata in Francia dal pensiero di Louis Althusser(9).

Procedendo ad una rilettura di Marx in chiave strutturalistica, il filosofo comunista approda ad una posizione definita da L. Sève **antiumanesimo teorico** e così descritta da Maurice Cavenig (10):

« Sotto il bisturi dell'antiumanesimo teorico sembra che il marxismo si riduca ad una teoria delle strutture sociali impersonali che vi sopravverrebbero indipendentemente dagli uomini: rapporti di produzione, ideologie eco., sarebbero gli automi di questo teatro astratto, dove gli individui non sarebbero né coinvolti né partecipanti ».

Aggiunge a questo proposito Rossana Rossanda (11):

«Althusser **restauro** il marxismo attraverso una riduzione della storia al meccanismo della lotta di classe in sé, a prescindere da un soggetto agente..*».

L'altra modalità, nella storia del marxismo, è quella che tende al recupero delle istanze volontarie e soggettive, sia del singolo che del gruppo organizzato. J. P. Sartre, connettendo marxismo, esistenzialismo e psicoanalisi, è oggi uno degli interpreti più conseguenti e rigorosi di questa linea. A proposito della « Critica della Ragione dialettica» (12) Enzo Paci scrive (13):

(Sartre) si propone di ritrovare l'uomo nell'interno del marxismo che è in crisi, e la crisi del marxismo o la crisi della nostra civiltà. E' ovvio insistere sulla scienza feticizzata di cui parla Sartre. Il punto centrale è un nuovo modo di vivere «oltre ». è una praxis intenzionale. Ritorna la negazione come praxis che nega e trasforma, che intenziona. L'uomo si pone, nella storia, oltre il dato in cui si trova, nella trascendenza... il problema è un marxismo che non ripeta le situazioni che combatte: cioè o possibile superare un capitalismo di Stato senza cadere nella «ripetizione »? La non caduta nella ripetizione è la praxis che deve riorganizzare l'uomo e il mondo... Tutta la

(9) L. Althusser, Per Marx, Editori Riuniti, Roma 1972.

(10) M. Cavenig. « il marxismo e la personalità umana» in, Psicologia e Marxismo, Ed. Riuniti, Roma 1973.

(11) R. Rossanda, «Sartre e la pratica politica» in Aut - Aut. La Nuova Italia, Firenze 1973.

(12) J. P. Sartre, Critica della ragione dialettica, Il Saggiatore, Milano 1963.

(13) E. Paci, «La negazione in Sartre». Aut-Aut. La Nuova Italia, Firenze, 1973.

direzione Insuperabile verso l'avvenire è Irreversibile, ma il capitalismo, vuole restare, per così dire, immortale... e vuol far pesare tutto il peso dell'irreversibilità sul proletariato», il capitalismo si Impone come padrone dell'avvenire imponendo agli altri la, negatività. Perciò Il problema della negatività diventa principalmente lotta di classe... Il marxismo vivente è ritornò all'esperienza, ... il trascendersi rivoluzionario in lotta che si stacca dalla ripetizione e dalla «serializzazione». fa storia totalizzante, che si fa, è la teleologia della concretezza di quelle che Husserl chiamava «piena». La storia teleologica vuole essere una pienezza umana ed «un'enciclopedia»... ed Il marxismo carente di totalizzazioni ha invitato Sartre alla «critica».

(14) A. Esterson, Foglie di primavera. Einaudi. Torino 1973.

Non si potrebbe sottolineare meglio che con le parole di Paci l'essenza dell'opera critica di Sartre. È noto che a questo pensiero si connettono metodologicamente gli psichiatri-psicoterapeuti, (Laing, Cooper e, segnatamente, Esterson) della cosiddette anti-psichiatria inglese (14). D'altra parte ci sembra che la traiettoria del discorso di Paci potrebbe suscitare in ogni studioso non dogmatico del pensiero di Jung profonde risonanze analogiche, del resto comprensibili tenendo conto dei legami inequivocabili, che intrattengono fra loro psicologia analitica e pensiero fenomenologico. (L.Rauhala).

(15) U. Cerroni, Teoria politica e socialismo, Ed. Riuniti. Roma 1973,

Un altro studioso marxista, Gramsci, la cui opera rappresenta uno dei patrimoni culturali più importanti dell'Italia moderna, è riuscito ad introdurre nel suo pensiero, senza togliere niente al rigore delle analisi delle « strutture » economico-politiche, l'irriducibile dimensione della soggettività, con la sua realtà di ragione e di passione.

Potremo qui appena accennare all'importanza di quel «processo di recupero delle forme di coesione **passionale** nelle aggregazioni storiche » che Umberto Cerroni evidenzia, in modo penetrante, nell'opera gramsciana (15). È questo un processo in cui:

« l'elemento intellettuale viene a coniugarsi e a ricambiarsi con l'elemento sentimentale popolare per sollevarlo a livello della partecipazione critica ». ».

Non è cosa nuova considerare tutta l'opera di Gramsci, dai « Quaderni » alle « Lettere », sottesa da un

Profondo sapere psicologico. E' noto che alcune << Lettere dal carcere >> (16) (una del 1929. l'altra del 1931)» rivolte alla moglie Giulia, Gramsci si mostra buon conoscitore ed acuto critico della psicoanalisi, capace di applicarne con intuizione alcuni concetti (come « il complesso di inferiorità») per spiegare, in un caso un aspetto del carattere della moglie e in un altro per dare consigli pedagogici sull'educazione dei figli. Così in altre pagine, come «Alcuni aspetti della questione sessuale » (17), Gramsci parla con termini, che ci appaiono oggi di eccezionale attualità, della necessità per la donna di raggiungere

(16) A. Gramsci, Lettere dal carcere. Einaudi, Torino 1947.

(17) A. Gramsci. «Alcuni aspetti della questione sessuale» in, La formazione dell'uomo. Ed. Riuniti, Roma 1972.

«non solo una reale indipendenza di fronte all'uomo, ma anche un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali »

e sottolinea l'impossibilità che nel « fordismo » possa

«svilupparsi il nuovo tipo di uomo domandato dalla razionalizzazione della produzione e del lavoro, finché l'istinto sessuale non sia stato conformemente regolato, non sia stato anch'esso razionalizzato ».

Si avverte qui un modo altamente maturo di concepire la natura delle interdipendenze tra lavoro alienato e istinti nell'ambito dei rapporti di produzione del capitalismo. Una maturità che distacca radicalmente queste pagine gramsciane dal semplicismo liquidatorio del contemporaneo psico-sociologismo alla de Man, e le iscrive in una traiettoria che si incontra con la tematica attualissima a proposito dei nodi che intrattengono fra loro economia libidica ed economia politica.

MATERIALISMO DIALETTICO E PSICOLOGIA ANALITICA

Purtroppo non è possibile trovare nelle opere di Jung una critica del materialismo storico adeguata all'importanza del marxismo nella cultura e nella società della nostra epoca. D'altra parte Jung Insiste molto spesso sulla minaccia rappresentata per la società umana dai cosiddetti «-ismi », in quanto essi non sono per lui altro che « pericolose identificazioni della coscienza soggettiva con quella collettiva».

Questa convinzione è intrinsecamente connessa ad un momento essenziale del «processo di individuazione» (cardine della psicologia analitica), cioè alla « differenziazione » dell'io da ogni identificazione con gli « stereotipi » e con le « immagini », rispettivamente del conscio e dell'inconscio collettivo. Ma ad una attenta considerazione critica e comparativa il «processo di individuazione», questo progetto antropologico junghiano, non è disarmonico all'immagine della realizzazione possibile di una società di uomini disalienati e onnilaterali, tema di fondo di tutta l'opera marxiana. Inoltre la critica dei pericolosi «-ismi » denunciati da Jung, nella prospettiva marxiana, può essere formulata come critica di ogni concezione ideologica degenerata rispetto ad una prassi

«di reale appropriazione dell'umana essenza, da parte dell'uomo e per l'uomo... ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza; dello sviluppo storico, dell'uomo pur sé quale uomo sociale, cioè uomo umano... Verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo... del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, tra individuo e genere » (Mane) (18).

(18) K. Mark, « Manoscritti economico-filosofici del 1844 » in, Opere filosofiche giovanili, Editori Riuniti. Roma 1971.

E* dunque nella struttura stessa della teoria della personalità costruita da Jung a partire dalla osservazione empirica della fenomenologia normale e patologica delle psiche individuale e collettiva, che si possono individuare gli elementi più significativi per un possibile confronto fra psicologia analitica e filosofia della prassi.

(19) C. G. Jung. Tipi psicologici, Bornighieri, Torino 1969.

In «Tipi psicologici» (19), nel capitolo dedicato alle « Lettere sull'educazione estetica dell'uomo » di F. Schiller, Jung, in alcune pagine tra le più importanti della sua opera, concettualizza più esplicitamente che altrove i termini del rapporto tra individuo e collettività. Jung fa propria la concezione schilleriana dell'unilateralità (Einseitigkeit) che ha colpito lo individuo nella società moderna a causa della divisione del lavoro.

Unilateralità che, manifestandosi nella differenziazione delle funzioni con le conseguenti preferenze ac-

cordate alla funzione superiore, se conduce da un lato a favorirà la specie perché ne potenzia le capacità collettive, dall'altro

« nuoce all'individuo; è ciò al punto che le grandi organizzazioni della nostra civiltà odierna tendono all'annullamento completo dell'individuo, perché si fondano unicamente sull'utilizzazione meccanica delle singole funzioni privilegiate dell'uomo. Non sono gli uomini che contano, ma la loro sola funzione superiore. Ma (l'unilateralità) può e deve condurre ad una reazione, dato che le funzioni inferiori sopresse non possono venire escluse all'infinito dalla compartecipazione alla vita e allo sviluppo. Verrà dunque il momento in cui la scissione... dovrà essere eliminata onde garantire una possibilità di vita a quella parte di noi che non si è sviluppata... **ma fino a che il fine della civiltà non verrà a coincidere con l'ideale di perfezionamento della natura umana**, queste funzioni continueranno ad essere svalutate e quindi a soggiacere ad una rimozione relativa».

E' dunque il processo di individuazione stesso, come trascendente superamento dialettico nella personalità umana delle scisse polarità unilateralizzanti, che, nel suo proporsi come teoria antropologica e come pratica terapeutica, induce alla rivendicazione di una società che non contrasti con la possibilità che tutti gli individui in essa tendano a svilupparsi non unilateralmente. È solo quindi con l'abolizione del lavoro alienato, derivato prevalentemente dalla divisione in classi della società, che gli uomini potranno reintegrare su un piano di incidenza societaria, le divisioni della loro personalità espropriata e iniziare a costruire le premesse di un processo di individuazione che, superando i limiti della sua attuale esplicazione elitaria, realisticamente innegabile, tenda a coinvolgere l'intero consorzio umano.

Sempre a livello di un possibile confronto tra filosofia della prassi e psicologia analitica, un altro aspetto da mettersi in luce è quello della struttura dialettica intrinseca alla teoria della personalità proposta da Jung. Che un apporto per lo meno tendenzialmente dialettico della psicologia del profondo sia stato **generalmente sottovalutato dai marxisti** ci viene detto perfino da Lucien Sève (20), che ha tentato di costruire una teoria della personalità sull'ipotesi, interessante, ma assai discutibile, della compiuta auto-

(20) L. Sève, *Marxismo e teoria della personalità*, Einaudi. Torino 1973.

sufficienza del pensiero marxiano a tal line. D'altra partescrive Mario Trevi che

«la novità metodologica che Jung introduce nella ricerca psicologica è l'uso (talvolta esplicito, ma molto spesso implicito nei suo testo) del principio di correlazione. Per Jung nessun aspetto della realtà umana è pensabile se non prendendo in immediata considerazione l'aspetto che si oppone correlativamente, nessun elemento dell'esistere è pensabile se non implicando immediatamente nella considerazione pensante l'elemento opposto e correlato... a ben vedere è proprio l'assunzione del principio di correlazione che pone radicalmente la meditazione di Jung al di fuori della psicologia naturalistica, il pensare per opposti non consente all'interprete di reificare l'uomo. Nel momento in cui l'uomo è colto nella dualità paradossale degli opposti, si sottrae al destino della «cosa», allo statuto dell'oggetto naturale che la mente umana coglie prevalentemente, anche se non esclusivamente, attraverso la morsa congelante del principio di identità » (21).

(21) M. Trevi. «Struttura e processo nella concezione junghiana dell'inconscio » in. Rivista di Psicologia Analitica, Marsilio Editori. Padova 1973.

Il pensiero e la pratica terapeutica della psicologia analitica di Jung, collocando Fio fra Inconscio personale-collettivo e canone culturale storicamente predominante (conscio collettivo), fra natura e cultura, fra archetipi e storia, si incentrano sul precipuo concetto del simbolo come mediatore, specificamente umanoidi una «connessione», dell'Io medesimo» fra queste polarità. Istinti e cultura si connettono in sintesi individualmente e collettivamente irripetibili.

«formando un modello psicologico in cui, potenzialmente, viene ad essere negata (contrariamente a quanto accade nel modello di Freud) la necessità di una forza repressiva esterna e si sfata il mito della inevitabilità di una struttura della società che realizzi la repressione degli istinti per creare la civiltà (Silvia Montefoschi) (22)».

(22) S. Montefoschi. «Al di là del principio d'autorità» in Psicoterapia e scienze umane, Milano 1969.

Forse il pensiero critico-dialettico ha dato spesso un'interpretazione parziale del pensiero di Jung, erroneamente considerato una mera psicologia degli archetipi, intendendo con archetipi non le vive forme strutturanti dell'inconscio. ma, con completo fraintendimento. solamente le storiche immagini ereditate. In forza di una tale riduzione, che ignora la dialettica intrinseca al modello junghiano, privandolo delle essenziali articolazioni rappresentate in esso dal canone culturale storicamente predominante (il conscio

collettivo) e dall'lo concepito in trascendente divenire trasformativo tramite alterni processi regressivi -progressivi (la concezione teleologica della regressione proposta da Jung). è forse comprensibile la strana collocazione della psicologia analitica come pensiero di destra, accennata da Marcuse in « Eros e civiltà », E' effettivamente vero che una Natura ipostatizzata in contrapposizione adialettica con la storia e con la praxis, « è uno dei grandi idoli della destra» (S. De Beauvoir), anzi la bacchetta magica per avere l'autorizzazione a pietrificare e a destoricare ogni movimento, nella storia e della storia, nel nome di una tragica, privilegiata metafisica della conservazione.

Ma la psicologia analitica è estranea ad ogni concezione metafisica, anche alla metafisica della Natura. Jung precisa più volte nei suoi libri di lasciare ai metafisici affermazioni sulla realtà ontologica e di occuparsi solo di verità psicologiche empiricamente dimostrabili.

Un altro grossolano errore, nei confronti della psicologia analitica, è anche quello di fraintendere gli oggetti. i materiali della ricerca junghiana (miti. religioni, superstizioni, alchimia...) come soluzioni o proposte oscurantiste rivolte alla cultura moderna e agli uomini dei nostri giorni.

D'altra parte è anche vero che. come ogni altro soggetto culturale in questa società, anche la psicologia analitica può venire meno ad uno dei suoi impegni specifici, quello «di fornire i materiali di costruzione e gli strumenti con cui ciascuno può costruire, abbattere o anche migliorare la propria visione del mondo ».

(Jung) (23) e subire gli effetti, nella teoria e nella pratica, degli Ingranaggi, troppo spesso ignorati, della falsa coscienza imperante. Neppure è possibile ignorare che sono ancora tutti da sviluppare alcuni aspetti chiave della ricerca psicologico-analitica, ad esempio i parallelismi e le intersezioni fra le strutture dell'inconscio collettivo e le loro storiche incarnazioni, ed economia politica, operante come filtro

(23) C. G. « Psicologia Analitica e Weltanschauung » in, Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna, Einaudi, Torino 1964.

(24) E. Bernhard,
Mitobiografia,
Milano, 1969.

selettivo dei bisogni e del desiderio. Certo è che il discorso antropologico della psicologia analitica, l'Utopia positiva del Selbst come potenzialità di totalizzazione per ogni essere umano, con la conseguente immagine di una possibile presa di coscienza collettiva (E. Bernhard) (24) per una necessaria praxis liberatoria della società, rende possibile, anzi richiede l'avvio di un dialogo proficuo col pensiero e la prassi del materialismo storico.

Danaro e jeans, potere e fiori

Vernando Pivano. Milano

Il fatto che se ne sia molto parlato non fa una grande differenza: forse è cominciato proprio da quella bomba atomica buttata su Hiroshima, voglio dire la storia del bottone, l'assurdità degli scopi/mezzi/risultati di stermini e genocidi, la devastazione ecologica del Pianeta, tutto incredibile ma meno incredibile ancora del concime — forniture belliche, produzione di armi. appalti governativi — dal quale la realtà zampillava come il sangue dalle bambole di celluloidi di Jodorowsky. Il problema era che il sangue non era inchiostro rosso e gli uomini dai quali zampillava non erano di celluloidi.

Quegli uomini si faceva di tutto per farli diventare di celluloidi: con la solita euforia da armistizio era finita anche la solita speranza di armistizio. Ma, sarà per via di Hiroshima o no, questa volta insieme all'euforia e alla speranza dei soliti armistizi finì qualcosa di più, via via che gli uomini diventavano sempre più di celluloidi in alienazioni sempre più incalzanti, vestiti di flanella grigia comperati dai Brooks

Brothers, lauree prese nelle università della Ivy League, crew cut (capelli corti corti che riescono comodi ai sergenti per evitare la grana di far spidocchiare i soldati), tutti molto **nice e cute**, gentili e carini, ottimisti e cordiali, impersonali voci soffocate al telefono per non disturbare i colleghi al tavolo vicino e penne a sfera per cancellare nella firma e perfino negli scarabocchi automatici qualsiasi possibile personalità, elettrodomestici/automobili/project housing/ credit cards, tutto a rate per ubbidire alla pubblicità di radio/televisione/giornali/cinema/manifesti nelle Subways/ insegne luminose su Broadway: se vuoi essere felice devi comprare, se non puoi comprare sei un cretino, per non essere cretino devi guadagnar soldi, per guadagnare soldi devi lavorare otto ore al giorno, per poter lavorare otto ore al giorno devi dimenticarti di esistere, in un klinamen che permette soltanto di esistere per il denaro e dunque per la famiglia e dunque per la chiesa e dunque per la patria e dunque per l'esercito. in una attonita marcia cieca/sordomuta/paralitica verso una prossima bomba atomica.

Si capisce che sto parlando dell'America, gli Stati Uniti dei G.I. e del chewing gum, sto parlando del suo neomaterialismo; della autoindulgente compiaciuta parasoddisfatta accettazione di un conformismo economico imposto In realtà da una manipolazione del pensiero altrettanto inesorabile nell'imporre il conformismo dell'American Way of Lite, spaccalegna che possono diventare Presidenti e felicità per tutti, igienismo da adorare in templi/bagni piastrellati e oggetti buttati via appena usati, montagne di plastica vecchia indistruttibile, cosmetici per nascondere vecchieie che potrebbero essere improduttive, super-markets per superfreezers per suberabbondanza, consumismo sparato a zero, certezza di essere il Popolo Prescelto nel passato presente futuro della Dominazione della Terra. Insomma, neomaterialismo;

che minò di presunzione la Favoleggiata Nazione Dannata whitmaniana di questo come di tutti i dopoguerra. Forse fu questa presunzione, o così pare, a dare lo

sgambetto alla corazza del neomaterialismo. Non era una corazza di acciaio inossidabile e neanche di indistruttibili quadratini di giada come portavano i guerrieri cinesi chissà quanti secoli fa: i ragazzi nati dalla bomba atomica — che vedevano i loro padri partire all'alba e tornare al tramonto in un commuting meccanico quanto il Martini bevuto appena arrivati a casa e il bicchiere di latte col sandwich inghiottiti davanti alla televisione prima di andare a letto, cullati nella narcosi di un benessere che i loro padri, usciti dalla Grande Depressione e scampati nel Decennio Rosa del sogno di Roosevelt, consideravano premio massimo e finale, viventi conferme della testimonianza di Thoreau. che i suoi concittadini si ammazzavano a forza di guadagnare denaro per curarsi eventuali malattie — cominciarono a cercare un rapporto tra quella sconsolata esistenza, condotta quasi esclusivamente per pagare delle rate (mi pare che voi lo chiamate l'identificazione nel fallo, è così?) ma loro erano più maturi, sapevano già che i falli/padri erano vittime più perdute di loro, perché neanche sapevano di esserlo e l'immagine martellata a scuola nelle loro tenere consapevolezza dell'Uomo come Dominatore della Terra; e presto cominciarono a cercare un rapporto tra questa e l'altra immagine, quale risultava dalla documentazione quotidiana dei mass media dell'uomo come vittima/autore di una violenza psicologica esercitata ininterrottamente nei rapporti naturali tra uomo e terra, cibernetica e bomba atomica, missili nella luna e procreazione artificiale, tutto sempre più incalzante per disintegrare la realtà dell'individuo nella sua orbita umana e indurlo a realizzare programmi ultra terreni e ultraumani.

In questo turbamento diciamo d'origine quei ragazzi. nelle loro case ridotte a poco più che dormitori notturni, vivevano sopraffatti via via dal contrasto tra i principi con P maiuscola del Sistema Giudaico-cristiano e la loro reale applicazione: moralità pubblica e privata lacerata da scandali quotidiani, programmi politici ridotti a rozza demagogia, fedi religiose costrette a mimetizzarsi con le trasformazioni sociopo-

litiche, discorsi patriottardi che malcelavano vasti commerci d'armi, arroganza antropocentrica che stava conducendo alla distruzione ecologica del Pianeta, virtù che necessariamente doveva coincidere con l'infelicità e felicità che necessariamente doveva coincidere col peccato, retorica democratica che neanche cercava di nascondere razzismi e chauvinismi, soprusi e castrazioni. I titoli di giornale parlarono nel 1948 del disastro elettorale di Henry Wallace candidato per il Partito Comunista e il 9 febbraio 1950 del discorso di Joseph McCarthy che denunciò la presenza di comunisti nello State Department. mentre in Corea si faceva la guerra, finita poi nel 1953 (dopo il licenziamento nel 1951 dell'«eroe» Douglas McArthur, il suo discorso « I vecchi soldati non muoiono mai » e la sua promozione a presidente di non ricordo quale colossale società supermiliardaria).

Poi McCarthy cominciò ad attaccare Eisenhower, che pure lo aveva sostenuto, e a attaccare l'esercito, e forse fu questo a costargli la defenestrazione all'americana nel 1954, mentre Eisenhower era già presidente U.S.A. e il processo Rosenberg. nel 1953, aveva a dir poco sconvolto il mondo occidentale.

Voglio dire, questo era il clima pubblico di quel dopoguerra d'America, dove manipolazione sociopoliticoeconomicoreligiosa del pensiero e alienazione pubblica e privata bloccavano come un muro qual-siasi via che non conducesse alla vittoria del capitale privato in nome della democrazia. Al di qua di questo muro si stava lentamente costituendo la Maggioranza Silenziosa; al di là del muro c'era il Grande Mare da navigare nella brezza seduttoria della sognata libertà. Era una crisi della strutturazione del Super-lo, si dice così?

Sta il fatto che a scavalcare quel muro, quando la solita euforia e la solita speranza da dopoguerra cominciarono ad affondare nelle sabbie mobili delle rate da pagare, furono davvero in pochi, furono davvero una piccola, una piccolissima minoranza. Cominciarono i jazzisti della minoranza negra che nella rassegnata scena senza speranza del sopruso

bianco si riunirono in gruppi iniziatici con linguaggio, abbigliamento e abitudini da clan e la marijuana come segno di riconoscimento e mezzo di comunicazione; una minoranza anche più piccola di ragazzi bianchi si riunì intorno a loro per ascoltare la loro musica e presto adottò il loro aspetto esteriore ma soprattutto il loro atteggiamento minoritario e secessionista.

Incominciò la loro Resistenza; nel 1948 la minoranza bianca raccolta intorno ai jazzisti negri era già così individuata che lo scrittore/ladro/drogato Herbert Huncke disse allo scrittore ex-atleta/neo-mistico/ poeta/vitalista Jack Kerouac: « Man, I am beat » e Kerouac disse a John Clellon Holmes che la sua era una generazione beat e nel 1951 usò questa espressione in **Sulla Strada** e nel 1952 il «New York Times » pubblicò come titolo di un articolo la frase:

« Questa è una generazione beat » e nel 1957, ispirato dal lancio dello Sputnik, un giornalista di San Francisco inventò il termine dispregiativo **beatnik**. Ma nel 1957 tutti i giocchi erano già fatti: nel 1956 era uscito **Howl** di Ginsberg, nel 1957 uscì **On the Road** di Kerouac. La Resistenza libertaria dei beats aveva già ormai chiaramente espresso la sua proposta di un Nuovo Stile di Vita intonato con l'attuazione del **rifiuto** alla politica, al consumo, alla carriera, al denaro, alla competizione, in una specie di ascetismo impegnato nella disobbedienza civile intesa come decondizionamento a tutti i livelli. Nel clima repressivo che sopravvisse alla defenestrazione di McCarthy, mentre gli studenti silenziosi e **branwashed** durante le investigazioni governative nelle università avevano adottato il motto accademico « Non parlate, non scrivete, non riunitevi », e mentre l'attivismo della Nuova Sinistra era ancora lontano di quattro anni, la loro disobbedienza civile venne fraintesa come «non impegno, assenteismo, disadattamento: quello che più tardi venne definito qualunquismo ma fu in realtà autodifesa non violenta da idolatria del denaro e schiavitù del consumismo, da retorica della competizione e avidità di potere, da dispotica egemonia economica e brutale manipolazione del capi-

talismo, da burocrazia tecnocratica e arroganza antropocentrica. In termini psicodinamici si direbbe che ancora una volta Hermes respingeva Saturno e Saturno preparava un carnevale in cui mettere in maschera le gesta del figlio degenerare.

Il Nuovo Stile di Vita, inteso come estremo tentativo di decondizionamento per sottrarsi all'American Way of Life basata sull'efficienza e sul benessere, tentò di ricondurre gli uomini alla loro realtà — alle loro percezioni e alla loro sensibilità — per sbloccarli dalle quotidiane, ininterrotte manipolazioni del pensiero dalle quali erano condizionati e disumanizzati; non, come qualcuno disse più tardi, nel tentativo di un nostalgico ritorno a una società individualista ma per rinnovare gli uomini, ricondurli alla loro « umanità » e a ritrovare quel tanto di energia personalizzata che permettesse loro di partecipare **davvero** alla Vita Pubblica e di costituire una nuova società che si occupasse di problemi umani piuttosto che di problemi dei Capitali o delle Burocrazie.

Il Nuovo Stile di Vita respinse teorie e ideologie e cercò nelle esperienze e nelle azioni la possibilità di realizzare l'impegno personale, la scelta della propria azione, la realizzazione dei propri gesti verso la maturità della propria azione, la realizzazione dei propri gesti verso la maturità collettiva, la consapevolezza di gruppo, la possibilità di una Nuova Società (che presto si chiamò l'Altra Società). In quel momento di sclerosi cercò moduli culturali preoccidentali o ex occidentali nelle civiltà preesistenti all'arrivo degli Europei in America o in Asia; e l'ansia comune fu quella di fare una proposta che difendesse dall'alienazione e dalla meccanizzazione delle anime, dal materialismo economico e dalla spersonalizzazione tecnologica, dall'automatismo politico e dalla cristallizzazione intellettuale. Nel bene e nel male questa fu la sola voce di dissenso e la sola proposta di riaffermazione della personalità udita in quegli anni, accanto a quella della Terza Forza di Resistenza che nel 1957 si concentrò nella creazione del Comitato per l'Azione non Violenta, rappresentato a un certo momento dalla rivista « Liberation » e concentrato

intorno a A. J. Muste: soltanto nel 1959 e nel 1960) nacquero due riviste della Nuova Sinistra americana (ricalcate in parte su quelle inglesi del 1957 e 1959 che servirono a catalizzare le marce cosiddette di Bertrand Russell per il disarmo nucleare).

La società reagì sotto lo stimolo della paura del Non Conosciuto con una violenza a dir poco sproporzionata. Lo stereotipo delle sue accuse venne formulato dal settimanale « Life » che nel 1959, due anni dopo la creazione californiana della parola beatnik, disse:

« La convinzione del grande pubblico che i beats siano semplicemente gente sporca che porta sandali non è che una piccola parte della verità. La maggior parte di loro sono contro la collettività di qualsiasi tipo, motti rifiutano perfino di ammettere l'esistenza di una cosa come la Beat Generation. Alcuni beat singoli, però, nel corso di quella che si potrebbe chiamare la guerra dei 6 anni contro gli **squares**, hanno alzato le voci praticamente contro ogni aspetto della società americana contemporanea: papa, mamma, politica, matrimonio, casse di risparmio, religione organizzata, eleganza letteraria, legge, vestito da Ivy League e istruzione superiore, per non parlare del lavapiatti automatico, del cracker avvolto di cellophane e della bomba all'idrogeno. La filosofia beat sembra inventata apposta per offendere tutta la popolazione, civile, militare ed ecclesiastica: in particolare e ironicamente sembra inventata apposta per offendere quei radicali soltanto di ieri che domandavano un mondo migliore per la gente malnutrita, malvestita e male alloggiata della Grande Depressione.

A differenza dei Giovani Arrabbiati inglesi che sanno quello che vogliono dalla società e si battono con veemenza per ottenerlo, i beats trovano la società troppo odiosa per osservarla e così se ne ritirano. Dicono che l'unico modo in cui un uomo può chiamare sua la 'propria anima è quella* di diventare un isolato. Ci sono pochi Americani oggi per i quali la parola beat o il termine spregiativo beatnik non suscita una certa immagine:

un uomo con la barba e i sandali, una ragazza con i capelli arruffati, lunghe calze nere e occhi molto truccati; e la parlata beat, un dialetto serrato e ripetitivo preso per lo più dai musicisti di Jazz, dai tossicomani e dalle prostitute, sta diventando rapidamente parte della lingua, americana.

Gente molto simile a questa distribuiva volantini comunisti negli Anni Trenta o parlava di anarchia nei bar clandestini degli Anni Venti. Sono chiacchieroni, fannulloni, eccentrici, soli-tari, odiatori di mamme, odiatori di poliziotti, esibizionisti: scrittori con sfortunate disfunzioni del piedi. Intorno a questa cornice bohémienne si aggira un secondo gruppo: di beats dilet-

tanti o da week-end che lavorano e vivono comodamente ma diffondono il messaggio e il costume beat scimmiettando il sabato sera quelli che genuinamente non si lavano. Ma questi gruppi non sono che il riflesso dei più strani uomini influenti prodotti finora nel Ventesimo Secolo: i poeti beat. 1 poeti, quasi tutti, sono Individualisti e antisociali fino al punto della nevi-osi. Sono dissidenti, così incantati dal loro Ego e intenti alla loro amara lamentela personale che sarebbero incapaci di organizzare la delinquenza minorile in un riformatorio ».

Queste argomentazioni vennero considerate dai protagonisti della scena un bla-bla-bla. Le minoranze secessioniste, che ancora si chiamavano hipsters (una trasformazione del termine hep con cui si designavano i seguaci del Jitter, o **Jitterburgs**), si raccolsero intorno a Charley « Bird » Parker e Dizzie Gillespie iniziatori della musica bop; e i loro incontri avevano spesso una caratteristica di piccolo rituale, di piccolo sacramento di gruppo, tanto involontario quanto inconsapevole: dove gli oggetti del rito erano incenso, marijuana e dischi suonati a pieno volume da hi-fi sistemati in **pads**, in locali solitari e segreti dove non disturbare e non essere disturbati. La Resistenza si costituì come Società dentro la Società. come guscio dentro il guscio, alla maniera Zen.

Passò una decina d'anni prima che l'industria della moda si impadronisse della semantica più esteriore delle minoranze della disobbedienza civile non violenta e la imponesse, per le imperscrutabili leggi del mercato, alla maggioranza d'America. Cominciarono a circolare blue jeans comperati a carissimo prezzo da ragazzi borghesi purché fossero sporchi e stracciati, si videro sandali logori su moquettes accoglienti di genitori scandalizzati, si allungarono i capelli dei ragazzi per il furore dei presidi e dei professori, scomparvero i reggipetti delle ragazze sotto gli occhi terrorizzati di madri « perbene»; e la marijuana circolò dappertutto, con genitori che cominciarono a fumarla « per vedere se fa davvero male» e comunque « per vedere che roba è ».

Mentre l'immagine pubblica dei beats dilagava sotto lo stimolo dell'industria della moda, Fidel Castro

conquistò Cuba e decise la rottura con gli Stati Uniti, nacque la rivista detta Nuova Sinistra americana, venne eletto Kennedy, prese forma e forza l'azione negra per l'affermazione dei diritti civili nel Sud, rinacquero i gruppi rivoluzionari del movimento studentesco, Luther King fece la sua marcia riformista su Washington, il Ku Klux Klan uccise quattro bambine nell'incendio di una chiesa in Alabama (senza sospettare che una bambina superstite sarebbe diventata Angela Davis), si svolse il flirt a tre fra Kennedy, Papa Giovanni e Kruscev, venne assassinato John Kennedy. Tutto tra il 1959 e il 1963: le minoranze della non violenza tirarono il fiato il 25 luglio 1963 quando venne firmato il trattato per la fine degli esperimenti nucleari; da tutti tranne dalla Cina, che fece esplodere la sua bomba nel 1964.

Ma nel 1964 ci fu la prima escalation in Vietnam. Insieme alla ripresa della violenza incominciò la repressione delle minoranze che avevano fatto la loro proposta di disobbedienza civile non violenta. Il cosiddetto underground — il teatro Off Off Broadway di Joe Cino e di La Marna, il New American Cinema, i primi esperimenti di Timothy Leary (che, operati su Allen Ginsberg, ispirarono la nascita del Movimento Pace e Amore), la nascita della rivista « Fuck You: a Magazine of the Arts » di Ed Sanders, della Cooperativa dei Film Makers. dei multipli di Warhol che costrinsero a « vedere » le ministre Campbell, della rivoluzione grafica divulgata da Peter Max, e via via il dilagare della leggendaria popolarità di Bob Dylan come cantore della nuova gioventù — venne sterminato con accuse e processi, con condanne e arresti: tutte le ragioni furono buone, ma l'oscenità e la marijuana furono sempre le più comode, tutto in nome della Grande Società di Johnson, eletto Presidente in quel novembre.

Nella Grande Società di Johnson sorse e morì Malcolm X, avvenne a Berkeley la prima occupazione di un'università organizzata dal Free Speech Movement, cominciarono le marce contro la guerra in Vietnam e i falò delle cartoline precetto. Cominciò anche la produzione casalinga dell'LSD e cominciarono gli

Acid Testa di Kesey, nacquero i primi giornali underground, Chet Helms e Bill Graham iniziarono a San Francisco la scena del Rock e i loro posters iniziarono la grafica chiamata poi psichedelica. I ricordi si affollano pesanti di esperienze dirette:

il manifesto attaccato a Berlino alla Chiesa dell'Imperatore Guglielmo che mostrava Gesù come il primo beatnik «perché portava sandali e capelli lunghi ed era senza fissa dimora», e l'autore condannato a troppi anni di carcere per blasfemia, mentre la Rivoluzione Culturale Cinese faceva nuove proposte e offriva nuove speranze; intanto Allen Ginsberg nominato a Praga Re di Maggio dagli studenti e scacciato dalla Cecoslovacchia per xenofobia, il reading a Londra alla Albert Hall con Indira Gandhi in prima fila, profumo d'incenso e di marijuana nella sala, ragazze scalze con bianche tonache indiane e lunghi capelli sciolti a ispirare a Ginsberg la futura Scena dei Fiori.

Che esplose l'anno dopo. nel 1966. a San Francisco, mentre la persecuzione dell'underground continuava e venivano arrestati tutti, bianchi e negri, perfino il povero Oshawa colpevole di divulgare la dieta macrobiotica. udienze al Senato contro Timothy Leary e l'uso di marijuana e di LSD nei Campus, tentativi (registrati dal «New York Times») di organizzare false testimonianze per arrestare Ginsberg; finché nel gennaio 1967 l'immagine pubblica dei Figli dei Fiori si formulò in un Be-in (ideato da Ginsberg e organizzato da un gruppo di amici), Zen e buddhismo, incensi e flauti, campanelli e camicie venuti dall'India, gruppi anarchico-tribali che si riconoscevano dai colori dei sari fluttuanti nel vento: estrema proposta di pacifico dissenso, di creativa polemica col consumismo e col militarismo, teneri cotone indiani invece del nylon dei grandi magazzini, soffici organze d'oriente invece di sanguinosi emblemi nazionalistici. Soprattutto, estrema proposta dell'antica polemica, più sottile e meno nemica; mentre negri e bianchi facevano i Sit-Ins per l'affermazione dei loro .diritti— i diritti di voto per i negri del Sud e i diritti di libere opinioni politiche per gli studenti bianchi del Nord

e del Sud i Figli dei Fiori chiamarono la loro Adunata Pacifica delle Tribù un Be-In, dove **be** voleva dire « essere »: voleva dire vivere, esistere. Questa estrema proposta di affermazione dell'esistenza umana si fuse con un'estrema proposta per l'esistenza della natura; e il Potere Studentesco, il Potere Negro, il Potere Operaio suggerirono l'immagine del Potere dei Fiori, del potere delle forze naturali del Pianeta ricondotte a un loro ecologico equilibrio e non più asservite all'egoismo avido e insensato della tecnocrazia.

I Figli dei Fiori, che la stampa distrusse come Hippies allo stesso modo che aveva distrutto i Beai come Beatniks, erano insieme i figli dei beat e i beat diventati guru. La loro proposta venne definita Altra Cultura, mentre la proposta dei movimenti studenteschi venne definita Cultura Alternativa; e continuò a svolgere la sua critica sotterranea alla tecnocrazia. Mentre la tecnocrazia si difendeva accusando i contestatori non violenti di proporre uno sterile e reazionario passo indietro e un'antistorica negazione della tecnologia, l'Altra Cultura — le forze del dissenso non violento — accusarono il sistema tecnocratico di servirsi della tecnologia per la distruzione dell'ambiente naturale e della natura umana, gettando autoritariamente gli uomini alla mercè di questa o quella burocrazia tecnica e abbandonandoli alla disumanizzazione di una scienza distorta e sviata dal suo fine originario, che pare dovrebbe essere la felicità umana e dunque la felicità della società.

Per l'Altra Cultura la tecnocrazia diventò poco più o poco meno di una magia nera, dalla quale pareva ci si potesse difendere soltanto con una magia bianca basata sulla sacralità e sulla soggettività. Al mito di un'autorità razionale alla quale era consentito manipolare leggi e politica, linguaggio e pensieri, moralità, e costume, l'Altra Cultura reagì affidandosi al mito dell'irrazionalità; e a una società drogata di cravatte e abiti grigi, camicie bianche e biro nel taschino, automobili a rate e frigoriferi, assicurazioni per la vecchiaia e fervore militarista, incapace di vivere senza simboli di status almeno quanto un tos-

sicomane è incapace di vivere senza droga, propose i suoi gruppi comunitari anarchico-tribali, il tema dell'amore conglobato in un misticismo panteistico e in un neospiritualismo praticante (ora che le vecchie esperienze Zen dei beats erano diventate di massa), nel tentativo di aprire uno spiraglio nella morsa della Grande Società. Suoi temi furono il rispetto per la natura, il tentativo di difenderla dalla aggressione dell'uomo rivelato dalle nuove scienze generali (l'ecologia e la genetica); il sogno di ritrovare un bandolo nell'ordine naturale. In modo da riuscire a vivere in armonia con la natura. Invece di cercar di dominarla; la fiducia negli uomini, cioè la proposta di vivere comunitariamente e senza poteri e dunque senza competizioni e dunque senza odio;

la difesa della creatività umana, col tentativo di ricondurre gli oggetti a una produzione creativa (e liberarti da quella in serie, anonima e meccanica), in una specie di poeticizzazione dell'industria o almeno del neoartigianato; lo sforzo di ricondurre la tecnologia a una misura che aiuti l'uomo invece di **distruggerlo**. Per alcuni di noi sono vecchi discorsi. La tematica dei beats, piccola minoranza Introversa e solitaria, iniziatica e esoterica (più per necessità di autodifesa dalle aggressioni dell'ambiente circostante che per necessità Interiore o desiderio di élitismo) si era articolata e rinsaldata, allargandosi in una larga minoranza o in una piccola maggioranza estroversa e candida, felice delle sue proposte e vagamente esaltata dalla consapevolezza di agire per un fine universale. I vestiti smorti e sbiaditi scelti dai beats nel primo momento della Resistenza al Consumo erano diventati un'esplosione di creatività nella scelta di vestiti assurdi o almeno imprevedibili o almeno insoliti, tali da mettere in crisi non soltanto il consumo e i simboli di status come avevano fatte i beats ma le idee stesse sulle quali si basano consumo e simboli di status: uniformi del Settecento per dissacrare la monumentalità della divisa militare, lunghi abiti di raso degli Anni Trenta come una specie di Memento Mori del Vampismo e insieme dei transeunti milioni di dollari delle vamps, abitini ot-

tocenteschi delle nonne pioniere per ricordare la realtà della vita a contatto con la terra; capelli lunghi fino alla cintola per uomini e donne, In un unisex che fu l'unica vera proposta pacifica per realizzare l'emancipazione dei due sessi, in gruppi dove le donne si vestivano come uomini e gli uomini si pettinavano come donne, scavalcando gli stereotipi della supremazia virile e delle rivendicazioni femminili. Per esempio: cometa marijuana era stata la piattaforma comune per la comunicazione fra i beats. L'LSD fu il tenersi per mano, il linguaggio comunitario dei Figli dei Fiori, (forse voi lo chiamereste un tuffo nel mare archetipico dello psichismo collettivo dal trampolino della storia); ma quando sui loro pregraffiti (voglio dire sui bottoni, che raccolsero in massime e simboli le loro proposte) scrissero questa sigla onnipresente, le diedero un significato esoterico e denunciario spiegandola con la formula:

« Let's the State Disintegrate ».

Forse la fine dei Figli dei Fiori cominciò quando all'LSD venne portata via la sua parte di protagonista e diventò primadonna la metedrina, l'amfetamina usata dai piloti tedeschi durante i bombardamenti su Londra. La vendeva la malavita, che presto si impadronì della scena commercializzando tutto, droga e vestiti, musica e ornamenti, ristoranti e servizi giornalistici; non furono da meno le industrie laterali, quelle editoriali (di manifesti, libri e dischi) e quelle della moda (di vestiti, ornamenti e cosmetici). I Figli dei Fiori furono sopraffatti: pochi mesi dopo il primo Be-in del 14 gennaio celebrarono (il 6 ottobre) i funerali pubblici, destinati alla stampa, della loro immagine distorta col nome di hippies. Polemicamente dissero che volevano essere chiamati Free-bes, esseri liberi. Non per niente in quegli stessi giorni andò in scena il musical **Hair**, che si proponeva di portare le loro tematiche in pieno Broadway.

Mentre i Figli dei Fiori si disperdevano e l'Altra Cultura aspettava di veder germogliare i suoi frutti, il dissenso si definì come Controcultura e scelse come mezzo espressivo la violenza. Le Pantere Nere imposero sotto un nuovo angolo il dramma razzista, il

Marxismo-Leninismo raccolse i Figli dei Fiori politicizzati e li battezzò yippies. in un nome che echeggiava quello aborrito di hippies ma in realtà indicava gli aderenti al Partito Internazionale della Gioventù (dove però Partito, nella parola inglese Party, significava anche « festa »)- La Marcia della Pace sul Pentagono, nell'ottobre, fu una delle ultime volte in cui l'immagine dei Figli dei Fiori— degli hippies — apparve accanto a quella degli yippies prima di venirne completamente fagocitata.

Il resto lo sappiamo tutti, fino al recente scoperchiamento dei sepolcri imbiancati di Watergate. un'azione che nei lontani Anni Cinquanta avrebbe potuto essere compiuta soltanto dai giornali underground, malstampati e peggio venduti ma veicolo sicuro di denuncia e di protesta. In mezzo c'è stato il colossale, quasi ridicolo dilagare nelle vetrine —via via di empori orientali e di boutiques specializzate fino a quelle dei grandi magazzini della Quinta Strada a New York o dei boulevards parigini—di teneri simboli di un'ecologica proposta d'amore che, visti così, con l'etichetta del prezzo accanto, sembrarono una via di mezzo tra un prop. un accessorio teatrale, e un costume da ballo in maschera.

Senza rancore e senza ironia i vecchi Figli dei Fiori, raccolti nelle comuni agricole a programma ecologico o sotto tende da Indiani delle Pianure a studiare gli antichi mezzi di comunicazione ultraterrena, hanno visto gente più o meno ignara adottare il loro involucro esteriore: erano i frutti che cominciavano a germogliare. Chissà che frutti usciranno da quei germogli informi e fragilissimi. I figli dei beats sono stati diversi dai beats. che erano figli del Decennio Rosa. che era figlio della Grande Depressione; e questa serie di esperienze si vede già, fuori dei vestiti (che tra l'altro sono già « passati di moda » e usciti dalle vetrine consumistiche) negli occhi dei figli nati dal Figli dei Fiori.

Quale che sia l'espressione tecnica del vostro linguaggio per spiegare questo passaggio.