

Il fuori della terapia

Aldo Carotenuto, Roma

Se qualcuno mi chiedesse quali problemi ho in questo momento per quanto riguarda la mia professione non esiterei a dire che mi è sempre meno chiaro il rapporto esistente fra il pesante lavoro psicologico effettuato da me e dal mio paziente e i risultati pratici di questo lavoro. Per voler essere ancora più chiari mi chiedo che relazione esiste fra l'analisi psicologica e la guarigione. A questo punto solo se chi mi ha rivolto la domanda fosse un profano avrebbe il diritto di meravigliarsi della mia risposta, perché solo chi non fa il nostro mestiere ha il diritto di supporre che fra i due momenti corra un preciso rapporto di causa e di effetto. Ma vediamo di capire il problema. Da un punto di vista storico, l'esigenza di guarire da disturbi funzionali è vecchia quanto il mondo come vecchia quanto il mondo è l'esistenza di individui che si sentono capaci di provocare queste guarigioni. In genere si parla di « forze », di « fluidi » o anche di « intervento divino », che si servono di uomini eccezionali forniti di questi doni o anche capaci, attraverso lo studio di antichi misteri, di *affinare* tali requisiti, in possesso di qualsiasi uomo

comune. Quando poi la medicina ha incominciato a occuparsi dei disturbi *funzionali*, ha cercato di escogitare una serie di metodologie che nella sua ottica avrebbero guarito qualsiasi malattia. Un caso celebre è quello dell'illustre neuropatologo tedesco W. Erb che con il suo trattato di elettroterapia pubblicato a Lipsia nel 1882 pretendeva di poter guarire con l'elettricità tutti i disturbi nervosi. Freud dovette amaramente sperimentare che si trattava di una pura fantasia (1); ma dobbiamo anche pensare che nel dare alle stampe un libro così compromettente Erb non fosse completamente uscito di senno e che in un modo o nell'altro le sue applicazioni elettriche, almeno nelle sue mani, avessero dato i risultati da lui descritti. Il problema emerge proprio quando non si individua esattamente il fattore curativo specifico. Si potrebbe pensare che tale fattore esista come concomitanza tra la fiducia che il terapeuta ha nella validità degli strumenti di cui dispone, e la fiducia, ancora più grande, del paziente sulla capacità del terapeuta. A differenza del fenomeno del placebo nel quale solo il paziente crede, nel nostro caso il fattore curativo è la risultante di due forze dello stesso segno, ossia l'instaurarsi fra paziente e analista di un'unica convinzione nella quale tutte e due credono realmente e profondamente. L'effetto placebo in analisi è dato proprio da una costruzione mentale comune fra paziente e analista. È difficile pensare che questa costruzione nasca soprattutto dal mondo concettuale del paziente, per quanto l'esperienza di Jung con Cross possa far pensare al contrario (2), ma essa nasce soprattutto dall'esperienza dell'analista che ha in mente comunque un certo modello di normalità e guarigione per il suo paziente. Si sa, che tutti i divieti esistono perché c'è una forte tendenza a perseguire ciò che essi evitano, e così nel mondo dell'analisi le continue prescrizioni e raccomandazioni devono certo avere a che fare con qualcosa che sottilmente è presente nella condizione analitica. Mi spiego con un esempio, preso direttamente da Jung. Nel commento a // *segreto del fiore d'oro*, egli riporta una lettera di una sua antica paziente:

(1) S. Freud, « Autobiografia », in *Opere 1924-1929*. Torino, Boringhieri, 1977, p. 84.

(2) M. Green, *The von Richthofen Sisters*, New York, Basic Books, 1974, pp. 43, 46; E. Hurwitz, *Otto Gross « Paradies » Sucher zwischen Freud und Jung*, Zurich, Suhrkamp Verlag, 1979.

Dal male ho ricevuto molto bene. Il mantenere la calma, il non rimuovere il nulla, il rimanere vigile e insieme l'accettazione della realtà, — prendendo le cose come sono e non come avrei voluto che fossero — mi hanno portato a conoscenze singolari ma anche singolari energie, quali prima non avrei potuto immaginare. Ho sempre pensato che se si accettano le cose, esse in un modo o nell'altro ci sopraffanno; ora invece non è più così e solo accettandole, è possibile prendere posizione di fronte ad esse (3).

(3) C.G. Jung, // *segreto del fiore d'oro*, Boringhieri, 1981, Torino, p. 56.

Questo brano di lettera mi sembra molto indicativo perché sarebbe difficile distinguere i pensieri della paziente e la concezione di Jung che noi conosciamo dai suoi scritti. Essa ha imparato a ragionare con certe categorie e con una certa visione del mondo che è tipica di Jung. Ma si può fare un'ulteriore considerazione. Noi non siamo autorizzati a pensare che Jung abbia effettivamente espresso questi pensieri, o abbia indotto la sua paziente a leggere determinati scritti. Una spiegazione del genere sarebbe un po' troppo semplicistica. La verità è che nell'inter-pretazione e nella discussione dei materiali che emergono durante le sedute dell'analisi, la maniera con la quale vengono messi insieme non può non risentire dell'unico modo con il quale l'analista sa coordinare i fatti, vale a dire con la sua stessa visione della vita. A questo punto i casi sono due: o il paziente è capace di assorbire questa nuova modalità di vedere le cose, e allora acquisisce anche una certa chiave interpretativa della vita, la chiave che fino allora non aveva o che comunque funzionava male ricavandone un certo beneficio; oppure non riesce ad assimilare la modalità dell'analista e allora l'analisi non ha successo. Mi si potrebbe chiedere se io stesso abbia in mente un modello di mappa mentale che sia di per sé terapeutico. Mi sembra ovvio che non si possa pensare a qualcosa di assolutamente assurdo ma si debba ritenere che questa mappa mentale rappresenti qualcosa del tutto plausibile. Per fare un esempio si potrebbe pensare che una proposta inconscia di una visione del mondo che concepisca le emozioni e i sentimenti come ambivalenti, sia molto più terapeutica di una visione che veda

le emozioni rigide ed unilaterali. Se poi mi si chiedesse da dove derivano per l'analista queste proposte inconsce io ritengo che siano il risultato della sua metamorfosi, attraverso lunghi anni di esperienza di analisi e di terapia analitica. E per quanto riguarda i fattori terapeutici? Giustamente si può anche affermare che forse esiste un livello oggettivo di conoscenze funzionali per la comprensione della psiche. Per esempio Jung dice: « Una forma molto moderna di psicologia tiene conto delle possibilità che nell'inconscio si svolgano determinati processi che, in virtù del loro simbolismo, compensano le deficienze e le confusioni dell'atteggiamento conscio. Quando queste compensazioni sono rese consce per mezzo della tecnica analitica esse causano nell'atteggiamento conscio un tale mutamento che abbiamo diritto di parlare di un nuovo livello di coscienza (...) il processo inconscio non raggiunge quasi mai la coscienza senza un aiuto tecnico » (4).

Questa frase di Jung potrebbe alludere appunto ad un esempio di una conoscenza obbiettiva della psiche che però secondo il mio parere, deve essere assolutamente coerente con una concezione soggettiva della vita che io, in quanto analista, ho sviluppato durante la mia esistenza. Torniamo ancora a Jung. Durante la sua vita egli tentò di riassumere i risultati del suo lavoro con i suoi pazienti: « Anni fa compilai una statistica sui risultati dei casi da me trattati. Non ricordo esattamente le cifre ma facendo una stima prudente, posso affermare che un terzo dei casi effettivamente guarì, un terzo migliorò notevolmente e solo sul rimanente terzo non influì in modo essenziale. Ma sono proprio i casi non migliorati i più difficili da giudicare, perché di molte cose i pazienti non si rendono conto e non le capiscono se non dopo anni, e solo dopo possono risentirne l'effetto » (5).

Chiediamoci che cosa intenda Jung quando afferma che i casi più interessanti sono quelli « non migliorati » perché il tempo ha dimostrato che solo dopo diversi anni essi hanno ricavato dei benefici. Se in base alla mia esperienza cerco di capire che cosa

(4) C. G. Jung, « Commento psicologico al 'Bardo Thodol' (Il libro tibetano dei morti) » (1935/1953), in *Psicologia e Religione, Opere* vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 503-504.

(5) C. G. Jung, *Ricordi sogni riflessioni*, Milano, Il Saggiatore, 1975, p. 170.

possa essere effettivamente successo, io non posso che immaginare una specie di mappa mentale che sia stata svolta dinnanzi al paziente, una mappa capace di inglobare le varie circostanze del vivere, e che nel momento giusto essa abbia acquistato un significato. Naturalmente Freud non sarebbe stato d'accordo con una simile spiegazione; infatti così si esprime, riferendosi espressamente a Jung: « Supponete, per esempio, che un analista tenga in poco conto l'influsso del passato del paziente e ricerchi le cause della sua nevrosi esclusivamente in motivi attuali e in ciò che costui si attende dal futuro. Egli trascurerà in tal caso anche l'analisi dell'infanzia, adotterà una tecnica completamente diversa e sarà costretto a compensare la mancanza di risultati che sarebbero derivati dall'analisi dell'infanzia, intensificando il proprio impulso didattico e indicando direttamente determinate mete da perseguire nella vita. A noi altri non resta da dire: questa sarà una scuola di saggezza ma non è più un'analisi » (6).

(6) S. Freud, « Introduzione alla psicoanalisi », in *Opere 1930-1938*. Torino, Boringhieri, 1979, p. 248-249.

Quest'ultima frase è ormai entrata nel linguaggio stereotipato degli analisti, che di fronte a qualcosa di diverso da ciò che essi praticano non fanno che ripeterla, senza nemmeno più capirne il senso. In effetti, poiché si è constatato che i miglioramenti analitici, quando ci sono, si equivalgono (7), possiamo pensare all'unica cosa di buon senso che è lecito supporre. Mi spiego con un esempio: se in questo momento sento un rumore di zoccoli nella strada, posso pensare a varie cose, anche ad una zebra, ma è molto probabile che sia un cavallo; nella terapia analitica c'è un fenomeno che Jung ha descritto con estrema chiarezza: « Il rapporto consiste dopo tutto in un raffronto costante e in una mutua comprensione, nella contrapposizione dialettica di due realtà psichiche opposte. Se, per un qualsiasi motivo, queste reciproche impressioni non si urtano tra loro, il processo psicoterapeutico resta inefficace, e non produce alcun cambiamento. Se il medico e il paziente non diventano un problema l'uno per l'altro, non si trova alcuna soluzione » (8). Si noti che Jung accenna a due realtà psichiche opposte, e con que-

(7) B.A. Parrei I, *I fondamenti della psicoanalisi*, Bari, Laterza, 1983, pp. 193-210.

(8) C. G. Jung, *Ricordi sogni riflessioni*, op. cit., p. 171.

sto dobbiamo intendere che l'incontro non avviene a livello di coscienza ma di inconscio.

È bene sottolineare questo aspetto; perché un modo di intendere l'analisi, che potrei definire ingenuo, e che Cremerius ha chiarito magistralmente in un suo recente articolo (9), mette l'accento sulle comunicazioni *reali tra* paziente e analista, non tenendo conto che queste non hanno gran peso rispetto a quelle che si trasmettono tra inconscio e inconscio. E con questo voglio dire che la famosa scuola di saggezza a cui ironicamente alludeva Freud riferendosi a Jung, è una mappa mentale che comunque viene alimentata anche dal più ortodosso degli analisti che si chiude nel più stretto riserbo. Farrell, secondo il mio punto di vista, ha descritto in modo molto accurato quello che effettivamente succede anche nelle situazioni più apparentemente corrette da un punto di vista analitico.

Commenta Farrell: «È plausibile che siano proprio queste due regole — di indeterminatezza e di non contraddizione — a rendere tanto particolari gli incontri dell'analisi: queste due regole, accanto a quella fondamentale della libera associazione, contribuiscono insieme a creare una situazione di rapporto personale con proprie caratteristiche specifiche, che diventa ben presto incerta, ambigua per il paziente. Questo non sa che cosa sta succedendo, se sta facendo una cosa utile o no, cosa pensa di lui l'analista e se sta facendo progressi o no; questa situazione gli procura ansia; e comincia, allora, a cercare un modo di ridurre l'ansia e l'ambiguità prodotte dalla situazione, ma non trova nessun aiuto diretto e sviluppa quindi, un percepibile bisogno di guida » (10). Domandiamoci ora come viene soddisfatto questo bisogno di guida. Non si creda ingenuamente che il silenzio sia sufficiente ad evitare questo pericolo, perché, di fatto, la contrapposizione psichica di cui parlava Jung è per il più debole — cioè il paziente — un modo per assorbire lo stesso ideale di vita del proprio analista, un ideale che diventa la sua mappa mentale d'orientamento. Si capisce perché ogni analista ribadisce di continuo che il suo non è un inten

(9) J. Cremerius, « La regola dell'astinenza », in *Psicoterapia e scienze umane*, n. 3, 1985, pp. 3-36.

(10) B.A. Farrell, / *fondamenti della psicoanalisi. op. cit.*, p. 111.

(11) C.G. Jung, *Ricordi sogni riflessioni*, op. cit., p. 165.

to pedagogico o didattico o suggestivo, ma come si sa le intenzioni non sempre corrispondono alla realtà. Jung dice, ad esempio " Non cerco mai di convertire i miei pazienti a qualcosa e non esercito alcuna pressione » (11). Non si potrebbe pensare, invece, che quello che effettivamente è produttivo nell'analisi ha a che fare con gli insight che dovrebbero in teoria provocare delle vere e proprie trasformazioni, ma unicamente con una serie di proposte in-conscie di vita, il cui martellamento continuo può alla fine condurre a dei risultati? Certo, a questo punto ci incontriamo in un'apparente contraddizione in quanto la mappa mentale a cui faccio riferimento ora sembra essere basata sulla visione della vita dell'analista e quindi cosciente, oppure sembra riferirsi alle proposte inconscie. Sofferamoci su di un'affermazione di Jung: « Infatti, comunque la si voglia rivoltare o girare, la relazione fra medico e paziente è una relazione personale entro la cornice impersonale del trattamento medico. Nessun artificio può evitare che il trattamento medico sia il prodotto di un reciproco influenzamento, al quale partecipa l'intera personalità sia del paziente sia del medico. Nel trattamento ha luogo l'incontro di due fatti irrazionali, cioè di due uomini che non sono grandezze delimitate e determinabili, ma portano con sé, accanto alla loro coscienza, forse determinata, una sfera di incoscienza di indeterminata estensione » (12). Allora, secondo il mio punto di vista, si tratta di contraddizione apparente in quanto, come da Jung esplicitato e come l'esperienza clinica immancabilmente conferma, la mappa mentale che dall'analista si travasa nel paziente è il risultato combinato della dimensione conscia e inconscia anche se io preferisco dare alla dimensione inconscia un peso di gran lunga maggiore di quella conscia.

(12) C.G. Jung, // *problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 23-24.

Si tenga presente comunque che la proposta è già nel modo con cui si interpretano gli elementi emersi durante l'analisi, e questo modo, anche se fa riferimento a dei modelli teorici, è pur sempre ancorato alla personalità dell'analista. Per essere più chiari, la scelta delle parole e il coordinamento del-

le informazioni tradotte in linguaggio conscio da una matrice inconscia, è di per sé già un suggerimento e una « pressione » sulla vita del paziente. Ed è a questo punto che dobbiamo parlare dei « risultati pratici ».

Sono consapevole che ci troviamo di fronte ad una serie di difficoltà, perché in genere non c'è un accordo preciso su questi problemi. Io sono del parere che la vita di un uomo può essere paragonata ad un albero la cui chioma è proporzionata con le radici — anche se Jung preferisce portare un esempio diverso: « La vita mi ha fatto sempre pensare ad una pianta che vive nel suo rizoma: la sua vera vita è invisibile, nascosta nel rizoma »⁽¹³⁾; «In fondo le sole vicende della mia vita che mi sembrano degne di essere riferite sono quelle nelle quali il mondo imperituro ha fatto irruzione in questo mondo transeunte. Ecco perché parlo principalmente di esperienze interiori, nelle quali comprendo i miei sogni e le mie immaginazioni » (14). Naturalmente la dimensione interiore, per definizione, sfugge a qualsiasi controllo, ed è bene che sia così. In fondo la vera libertà risiede soltanto nell'abisso della nostra anima, ma quando il discorso si sposta sulla effettiva validità di un processo terapeutico, invocare la profondità di un'esperienza smentita poi da un comportamento che non ha nulla a che fare con la dignità dell'uomo, mi sembra un po' troppo disinvolto. L'efficacia della terapia analitica può essere verificata, a mio parere, non soltanto dalla comprensione di un verosimile quadro psicologico interiore, ma dall'effetto che questa conoscenza ha poi nella realtà della nostra vita quotidiana. Per quanto ovvia possa sembrare questa proposizione, di fatto essa non viene mai discussa tra gli analisti che considerano scontato il beneficio che si può trarre dalla terapia, ma viene sollevata da coloro che sentono il bisogno di controllare i risultati. Ciò che avviene all'interno del setting analitico ha scarso significato nell'ottica di una verifica che osserva soltanto il comportamento, e del resto i pochi studi che cercano di controllare se effettivamente ci sono dei miglioramenti con la

(13) C.G. Jung, *Ricordi sogni riflessioni*, op. cit. p. 22.

(14) *Ibidem*, pp. 22-23.

(15) B.A. Farrell, / *fondamenti della psicoanalisi. op. cit.*, pp. 193-210.

terapia analitica non offrono alcuna risposta definitiva (15). Non resta quindi che proporre una propria spiegazione empirica, priva di convalide di altri osservatori ma basata su di un materiale che presenta una caratteristica particolare. All'interno di un'Associazione Analitica è possibile, proprio per la sua intrinseca organizzazione, avere un *follow up* abbastanza lungo dei pazienti dei colleghi e dei propri che sono poi diventati allievi analisti. So bene che si tratta di generalizzare osservazioni che si riferiscono a un universo particolare e limitato, ma attualmente non vedo altro sistema per affrontare questo problema. Per quanto riguarda la mia esperienza personale posso dividere gli allievi da me avuti in cura e che poi sono entrati nell'Associazione per un training analitico in due categorie: quelli per i quali l'essere umano viene prima di qualsiasi altra cosa e come tale va rispettato, e quelli per i quali invece l'uomo conta meno delle loro ambizioni personali. Si potrebbe anche esprimere questo concetto così: alcuni cercano la verità e altri cercano l'affermazione personale. Vorrei chiarire che questa divisione non ha un significato moralistico, ma solo psicologico e, come è facilmente comprensibile, si riferisce al critico problema del narcisismo con tutte le sue innumerevoli implicazioni. Nel primo gruppo il miglioramento è stato notevole, nel senso che il disagio e la sofferenza psicologica sono stati integrati in una prospettiva più vasta, per cui il blocco o la paralisi del proprio comportamento è di fatto scomparsa a favore di un recupero sorprendente di una propria attività creativa. E del resto: « ... la salute di una persona dipende dalla sua creatività, perché nel rispondere agli stimoli e nell'adattarvisi, ciascun individuo cerca di raggiungere un fine che, in un certo senso, egli si è prescelto. È in effetti la stessa medicina a decretare che salute ed ' espressioni di creatività personale ' sono inestricabilmente intrecciate» (16). Vorrei chiarire più a fondo questo problema. Un'analisi ben riuscita, almeno nella mia esperienza, conduce al riconoscimento di una singolarità particolare e di una profonda individualità; non deve

(16) E. Cobb, // *genio dell'infanzia*, Milano, Emme Edizioni, 1982, p. 92.

però sfuggirci il prezzo di questa conquista, che nella maggior parte dei casi conduce ad un'intensa solitudine. E a che cosa equivale la solitudine se non a un sentirsi collocati all'interno di se stessi come perduti, presi in trappola da qualcosa che sembra trascendere le nostre stesse forze? Ci si sente tagliati fuori, incapaci di una vera e propria comunicazione, per cui si può avere l'impressione di essere soli a navigare nell'universo. Io ritengo che il recupero della propria creatività coincida proprio con l'approfondimento della solitudine, che forse un tempo era stata negata come patologica e che adesso, dopo l'analisi, viene recuperata come un impulso sano della psiche umana. Solo in questa circostanza possiamo capire le parole di Rilke quando diceva che « così si mutano per colui che diviene solitario tutte le distanze, tutte le misure » (17). Anche in questo caso è come se la dimensione narcisistica fosse stata elaborata sufficientemente in modo da dare spazio non soltanto alla propria esistenza e al proprio bisogno di affermazione ma anche e soprattutto alla presenza degli altri e al loro diritto di esprimersi con la loro dignità umana.

(17) R. Rilke, *Lettere a un giovane poeta*, Milano, Adelphi, 1980, p. 57.

Per il secondo gruppo il discorso è piuttosto complesso perché il confine fra la correttezza dell'agire e la nevrosi diviene molto sottile. Sono consapevole che l'argomento richiederebbe una trattazione a parte ma è comunque necessario tracciare alcune linee per un successivo approfondimento. Mi soffermerò più a lungo su questo secondo gruppo perché, come giustamente si suoi dire, i casi cimici che non hanno avuto i risultati sperati insegnano molto di più di quelli che hanno avuto un esito positivo. Il problema parte naturalmente proprio dall'analista e dalla sua capacità di analizzare. Come ha recentemente sottolineato Janet Schumacher Finell(18) è molto importante che l'analisi personale dell'analista abbia con successo affrontato i temi narcisistici della personalità, come il senso del grandioso, le spinte aggressive e il desiderio del potere. Se questo è stato fatto in modo imperfetto, diventerà difficile affrontare il narcisismo dei propri allievi-pazienti. Sì

(18) J. Schumacher Finell, « Narcissistic Problems in Analysts », in *International Journal of Psycho-Analysis*, voi. 66(4), 1985, pp. 433-445.

tratta, come è facilmente intuibile, di una situazione molto delicata perché ogni sentimento ostile negato purtroppo sollecita i bisogni narcisistici dell'analista ma mette in condizioni pericolose il proprio paziente-analista perché questi scaricherà altrove la sua aggressività. In una Associazione Analitica questi bersagli, verso i quali indirizzare la propria aggressività non elaborata durante la propria analisi, sono poi gli altri analisti colleghi o anche nemici del proprio analista personale.

Debbo subito far notare che l'analista stesso diventa cieco di fronte a questa situazione perché quanto più l'allievo lo idealizza e disprezza gli altri colleghi ogni elaborazione diventa impossibile. In queste condizioni l'aggressività viene convogliata e dall'allievo e dall'analista verso gli altri analisti dell'Associazione. Una corretta conduzione dell'analisi prevederebbe che questi problemi venissero affrontati col mettere in evidenza la così detta « tensione narcisistica » ma la complicità dell'analista con il suo allievo rende in pratica impossibile qualsiasi lavoro analitico. Ma su questo problema è necessaria una precisazione che mi sembra veramente importante per comprendere che la dimensione del narcisismo, con un adeguato controllo, è indispensabile all'analista. A questo proposito così commenta Grunberger parlando di alcuni analisti che hanno fatto delle scoperte nel campo della psicoanalisi senza essere stati analizzati: « E pur tuttavia erano mal analizzati, quasi non analizzati o talvolta, come Groddeck... non analizzati del tutto. Ma essi hanno dimostrato, ciò nonostante, di essere dei veri analisti. In effetti ciò che fa un buon analista non è un fatto quantitativo. Quello che conta, soprattutto, non è il numero dei conflitti analizzati o il numero delle sedute, ma l'investimento narcisistico del lavoro analitico in quanto tale... » (19). In effetti, per quanta amara possa essere questa mia considerazione, ho ricavato l'impressione che l'intervento analitico non solo ha inciso scarsamente su tali situazioni psicologiche ma ha addirittura contribuito a creare delle vere e proprie corazze caratteriali. Ci sarebbe da chiedersi come mai

(19) B. Grunberger, // *narcisismo*, Bari, Laterza, 1977, p. 181.

sia stato possibile che alcuni allievi abbiano potuto superare tutta una serie di controlli selettivi, ma si può comprendere che il mio discorso non si riferisce ad eventi macroscopici ma a situazioni molto nascoste il cui rivelarsi richiede tempi e circostanze adatte. Ma tentiamo di capire come in questo secondo gruppo può essersi sviluppata una modalità di esistenza e professionale diversa da quelle che sembrano essere le legittime aspettative per un analista. Può contribuire a creare una corazza caratteriale il modo in cui l'allievo analista fa riferimento alla teoria psicoanalitica, con il relativo apparato di modelli e di regole, sia concettualmente che nella pratica analitica. Mi riferisco ad una modalità difensiva e autorassicurante che induce ad interpretare alla lettera l'insegnamento analitico e a utilizzare in maniera impersonale, più o meno rigida e acritica, i modelli di cui disponiamo. Si può semplificare il problema dicendo che ogni concezione analitica e la sua ipotetica applicazione, ipotetica perché non esistono nella psicoanalisi legami logici fra teoria e tecnica, è soltanto funzionale alla situazione, che va studiata caso per caso, in maniera quasi artigianale; ma questo, si comprende bene, può essere fonte di sgomento per un allievo alle prime armi. Eppure fin dall'inizio è possibile capire il grado di 'ardimento', la capacità di azzardare nell'ampia arena del campo analitico.

Il problema presenta molte più sfumature di quante ne appaiano a prima vista. Infatti non si tratta semplicemente di applicare in maniera grossolana la teoria appresa, — può capitare a tutti di essere grossolani — ne di un semplice problema di insicurezza. L'insicurezza è intrinseca al problema, perché possiamo considerarla *una sua conseguenza*. Cerchiamo di capire il perché. Ogni allievo impara, con il lavoro di analisi che svolge su stesso, ad essere critico e a sviluppare un atteggiamento di ricerca. Egli dovrebbe essere messo in grado di rendere storici, vali a dire legati al tempo in cui vengono formulati, non solo i modelli derivati dalla teoria psicoanalitica fondata dai Padri, ma anche e soprattutto

quelli derivati dalla propria esperienza analitica con vari analisti e ' maestri '. Ma questo lavoro di elaborazione implica qualcosa di molto più profondo della semplice volontà e capacità di opporsi alle teorie del maestro. Un atteggiamento ingenuo e puerile comporta un distaccarsi, un rifiutare e un disprezzare la teoria o il metodo dell'altro *senza alcun atteggiamento critico*, attivato magari da problemi di seduzione durante analisi successive. Un tale atteggiamento è del tutto *difensivo*. Il problema più profondo, anche se più doloroso, da affrontare riguarda invece la possibilità di affermare il proprio modo di essere reale e il poter formulare un pensiero autonomo. Ma purtroppo complicazioni e difficoltà emergono da quella che ho sempre definito « psicopatologia dell'analista ».

Riflettiamo su alcune considerazioni della Miller, una acuta e sensibile analista svizzera che riprende il tema dell'analista narcisista: « Capita spesso di sentir dire che gli psicoanalisti soffrono di un disturbo narcisistico e questa affermazione può basarsi non soltanto su dati osservati, ma può anche essere dedotta dal tipo di talento che si richiede ad un analista. La sua sensibilità, la sua capacità di empatia, di provare sentimenti estremamente differenziati e intensi; il suo esser provvisto di finissime antenne lo predistinano proprio a questo: a venir usato — e l'uso può degenerare in abuso — come figlio di coloro che soffrono di carenze narcisistiche (20).

Naturalmente la Miller ci offre una situazione ottimale per quanto riguarda l'analista, e ne sottolinea alcune doti, difficilmente acquisibili e probabilmente * innate ' in ogni analista. Miller ci parla di empatia, di antenne e sensibilità postulando l'esistenza di un destino infantile che ci ha proiettato nella professione. « Ritengo che proprio il nostro destino infantile, non meno delle nostre doti, ci metta in grado di esercitare questa professione... purché si sia riusciti in primo luogo a sopportare la consapevolezza che, per non perdere l'oggetto amato, siamo stati costretti a soddisfare i bisogni inconsci dei nostri genitori a spese della nostra autorealizzazione, in se-

(20) J. Schumacher Finell, op. cit.

condo luogo ci sia stata data la possibilità di vivere, nell'analisi, la ribellione e il dolore per la mancata disponibilità dei genitori ai nostri bisogni narcisistici primari... » (21).

(21) A. Miller, // *dramma del bambino dotato*, Torino, Boringhieri, 1982, p. 36.

Ma a questo punto ci imbattiamo in una grossa difficoltà, perché non è detto che un analista abbia del tutto sotto controllo la sua dimensione narcisistica, anzi si potrebbe dire che proprio quella del narcisi-smo è una delle patologie che accompagnano per tutta la vita coloro che esercitano la professione analitica, perché è insita in tale professione tutta una serie di rituali e circostanze che alimentano abbondantemente le aspettative narcisistiche dell'analista. Per Miller « i desideri narcisistici dell'analista — il desiderio ad esempio di ottenere conferma, risonanza, comprensione e di essere preso sul serio — vengono soddisfatti dal paziente che porti materiale in accordo con il bagaglio di conoscenza dell'analista, in sintonia con le sue teorie e conseguente alle sue attese. L'analista esercita in tal modo lo stesso tipo di manipolazione inconscia a cui egli era esposto da bambino » (22).

(22) *Ibidem*, pp. 36-37.

La Miller discute le conseguenze e i rischi di questa manipolazione operata dall'analista nei confronti del paziente, perché proprio questi tipi di pazienti sono particolarmente recettivi nei confronti delle aspettative inconsce dell'analista, e sono pronti a risponderci anche brillantemente, grazie al fatto che proprio questo hanno imparato da bambini: mettere la propria sensibilità, il proprio mondo affettivo al servizio dei bisogni narcisistici della madre. Inoltre questo tipo di paziente sarà anche particolarmente intelligente poiché « Al bambino oggetto d'investimento narcisistico è possibile sviluppare indisturbato le sue facoltà intellettuali, non però il suo mondo affettivo e di ciò la sua salute psichica risente profondamente. L'intelletto, rafforzando la difesa, assume una funzione protettiva di valore incalcolabile; ma dietro la difesa il disturbo narcisistico può farsi più profondo »(23).

Vediamo allora, alla luce di queste considerazioni, quali sono i problemi che ci apprestiamo a fronteg-

(23) *Ibidem*, p. 38.

giare. Un tipo di paziente del genere è anche lo stesso che a un certo punto della sua analisi, o anche dopo, può diventare allievo analista. I suoi problemi narcisistici sono il presupposto psicologico di questa scelta; ma è proprio a questo punto che sorgono diversi interrogativi che sembrano fatalmente portarci in un circolo vizioso. Se il paziente avesse *risolto* i suoi problemi narcisistici, avrebbe sentito la necessità di fare l'analista? Se, come è probabile, il paziente-allievo-analista non ha risolto i suoi problemi narcisistici, questo può voler dire che nel rapporto d'analisi si è ricreata la situazione del rapporto con la madre, che non è stato possibile elaborare, o che è stata affrontata solo in misura limitata, lo credo che, se la situazione si riproduce, l'analista il più delle volte ci casca dentro in pieno, proprio grazie ai medesimi problemi, e il paziente diventa allievo analista. Anche se ciò non accade, grazie forse ad una maggiore consapevolezza dell'analista, l'investitura d'allievo può essere la soluzione terapeutica alle problematiche narcisistiche del paziente, che inconsciamente l'analista gli offre, avendola egli già sperimentata su se stesso come unica soluzione possibile.

Se si guarda un'associazione analitica alla luce di questa problematica, nel cui intreccio sono coinvolti analisti didatti e allievi-analisti, non si può non sentire un certo imbarazzo. Il problema più serio da fronteggiare è che l'inconsapevolezza di questa problematica, favorita dall'adeguamento acritico al modello teorico di altri, può aggravare il processo di alienazione da se stessi. Diventare analista e fare l'analista in questi termini può significare, per l'allievo, alimentare il falso Sé, con conseguenze molto gravi sia per se stesso sia per eventuali pazienti che presentino un analogo disturbo narcisistico. È probabile che, forte della sua posizione, egli faccia inconsapevolmente scontare al proprio paziente ciò che egli stesso ha patito, prima nell'infanzia, poi con il proprio analista, utilizzando l'altro per i propri inconsci scopi narcisistici. Insomma il paziente seguirà la stessa sorte del suo analista. Ma torniamo

all'allievo-analista. Cosa accadrà ad un allievo come quello ipotizzato, di fronte alle richieste che provengono dai didatti dell'Associazione? Egli si adeguerà perfettamente, almeno per qualche tempo, alle richieste che soddisfino i bisogni narcisistici dei suoi didatti. Dovrà essere una persona estremamente pronta, studiosa e intelligente. Le gratificazioni che riceverà per questo, aumenteranno l'alienazione del suo mondo affettivo e alimenteranno il falso Sé. Può darsi persino che questa sua capacità di adattamento ai bisogni narcisistici altrui lo renda particolarmente gradito ai colleghi più adulti, soprattutto se, sollecitato in maniera del tutto inconscia, durante l'analisi propedeutica e di controllo comincerà a ' chiacchierare ' delle sue precedenti analisi, dimostrando in questo modo infantile al suo analista didatta di essersi staccato dal primo o dai primi analisti.

Ancora più grave mi sembra il comportamento dell'allievo che per venire incontro al narcisismo del proprio analista didatta si sforza di dimostrare di lavorare bene secondo le linee che intuisce essere quelle apprezzate dal suo analista. L'allievo comincia a condividere le idee del didatta, sollevandolo dalla sua solitudine, e tramite l'ortodossia andrà incontro a tutti i bisogni consci e inconsci del proprio analista. Si deve inoltre considerare che il problema, essendo ora spostato dal campo analitico, in cui può essere sempre analizzato e affrontato, alla realtà dell'Associazione — nonostante le analisi didattiche e le supervisioni che svolgono un ruolo diverso da quello svolto dall'analisi personale — diventa particolarmente « intrattabile », tanto più che all'inizio della loro formazione agli allievi è fatto esplicito divieto di prendere in analisi dei pazienti.

Se anche ciò si verifica nella pratica, difficilmente gli allievi potranno discuterne apertamente con i didatti. Il fatto che l'allievo incominci a lavorare solo dopo molto tempo dall'inizio della formazione (24) non fa che rafforzare l'idea che la pratica coincida con la teoria. Questa situazione ritarda il confronto con il proprio mondo affettivo, quello che poi è stato anche solo in parte escluso dall'analisi, e alimenta

un'insicurezza e un senso di inadeguatezza che esploderanno con una certa drammaticità con l'inizio del lavoro vero e proprio con i pazienti. Infatti, se l'allievo analista ha conservato, come avrà sicuramente conservato, il suo malessere, questo sarà anche abbastanza forte da costringerlo a cercare una soluzione per proprio conto (come ha sempre fatto); e se la sua sensibilità lo aiuta, e se avrà la fortuna di ascoltare il più attentamente possibile i suoi pazienti, si renderà conto, nel tempo, che deve lasciare spazio alla realtà dell'altro e sacrificare la teoria. Egli si accorgerà che anche le interpretazioni che egli usa in sovrabbondanza per ottenere l'ammirazione e l'amore del paziente, se soddisfano i suoi bisogni narcisistici, se lo rassicurano sulle sue capacità professionali, in certi casi non solo non servono ma addirittura paralizzano la libera espressione del paziente, ne bloccano la possibilità di essere se stesso, di comunicare apertamente la propria realtà affettiva. In-somma l'allievo analista riuscirà a formulare a se stesso la vera natura del suo problema, soltanto grazie all'inizio della sua vera analisi, che sarà quella con i suoi pazienti. Occorre però riconoscere e precisare che l'analisi con i pazienti non può essere sufficiente e non soltanto per i rischi impliciti in questo tipo di rapporto. Sono del parere che sia necessario affrontare il problema all'interno della propria analisi, concedersi finalmente questo abbandono. In caso contrario nasce la possibilità di cominciare a invidiare i propri pazienti, per la possibilità che essi hanno di abbandonarsi. Occorre inoltre considerare che il lavoro analitico, per le difficoltà e le frustrazioni a cui di continuo espone l'analista, è di per sé una fonte di solitudine. Se questa solitudine si somma a quella di cui già normalmente offre la persona con disturbi narcisistici, a causa del l'auto-estraniazione del proprio mondo emotivo, si può tentare di immaginare le conseguenze. Mentre l'allievo analista si trova ancora molto lontano dalla soluzione dei suoi problemi potrà vivere tortissimi sensi di incapacità, di impoverimento del senso di vitalità e blocchi della propria creatività co-

me altrettante conseguenze della rinuncia inconscia all'espressione di Sé e l'affermazione del falso Sé. Del resto bisogna considerare che se la situazione fosse questa, il problema sarebbe risolvibile giacché una situazione del genere non farebbe altro che attirare l'attenzione sul fatto che qualcosa non va. Può però verificarsi che anziché cadere in depressione l'allievo-analista risponda con sentimenti di grandiosità. La ^ soluzione » di fare l'analista potrebbe essere funzionale proprio a questo capovolgimento della situazione psicologica, individuando nella grandiosità una falsa soluzione alla depressione. E in effetti secondo la Miller: « L'altra faccia della depressione, all'interno del disturbo narcisistico, è la grandiosità » (25), e il terapeuta deve essere abbastanza abile nel rendere consapevole il suo paziente della sua stessa grandiosità per poter far fronte agli artigli della depressione. Ma il lavoro deve essere svolto in profondità e in maniera radicale perché, come sottolinea ancora la Miller « Solo la capacità di lutto, cioè la capacità di rinunciare all'illusione di aver avuto un'infanzia ' felice ' può restituire al depresso la sua vitalità e creatività e liberare il grandioso... dallo stress e dalla dipendenza della sua fatica di Sisifo » (26). D'altra parte l'illusione dell'infanzia felice è dura a morire. Essa può entrare con prepotenza nella situazione analitica e successivamente può essere spostata sulla stessa Associazione analitica. Ma poiché i sogni sono destinati a naufragare in quanto appartengono al regno degli Inferi e non a quello degli uomini, il futuro analista nell'Associazione non potrà vivere la sua infanzia felice e si sentirà ingannato. Ma noi sappiamo che non si tratta d'inganno. Cosa si può fare per rendere meno pericolosa una situazione che in apparenza sembra inevitabile? Io ritengo che durante il trattamento analitico degli allievi che hanno già fatto un'esperienza d'analisi personale sia di importanza capitale comprendere che si tratta di un percorso quasi obbligato differenziarsi dalle analisi personali e non tanto per cercare un'identità in contrapposizione ad un altro (il pri-

(25) *Ibidem*, p. 78.

(26) *Ibidem*, p. 78.

mo analista), quanto per capire in che cosa consiste la propria diversità. C'è un passo di Paul Valéry su cui vale la pena di riflettere: « Ho cercato di essere il più possibilmente diverso dagli altri — poiché gli altri sono un tipo di esseri che si suppongono conosciuti — ben determinati, dunque *finiti*, e che dunque non bisogna ripetere. Occorre distinguersene a tutti i costi per non sentire anche se stessi come un'inutile ripetizione, un semplice *Uno di più*, mediante la cui esistenza non viene aumentato niente altro che un numero » (27).

(27) P. Valéry, *Quaderni I*, Milano, Adelphi, p. 207, 1985.

Questo passo permette di capire che cosa io intendo quando affermo che non bisogna lavorare analiticamente durante una seconda analisi per contrapporsi, ma soltanto per ritrovarsi ancora più profondamente. Il risultato sarà, come al solito, una nuova perdita del padre, forse la vera perdita del padre. E del resto il lavoro dell'analista, e quindi del futuro analista, non si basa su continue perdite ed elaborazioni del lutto?

Tempo, spazio, trasformazione : alcune note analitiche

Antonino Lo Coscio, Roma

Se ci poniamo a considerare il materiale che il paziente produce nel campo analitico, ci rendiamo subito conto che consiste in una quantità di *oggetti psichici* di diversa qualità e provenienti da matrici diverse.

La attività a distinguere che è specifica dell'analisi ricerca le differenze proprio nell'intento di ri-cono-scere e comprendere il complesso materiale porto dal paziente.

Se ai fini dello svolgimento della tesi contenuta in questo contributo vogliamo tentare una classificazione, possiamo immaginare una sorta di partizione quaternaria, all'interno della quale sistematizzare la produzione del paziente.

Un primo e più immediato livello può essere costituito dalla sofferenza, che può declinarsi in maniera chiara ed organizzata secondo i modi della clinica ovvero pervadere di sé alcuni aspetti della mente e della vita del paziente, determinando un acuto disagio che si rivolge verso se stesso e/o verso gli altri.

Accanto al materiale espresso sotto la cifratura della sofferenza si può distinguere poi un altro aspetto estremamente importante, rappresentato dagli elementi storici, costitutivi della personalità: si tratta di schegge di esperienze trascorse, emozioni fluttuanti, immagini isolate, ricordi frammentari. A questi contenuti vanno connesse quelle immagini comuni all'individuo come agli individui, generalizzazioni dell'umano che possono essere vissute dal singolo sia come assolutamente estranee sia come proprie ed esclusive in quanto legate a momenti della biografia individuale.

Questo materiale, è vero, tende a comparire ancora prima dell'incontro con l'analista, ma sarà proprio la futura relazione analitica a permettere, appunto all'interno del campo analitico che si è costituito, una possibilità di connessione fra quelle immagini e gli altri livelli psichici consci ed inconsci che concorrono a determinare la realtà psichica del paziente. Vi è ancora un terzo contingente che attiene strettamente alla relazione analitica così come viene elaborata e vissuta dal paziente; un materiale spesso ambivalente ma mai indifferente che viene alternativamente contraddistinto dal segno positivo o da quello negativo.

A questi tre diversi fasci di comunicazioni ne va aggiunto un quarto che contempla esclusivamente i sogni, l'oggetto generalmente privilegiato all'interno della psicologia analitica, la *via regia* all'Inconscio. Non mi sembra che per una migliore comprensione di questo sistema quaternario, almeno nella suddivisione euristica che ho proposta, si possa utilizzare la ovvia partizione nella categoria del conscio e dell'inconscio; un simile inquadramento non renderebbe infatti ragione delle effettive radici dei vari elementi e gruppi considerati. Si dovrebbe infatti pensare a distinguere sottoforme categoriali in grado di discriminare gli aspetti collettivi inconsci da quelli consci così come le parti autonome dell'io da quelle iperdeterminate dai nuclei complessuali. Queste sottili e non facili classificazioni, per così dire genetiche, possono divenire semmai un risul-

tato parziale del lavoro di analisi e non già un dato preconstituito, a *priori*, capace di fornire connotazioni ordinarie.

Piuttosto si può pensare ad utilizzare altre categorie, fondamentali per il pensiero umano, quali quelle del tempo e dello spazio. Un modo, questo, ipoteticamente in grado di cogliere la vita intesa come storia e la sofferenza come riepilogo dello scacco esistenziale del paziente.

In questa prospettiva spazio-temporale il materiale psichico che appare nel campo analitico si ordinerebbe secondo il criterio dell'appartenenza alla categoria del *passato* o del *presente*, ovvero secondo la collocazione nel *dentro*, lo spazio interno intimo e privato o nel *fuori*, lo spazio esterno aperto alla osservazione degli altri.

Mantenendo le distinzioni fatte sulle comunicazioni del paziente, il primo contingente, e cioè la sofferenza vissuta e manifestantesi nei comportamenti, verrebbe a trovarsi nella categoria del *presente*, e contemporaneamente nell'ambito di una visione in termini di spazio, nel *fuori*, nell'esterno.

L'affioramento di ricordi e dei loro contenuti, spesso nodali per la comprensione delle vicissitudini psicologiche di un individuo, al pari delle immagini sia personali sia sovraperpersonali, troverebbero una loro naturale collocazione in un *dentro* più o meno profondo e comunque nella dimensione del *passato*.

Le immagini, i sentimenti, gli atti, le comunicazioni verbali, i silenzi che riguardano la relazione che il paziente vive con l'analista, vengono a trovarsi in una situazione meno chiara dei precedenti ceppi di prodotti psichici considerati. Infatti, mentre è evidente che essi appartengono al *presente* e che in questo momento temporale vengono espressi, paiono d'altra parte riemergere da un *passato* che tende con forza a sovrapporsi al presente ed a colorarlo di sé. E poi, in quanto espressi, sembrano, al pari di una sintomatologia clinica, centrarsi nel *fuori*, nella dimensione per così dire esterna della psiche.

L'esperienza condotta su questo tipo di materiale insegna però come queste presenze appartengano stret-

tamente al *dentro*, all'interiorità più intima e sconosciuta d'un insondato spazio psichico del paziente, al quale la relazione analitica ed il campo analitico offrono un ponte per la loro comparsa.

Anche il sogno, della cui origine inconscia non si può certo dubitare, sembra poi poter appartenere ad un *dentro* come ad un *fuori* ed al *passato* quanto al *presente*. Certamente questa ambiguità di collocazione attribuita al materiale onirico è funzionale alla tesi di questo mio discorso, ma tiene però conto del dato acquisito dall'esperienza per cui il sogno non è un prodotto a sé, autonomo dai contesti emotivi e relazionali nei quali si muove il sognatore, bensì un prodotto psicologico soggetto come tutti gli altri a tutte le costanti del funzionamento psichico del paziente all'interno della situazione analitica.

Il sogno infatti, e questo lo sappiamo bene, può divenire nelle dinamiche del transfert dono o rifiuto. oggetto di resistenza come di conoscenza. Dunque questo terzo gruppo di materiale psichico unitamente al sogno, sembra costituire una categoria ambigua e sfuggente sia nei riguardi del tempo sia nei riguardi dello spazio.

Questo materiale tutto viene dunque a costituirsi come una zona intermedia, un momento di *confine* tra passato e presente, uno spazio di *connessione* e di *distinguo* tra dentro e fuori. È questa una dimensione importantissima senza la quale non si dà alcun processo analitico: infatti questo materiale psichico, che si colloca tra spazio e tempo, è la materia del transfert, una congerie di immagini, sentimenti, idee, sogni, impulsi ai quali ben presto ogni altro contenuto cede il passo. Il transfert occupa la scena mentale del paziente ed il paziente lo riversa nel campo analitico destinato ad accoglierlo.

Abbiamo dovuto imparare che è solo a partire da questo nodo che può nascere un futuro, e questo futuro è strettamente legato alla possibilità di trasformazione di questo magma.

L'averlo potuto considerare come una comunicazione intermedia (che è *dentro* ed è *fuori*, ma che è anche a delimitare l'interno dall'esterno), il coglierlo nel-

l'attimo immobile dell'A/c *et nunc* a definire come una barra atemporale passato e presente, aiuta ad intuirne le intrinseche capacità trasformative.

Ma le trasformazioni di questo materiale avvengono in uno spazio ben preciso che è il *campo analitico*, e che va inteso come il contenitore ed organizzatore di quel possibile cambiamento che si potrà realizzare dopo che il lavoro sulla sofferenza e sulla biografia avrà potuto relativizzare le preesistenti aggregazioni complessuali.

Il *campo analitico* si stabilisce come quello spazio sotteso dalla relazione analitica e va a delinarsi all'interno della seduta analitica tra la presenza del paziente e quella dell'analista, costruito dalle delimitazioni portate dal contratto analitico e che il regolare ritmo delle sedute scandisce.

La presenza dell'analista nel campo richiama subito l'attenzione alla dimensione del controtransfert. E se non è possibile in questa sede discutere del basilare concetto di transfert (limitandomi qui ad indicarlo come quella modalità di funzionamento della psiche per il quale, una volta attivata una dimensione analitica, il paziente ripropone nel campo gli elementi positivi e negativi di nuclei e dimensioni del passato che lo tengono inconsapevolmente prigioniero) mi sembra assolutamente indispensabile entrare nel discorso del controtransfert, proprio per poter comprendere alcuni particolari della intima struttura del campo analitico.

A tal fine ritengo di poter definire il controtransfert nei termini più ampi, estesi ad abbracciare tutte le attività psichiche ed ogni esperienza e conoscenza dell'analista, da questi poste in essere in relazione al trattamento del paziente.

Questa definizione priva l'analista dell'avallo della Verità e lo pone, al pari del paziente, sul piano della soggettività; una soggettività della quale tuttavia è bene cogliere la portata ed i limiti.

Avendo considerato tra gli elementi di controtransfert le conoscenze alle quali l'analista di volta in volta può ricorrere, anche la teoria, almeno quando

la si consideri all'interno del campo analitico, viene a cadere nell'ambito della soggettività.

Il richiamo storico a C. G. Jung è ora pertinente ed opportuno.

Sappiamo bene come Freud si complimentasse con l'allievo e discepolo quando quest'ultimo gli dichiarava come il transfert fosse l'alfa e l'omega della terapia analitica.

E sappiamo anche come in seguito Jung, contrapponendosi alla nozione di transfert espresso dalle posizioni del Freud dell'epoca, segnalasse l'esistenza del controtransfert arricchendo così di un elemento prezioso le nascenti conoscenze analitiche sulla relazione terapeutica.

Tuttavia al riguardo Jung sembra essere alquanto contraddittorio, assumendo posizioni a volte ambigue a volte drastiche. È ambiguo quando propone come possibili delle psicoterapie analitiche prive di transfert e dunque di controtransfert (evenienze queste che le future conoscenze riveleranno inesatte), è drastico quando nelle terapie analitiche di maggior rilievo, quelle legate al tema dell'individuazione, il processo di trasformazione viene sottolineato come reciproco, la trasformazione investendo — perfino in un clima di comune inconsuetà — entrambi i componenti la coppia analitica.

Questa affermazione così netta potrebbe aver nuocuto allo studio del concetto di trasformazione ed anche a quello di controtransfert; tanto che il mondo junghiano è sembrato oscillare tra una opzione pedagogica ed uno stravolgimento confusivo. La materia è fortemente complessa ed ha condotto nel passato anche non remoto a difformi interpretazioni all'interno della scuola junghiana.

E se ne può senza soverchie difficoltà comprendere il perché.

La mente dell'analista è costituita infatti dalla stessa pasta della quale è costituita quella del paziente. Se il paziente, a fronte del desiderio di cambiare se stesso per uscire dalla sofferenza può titubare e temere la trasformazione che comporta la perdita

dei vantaggi secondari procuratigli dalla nevrosi, il terapeuta dal canto suo poteva resistere fortemente all'idea di un proprio cambiamento parallelo a quello del paziente, ed a quello scopo necessario, valutandolo come un mero contagio da parte della patologia dell'altro.

Voglio dire per inciso che la trasformazione reciproca avviene solo nell'amore e per l'amore, e non è certo la coppia amorosa il modello dal quale la complessa ed articolata relazione analitica, sorta dalle conoscenze post-pioneristiche, può trarre lumi.

È facile pensare allora che nel passato molte delle « trasformazioni » potessero essere indotte dal terapeuta sul paziente attraverso l'uso suggestivo di una autorità e di un sapere salvifico che, sconfinando nella Verità, lo illuminava di una luce antropologica. Non è certo questa una terapia come è possibile intenderla oggi, bensì una forma di pedagogia buona che non necessita dell'analisi dell'Inconscio né tantomeno della crescita dell'Io.

La confusività della reciprocità si dava invece quando si incontravano delle personalità patologiche forti, ininfluenzabili, che aderivano al linguaggio dell'Individuazione per usarlo come alibi per la propria nevrosi. In questi casi il terapeuta dell'epoca si costringeva inconsapevolmente, o ideologicamente, nella *imago* del *Salvatore*, usando del transfert come mezzo di pressione e vivendo un controtransfert non analizzato e deformato da un insano *furor sanandi*. Poteva accadere che l'analista, incarnatosi nel *Salvatore* dovesse a sua volta essere salvato dal salvando, con un evidente scambio di ruoli che semplicemente mimava la trasformazione.

L'attenta analisi dei fenomeni che intervengono all'interno del campo analitico permette però oggi di uscire dalle secche di due opposte posizioni, entrambe totalizzanti, cui una lettura di Jung potrebbe portare. La profondità delle sue esperienze e il suo particolare linguaggio immaginale, spesso espresso attraverso la cifratura dell'inconscio, necessitano di un lavoro di riflessione e di ridefinizione nel livello cosciente, attraverso l'uso di concetti e di parole

meno allusivi ma più maneggevoli, più precisi del duttile possibilismo di alcune immagini.

Mi sembra che oggi si possa fare chiarezza nella materia e mostrare ove e come le trasformazioni avvengono. Riprendiamo dunque il nostro discorso dal quale ci eravamo allontanati e guardiamo al microscopio il campo analitico, il luogo, giova ripeterlo, dove è possibile vedere in essere il controtransfert.

Il campo analitico è dunque uno spazio di pensiero costituito per il pensare, nel quale il paziente investe il proprio materiale, nel segreto tentativo di dare realizzazione al desiderio.

L'analista dal canto suo crea nella propria mente uno spazio per l'accoglimento di questo materiale, e costruisce questo spazio (così come ha costruito le modalità dell'incontro) al fine di offrirlo come spazio aperto alle parole del desiderio ma non alla sua realizzazione. Si costituisce così un campo che funziona da *cerniera* tra la mente del paziente che produce e quella dell'analista che accoglie e contiene per poter poi restituire.

Cercherò qui di schematizzare i principali movimenti psicologici attraverso i quali si pone nel campo il controtransfert, che viene qui osservato soprattutto in quei suoi aspetti che nascono in relazione a quel paziente specifico e come risposte immediate alla presenza di quel paziente.

Tralascierò qui di trattare quelle porzioni del controtransfert che preesistono all'incontro e che sono costituite dall'immagine del paziente ideale, dall'immagine del rapporto analitico ideale, dalla presenza della teoria, dell'esperienza e da altro ancora. Elementi tutti in un certo senso aspecifici che pure entrano in rapporto, o in conflitto, con quella parte del controtransfert che potrei definire specifico, e che del pari devono essere resi coscienti all'interno dell'autoanalisi che l'analista elabora nell'*A/c et nunc* della seduta.

Queste che possono essere recepite come mere « complicazioni », rappresentano al contrario un pallido corrispettivo del lavoro che l'analista svolge

nella propria mente. Ci si pone infatti nel *setting* con un particolare atteggiamento psicologico interno che nulla ha a che fare con i modi spontanei che si pongono in atto nelle normali relazioni tra le persone, ed anche in non poche forme semplicistiche di psicoterapia.

Credo opportuno far notare che l'esperienza offerta-gli dalla propria analisi, la crescita derivatane, e soprattutto il *training*, hanno esercitato l'analista a precisare i modi della sua presenza psicologica nel campo analitico, sia per quanto riguarda l'ascolto sia per quanto concerne i suoi interventi.

Alla « distanza », necessaria per un ascolto capace di osservare la situazione analitica come un *insieme*, si alternano momenti di un particolare tipo di « vicinanza » con il materiale del paziente: le immagini vengono temporaneamente accolte ed introiettate e, tramite una regressione attiva e temporanea nella quale l'analista si immerge, vengono poste in parallelo con materiale analogo. Ciò permette di cogliere nel loro intimo significato e di diagnosticare il livello della psiche del paziente dal quale sono emerse.

La restituzione avverrà solo dopo una serie di rimandi e di verifiche effettuate tramite l'associazione con altro e già ricostruito materiale del paziente; e comunque solo dopo che sarà compiuta quella ridefinizione dell'oggetto che testimonia dell'avvenuto passaggio dall'inconscio alla superficie e la traduzione in quel linguaggio del conscio che nutre l'Io e ne allarga i confini.

Processi analoghi avvengono per le attività immaginative che l'analista svolge nel corso della seduta, così come pure per i sentimenti e le emozioni che si possono sviluppare e che vengono utilizzati dall'analista come oggetti psichici dai quali estrarre conoscenze sulla situazione che si svolge nel campo analitico.

Questa breve ed approssimativa incursione dentro la mente dell'analista mostra come nel processo analitico vi sia distanza e contatto, ed anche trasformazione. Non vi è però confusività o alternanza di ruoli

e neppure, evidentemente, un'applicazione di principi antropologici, estratti magari dal codice del buon genitore.

Il campo analitico è dunque uno spazio mentale condiviso e costituito sia dal paziente, sia dall'analista. Questa sua qualità poligenetica sembra possedere alcuni punti di analogia con il materiale di transfert per il quale, da un certo punto di vista, avevo potuto parlare di ambiguità.

Infatti, al confluire nel transfert di passato e presente, si può porre in parallelo nel campo analitico la sequenza presente/passato/presente che il lavoro mentale dell'analista realizza in tempi brevissimi. Del pari la collocazione del transfert in una particolare configurazione spaziale trova riscontro nell'elaborazione fuori-dentro-fuori svolta dall'analista tra il momento del contenimento e quello della restituzione. Dunque transfert e campo hanno in comune diversi elementi che ne facilitano poi il rapporto. I modi della trasformazione cui accennavo prima mostrano come tale sorta di omogeneità non sia casuale, e bensì necessaria a quelle azioni psichiche di differenziazione, filtro, diversa aggregazione, ridefinizione del significato che vanno a costituire i principali momenti trasformativi.

Ai contrario debbo ritenere che le posizioni univoche determinino sia per le situazioni sia per gli individui delle condizioni di stallo e di isolamento (nel passato come nel presente, nel dentro come nel fuori). Queste evenienze di sequestro sono le più lontane e le più estranee da quella condizione del mettere-insie-me, che rappresenta una modalità simbolica capace di fare entrare in relazione gli opposti.

L'introversione non temperata dal rapporto con l'oggetto esterno può divenire una franca patologia, così come l'estroversione che non consente il dialogo con le immagini interne è un impoverimento antropologico che può assumere connotati psichiatrici. Il tipo di rapporto che si realizza fra transfert, campo analitico, controtransfert, è quello che rifugge dalla rigidità *de\lVaut-aut* a favore della dimensione del come se. Una posizione che va conquistata per po-

ter essere subito perduta al fine di acquisire nuove polarità da ricondurre nel come se; e ciò in un incessante divenire dell'Inconscio che solo la morte della ragione deve poter arrestare. Un progetto, scientifico se si vuole, l'unico possibile nel nostro lavoro, che può realizzarsi solo quando si consideri l'acquisito come un polo della conoscenza che va necessariamente integrato con l'acquisibile, con il conoscibile.

Appunti sul problema dell'alterità

Giuseppe Maffei, Lucca

Spesso, nel lavoro analitico, l'alterità dell'analista è negata dal paziente. L'analista pensa di capire ciò che accade al paziente, prova a dirlo, ma si trova di fronte a un rifiuto, talora molto deciso, delle sue parole. Ha la convinzione che questo rifiuto non sia legato al contenuto di ciò che dice, ma al fatto che il paziente sia costretto a negare ogni forma di indipendenza ed autonomia del pensiero analitico in sé. In questi casi si pensa comunemente ad una ripetizione nel transfert di un'invidia del seno, ma il fenomeno è molto complesso, spesso immodificabile e merita, credo, delle riflessioni che possano permettere un suo approfondimento. Si tratta di riflessioni non ancora ben sistematizzate, che nascono dall'esperienza con alcuni pazienti e che sono dirette, anche, alla questione di come si crei l'esperienza dell'altrui alterità.

Queste riflessioni hanno sullo sfondo, inoltre, una attenzione alle problematiche dell'autismo infantile. Esiste infatti una forma, per così dire, globale di diniego dell'altrui alterità ed è quella rappresentata dai casi di autismo infantile, laddove sembra che il mondo psichico degli altri sia completamente non percepito. Il bambino autistico appare vivere in una

relazione esclusiva con i suoi oggetti-sensazione (Tustin) e chiuso nella sua autosensorialità (Tustin) autosufficiente. La soggettività dell'altro e, al limite, la stessa realtà esterna, non sono appunto oggetto di esperienza. Non è assente soltanto la possibilità che il mondo esterno proponga del nuovo, dell'imprevisto, ma la possibilità stessa di sapere l'esistenza del mondo esterno in quanto tale. Ho ricordato l'autismo infantile perché, all'interno di queste riflessioni concernenti l'alterità dell'altro, mi sembra di avere intravisto una interpretazione che dà importanza al ruolo di una proiezione primordiale, da pensarsi come concettualmente diversa dalla proiezione quale meccanismo difensivo comunemente inteso. La proiezione non può essere pensata in questi casi come dovuta a espulsione fuori di sé di parti di sé non accettate (non esiste una differenziazione tra sé e il mondo) ma può essere concepita, invece, come estensione al mondo esterno della propria autosensorialità e bidimensionalità. Si potrebbe cioè ritenere che il mondo esterno sia avvertito assente come conseguenza di un proprio assentarsi dalla vita. Le forme più comuni di diniego dell'altrui alterità, su cui si svilupperà il presente contributo, sono comunque forme più sottili, parziali, che riguardano spesso solo la soggettività dell'altro ed in cui è particolarmente operante il meccanismo dell'identificazione proiettiva, per il quale, come è noto, il mondo esterno finisce per essere abitato da parti proiettate e svolgenti funzione di quinte colonne che cercano di dominarlo. Esistono mille sfumature di questo meccanismo e può essere utile distinguere forme in cui l'alterità finisce per non essere quasi percepita come tale e forme, invece, in cui l'alterità è percepita come a un limite tra assente e presente. Una paziente con una sintomatologia prevalente di riferimento crede che tutti i gesti che vede e tutte le parole che ascolta, portino critiche e accenni a sé. Tutti sanno che lei non ha amici, che non è tanto intelligente, che le sono capitate molte disavventure sentimentali, che la sua nascita è una nascita da una classe sociale infima e così via. Qualsiasi pa-

rola che ascolta ha un significato preciso in relazione a questo suo delirio. Se qualcuno le dice ad esempio: — Come stai? — questa frase non ha alcuna oggettività, ma significa che la persona che l'ha pronunciata vuoi sapere se finalmente ha trovato un ragazzo, se finalmente ha cominciato a cavarsela nella vita e così via. L'intenzionalità dell'altro non viene più percepita e l'altro è abitato dai suoi pensieri. L'altro finisce per non essere più altro da sé, ma semplicemente come la sede dei propri pensieri, non conosciuti, ovviamente, come tali. L'intenzionalità autonoma dell'altro è negata e sostituita dall'intenzionalità di una parte proiettata della paziente. La proiezione di parti della paziente non va comunque senza il diniego dell'altrui alterità. Vedere l'aspetto proiettivo del fenomeno non può non far vedere l'importanza del concomitante fenomeno del diniego. Basti pensare a quanto povera rischia di essere la vita di una persona che non si aspetta mai niente di nuovo, nessuna informazione, nessun vantaggio dalla soggettività dell'altro. Ma perché l'intenzionalità autonoma dell'altro ha tanto bisogno di essere negata?

Si può rispondere a questa domanda riflettendo sulla condivisione o meno, da parte della madre, della intenzionalità della paziente. La madre della paziente non aveva condiviso, in effetti, alcunché della stessa paziente. La famelicità, l'aggressività, forse il suo stesso bisogno di esistere come autonoma, non erano stati capiti e la paziente non aveva avuto altra possibilità che di avvertire ciò che provava come del tutto proprio e incapace di entrare in comunicazione con l'altro.

Occorre anche dire che la non condivisione (la non comprensione) da parte della madre, dei vissuti dei figli, impedisce in genere, come è avvenuto in questa paziente, la costituzione di una bipartizione psichica funzionale alla vita. Se l'intenzionalità primitiva è in qualche modo condivisa, una sua parte entra nel rapporto con l'altro, mentre la parte non condivisa ne resta fuori, ma ha come aperta la via verso il rapporto con l'altro, può esservi proiettata,

ma l'altro sarà però percepito come pure, appunto, bipartito; non tutto il soggetto né tutto l'altro saranno appunto « tutti », ma l'uno e l'altro saranno bipartiti tra una parte che può entrare in contatto con gli altri e una parte che non vi può entrare, ma che può comunque sperarlo. La condivisione dell'esperienza crea anche l'alterità interna al soggetto. Sol Aparicio(1) ha parlato, commentando Lacan, di una funzione costitutiva della preclusione, legandola all'*Ausstossung* (espulsione), ma trovandosi poi in difficoltà, a mio avviso, quando ha voluto tentare di distinguere la preclusione costitutiva e quella presente nelle psicosi. Ritengo che ciò che viene espulso dal soggetto, lo sia in due modi diversi a seconda se esista o meno la possibilità da parte della madre di condividere qualcosa del figlio. Se la madre non condivide affatto alcunché del figlio, la parte proiettata è espulsa al di fuori senza una possibilità di essere prima affermata in qualche modo al di dentro. In questo mio modo di vedere il fallimento della rimozione primaria precede la preclusione; è cioè la mancata bipartizione dello psichi-smo che crea la necessità della preclusione. Esisterebbe una *Ausstossung* costitutiva, ma non una preclusione costitutiva e il destino dei meccanismi di diniego sarebbe diverso a seconda del loro costituirsi in un regime psichico caratterizzato da assenza di rimozione primaria e presenza di preclusione o da presenza di rimozione primaria e assenza di preclusione. L'*Ausstossung* avrebbe cioè caratteristiche particolari se accade in un rapporto di assoluta distanza tra madre e figlio.

Trasferendo questo discorso sul piano della clinica sorgono molte difficoltà. La paziente di cui sto parlando potrebbe cioè essere posta sulla linea dell'assenza di rimozione primaria e presenza di preclusione, ma, nel rapporto terapeutico, essa sembrava spesso avere la possibilità di percepire l'alterità del terapeuta. Il ricorso al dire che si tratti di parti diverse della paziente, non regge in questo schema teorico in cui è appunto la bipartizione psichica a essere garante della normalità. Occorrerebbe forse

(1) Sol Aparicio, « La Forclusion, préhistoire d'un concept », in *Ornicar?*, Parigi, Navarin Ed., n. 23, 1984, pp. 83-107.

portare l'attenzione sulle differenze esistenti tra bipartizione psichica qui prospettata e scissione di parti.

Tornando comunque allo specifico di questo contributo, nel caso della paziente considerata, si potrebbero individuare diversi tempi dei meccanismi ora prospettati. Si può supporre così che all'inizio della sua vita psichica, sia da considerarsi una impossibilità della madre a condividere, partecipare, contenere i vissuti della figlia. Tutta l'intenzionalità primitiva e propria non poté non essere vissuta che come pericolosa e fu dovuta essere spostata all'esterno. Non si costituì così l'alterità dell'altro perché non si costituì una propria bipartizione, un'alterità interna a lei stessa. L'altro divenne la sede della proiezione di ciò che non era stato condiviso. Finì che nessuno poté più essere considerato un interlocutore perché le parole furono prese in un gioco immaginario e non costituente il simbolico. Quando l'altro parlava, la sua alterità era subito negata perché la paziente poteva ritenere che le parole dell'altro fossero il rivelarsi, nell'altro, della propria intenzionalità pericolosa, preclusa e proiettata. Una volta avvenuto tutto questo, l'altro divenne la sede privilegiata anche di tutte le proiezioni possibili e successive. La critica che la paziente faceva a sé stessa, compariva nei gesti e nelle parole degli altri. Ma nel pensare a questi altri, non si può non tener conto, noi osservatori, del diniego precedente della loro alterità. Il diniego dell'alterità dell'altro in quanto tale e la comparsa, nell'altro della propria intenzionalità proiettata, permette insomma a questa persona, di non confrontarsi ne con sé stessa ne con l'altro e di rimanere in un cerchio vizioso senza apertura verso l'esterno e l'intero-esterno di sé (che non si sono appunto costituiti). La paziente finisce per non confrontarsi ne con l'intenzionalità violenta che l'aveva un tempo abitata ne con la propria autocritica. Ha istituito un mondo chiuso e non può fare esperienza del nuovo.

Esaminerò ora una situazione in cui l'alterità non era negata in modo così massiccio come nel caso

ora descritto. La paziente cercava di stabilire un dominio sul mondo ed era determinata in questo dal desiderio di far tacere l'altro alterità percepita questa volta come pericolosa. La situazione terapeutica con questa paziente era sostanzialmente caratterizzata dal fatto che il terapeuta non poteva parlare in quanto le sue parole scatenavano un'angoscia violentissima. Questa angoscia si manifestava sia in fughe dalla stanza di terapia sia in una sorta di muro acustico che essa opponeva dicendo che tanto non avrebbe capito, che lui parlasse pure, che tanto lei non l'avrebbe ascoltato. Il terapeuta non aveva ovviamente molto spazio a disposizione e doveva da un lato imparare a tacere, dall'altro a non lasciarsi « imbavagliare » dalle manifestazioni ansiose. Questa situazione che durò molto tempo e che fu durissima, si risolse soltanto dopo che la paziente ebbe acquisito la sicurezza che il terapeuta aveva capito la sua angoscia e che non voleva negarla. Ciò accadde anche quando la paziente ebbe capito che, se avesse voluto, avrebbe vinto lei questa guerra dichiarata solo da lei perché il terapeuta non avrebbe mai potuto avere una forza magica, a sua disposizione, in grado di vincere la sua resistenza.

Questo passaggio avvenne cioè, da un punto di vista teorico, quando comparve, all'interno della coppia terapeutica, la dimensione del terzo. Alla paziente fu possibile cedere solo quando le fu chiaro che lei ed il terapeuta non erano in una lotta che si svolgeva solo tra loro, ma che questa lotta avveniva all'interno di un mondo più vasto di loro.

In questa paziente l'alterità dell'altro non era stata completamente annullata, perché la paziente temeva che l'altro potesse parlare. E, se avesse parlato, avrebbe probabilmente detto ciò che lei stessa aveva da dirsi e che preferiva invece rimanere inconscio. L'alterità dell'altro era come tenuta in sospensione, non era radicalmente negata, anzi, la paziente temeva continuamente il suo manifestarsi. Come già detto, la paziente iniziò a potersi concedere di ascoltare l'altro solo dopo una lunga rassicurazione che l'altro aveva capito la dolorosità della sua situazio-

ne, che non aveva tutto il potere su di lei (la comparsa del terzo) e che lei stessa aveva del potere. Una volta che terapeuta e paziente poterono parlare, ciò che il terapeuta diceva e che ora era ascoltato, non era assolutamente diverso da quello che aveva avuto in mente e che aveva dovuto trattenere. Ma, come era avvenuto che l'altro si fosse fatto più familiare, come era passato dall'essere un altro pericoloso a essere un possibile interlocutore? Questa trasformazione avvenne, a mio avviso, tramite la proiezione, nel terapeuta, di una parte di sé che si rafforzò e iniziò a esistere all'interno della stessa relazione. Una volta resasi conto del fatto che il terapeuta capiva la sua situazione, questa non fu più vissuta sotto la forma di una solitudine totale, ma divenne in qualche modo condivisa. L'intenzionalità che aveva sotteso il suo modo di essere era ora partecipabile. Essa iniziò così a non sentirsi più sola e poté proiettare sul terapeuta stesso la possibilità di una anche propria intenzionalità condivisa. Il terapeuta divenne così sede non solo della proiezione delle parti cattive e non tollerabili, ma anche della parte condivisa di lei. Divenne così un simile con cui lei fu disposta a parlare.

Spiegare da un punto di vista psicoanalitico il meccanismo di questa proiezione è assai complesso perché la proiezione, da un punto di vista psicoanalitico, è un meccanismo di difesa e si potrebbe non comprendere in che modo questa proiezione sia stata una difesa ed eventualmente da che cosa.

Ritengo che la possibilità di condividere le proprie esperienze e la costituzione di una parte di sé che conosca questa possibilità possa essere stata avvertita, oltre che come positiva, anche come dolorosa da parte delle parti onnipotenti della stessa paziente. Ci fu così una necessità di proiettare questa parte debole, la propria bipartizione, nell'altro, in modo tale che l'altro si facesse in qualche modo carico della necessità del dolore per la perdita dell'onnipotenza. D'altro canto, in linea generale, la proiezione nell'altro di questa parte debole rende possibile la comunicazione e è, per così dire, fun-

zionale alla vita e assume sempre maggiore forza dalla constatazione della propria funzionalità. La possibilità di proiettare la propria bipartizione psichica nell'altro, rende l'altro, proiettivamente, pure bipartito e pertanto simile al soggetto, soggetto altro con cui appunto la comunicazione può esistere. La proiezione di parti cattive e non condivise, rende la vita molto difficile o impossibile, mentre la proiezione di parti buone la rende meno difficile e comunque possibile.

Riflettendo ancora su questi due casi, possono essere rilevati alcuni punti teorici che mi sembrano importanti per quanto concerne l'acquisizione della propria alterità interna e della distinzione tra mondo esterno e interno.

L'acquisizione della distinzione tra mondo esterno e interno si fa, a livello percettivo, attraverso il fatto che le percezioni stesse mettono in contatto con due mondi, da uno dei quali (l'esterno) si può fuggire, mentre dall'altro (il corpo) no. Ma questa distinzione, la clinica lo dimostra, non vuole dire acquisizione dell'alterità presente in sé né dell'alterità del mondo esterno animato. L'esterno a noi è occupato dalle nostre proiezioni e di fatto non è conoscibile nella sua realtà, ma solo secondo ciò che noi vi proiettiamo. Si danno così vari gradi di diniego e di rifiuto dell'alterità dell'altro, da quelli più gravi a quelli più sottili. L'alterità è costituita, in modo funzionale alla vita, quando ciò che è proiettato è una esperienza condivisa, che viene proiettata perché vissuta presumibilmente come pericolosa dalle parti onnipotenti. Money-Kirley (2) ritiene di poter dedurre che gli oggetti cattivi siano i primi a diventare separati e/o esterni mentre quelli buoni i primi a divenire permanenti. Ritengo che dando maggiore importanza all'esperienza della condivisione, si possa anche pensare che, nella normalità, il contenimento delle esperienze possa determinare appunto precocemente la possibilità di proiezioni permanenti di parti buone « deboli » di sé.

Rimane da chiedersi se si possa mettere lo sguardo più a fondo in ciò che ho detto essere esperienza di

(2) R. E. Money-Kirley, *All'origine della nostra immagine del mondo*. Roma, Armando, 1971, p. 54.

condivisione, contenimento. Credo che, a questo proposito, sia molto importante riflettere sul rilievo, nella relazione madre/bambino, della presenza del terzo, di un termine esterno sullo sfondo del quale la relazione stessa avviene. Il momento di evoluzione nel rapporto con la seconda paziente è, da questo punto di vista, molto interessante. Quasi visivamente la situazione divenne da diadica, triadica e la comunicazione di parola poté in qualche modo instaurarsi. Nella scuola lacaniana il rilievo dato al Nome-del-Padre mette in luce, appunto, l'importanza di un elemento terzo nella relazione tra soggetto-Altro (madre). Ritengo che l'aspetto terzo debba essere pensato ed esaminato anche nei suoi aspetti precocissimi ed è per questo motivo che ritengo utili alcune considerazioni relative al modo di pensare la morte. Una delle esperienze che non appaiono sullo sfondo della relazione soggetto psicotico/madre è, a mio avviso, quella della morte. Si ha spesso la sensazione che certi genitori di psicotici avvertano che la morte sia in qualche modo evitabile e non la costituiscano quindi come quello sfondo necessario su cui la vita si staglia e prende senso. Non si può pensare la vita senza la morte, come forse non si può pensare il finito senza l'infinito, l'inconscio senza l'inconscio collettivo e così via. Esiste in moltissime esperienze un limite cui è possibile avvicinarsi, ma che non è mai raggiungibile ed il cui raggiungimento implica un cambiamento radicale. Si può quasi morire ma la morte è altra rispetto a ciò che la precede anche di un attimo. Così l'infinito è una dimensione diversa da ciò che gli si avvicina al limite. A livello della psiche dei genitori di soggetti psicotici è presente come un diniego di questo fatto e nell'inconscio è viva la fiducia che la morte possa non esistere. Questa speranza dell'immortalità è presente in tutti, ma c'è qualcosa che distingue profondamente le sue speranze. Nella situazione non psicotica si può sperare che la vita sia eterna ma questa speranza è legata all'esistenza di un qualche garante (un Dio, la natura). A livello inconscio può esistere la certezza che l'uomo sia senza morte, ma, nella nor-

malità, si ha l'impressione che questa stessa certezza inconscia sia legata alla presenza, pure inconscia, di un terzo che la garantisca. Diversa è la situazione psicotica, in cui questa presenza inconscia del terzo sembra del tutto assente. C'è di nuovo un riferimento al terzo che fa sì che il processo primario sia in qualche modo imbrigliato dalla consapevolezza conscia che l'uomo di per sé non è immortale. Sami-Alì nel suo studio sulla proiezione parla di un momento singolare dei meccanismi proiettivi nel quale « avendo ammesso che il reale esiste, il soggetto ne fa un caso particolare dell'immaginario ». Nella comunicazione genitori/bambino di tipo psicotico, il reale della morte è appunto un niente, è un accidente minimo rispetto alla morte psichica già avvenuta che ha come suo contraltare una supposta continuità senza limite. Ciò che fa da sfondo è assente, scomparso e la vita psicologica non può differenziarsi. Non esiste limite invalicabile e la vita psicologica non può allora prendere spazio. Ci sono, ad esempio, dei genitori che annullano sé stessi per il bene del figlio psicotico, ma questo loro sacrificio totale non è spesso utile perché essi non si pongono come rappresentanti di quel terzo, di quella oggettività che li garantisce come genitori.

Perché il contenimento possa insomma esistere e, con il contenimento, l'attivazione della vita psicologica, occorre che il rapporto duale sia aperto alla dimensione terza, occorre cioè che il soggetto « sappia », « abbia esperienza » del fatto che non tutto è possibile all'uomo, ma che l'uomo costruisce il suo mondo solo se sa che la sua realtà è immersa in un mondo che non conosce. Tra la retta parallela ad una retta x e quella retta tra le due che ancora incontra la retta x all'infinito, possono essere pensate infinite altre rette. Nello stesso modo l'essenza del reale (come nelle considerazioni precedenti l'essenza della morte) resterà sempre al di fuori della conoscenza umana. Ma è proprio questa consapevolezza della presenza in noi e nel mondo di qualcosa di inattuabile che permette di costruire una vita psichica.

(3) Sami-Alì, *De la projection*, Parigi, Payat, 1970, p. 177. p. 177.

Separazioni di coppia e affidamento dei bambini: il "dentro" e il "fuori" del problema

Martella Loriga Combino, Milano

Ogni numero della Rivista di psicologia analitica, come forse è noto, nasce da alcuni incontri redazionali in cui il nostro interesse si coagula poco a poco intorno a un tema: tema dunque che non ci poniamo astrattamente ma che emerge dai nostri discorsi. « Dentro » e « fuori » abbiamo definito informalmente il tema di questo numero; e mi sembra che nella problematica dell'affidamento dei minori, nei casi di separazioni di coppia, l'aspetto del « dentro e fuori » sia peculiare.

L'anno scorso, su uno dei maggiori quotidiani italiani, apparve un articolo che proponeva l'*affido congiunto* come il toccasana, la miracolistica soluzione per tutti i casi di separazione di coppie con bambini: purtroppo non è così.

Quasi sempre, nei casi di divorzio o separazione, è necessario ricorrere a un arbitro * autorevole (il « fuori », appunto) che definisca con regole precise le modalità della separazione stessa nei confronti dei figli. È chiaro però che chi pone queste regole, per quanto attento e sensibile possa essere ai problemi psicologici dei bambini, spesso non può approfondire oltre un certo limite, anche di tempo, le problematiche intrinseche del nucleo familiare (il « den-

* Il Tribunale.

tro », appunto); ed è questa la vera difficoltà nelle separazioni nei confronti dei figli, dover decidere cose tanto importanti per l'avvenire dei bambini sotto la pressione di emozioni e eventi disparati. È vero che ogni decisione non è mai definitiva ma sempre revocabile, ma certi traumi profondi lo sono molto meno...

Quello dell'affidamento dei figli è un problema che si è posto abbastanza di recente e di cui si parla molto; ma per quella che è la generale impostazione attuale mancano ancora i riscontri futuri.

Le separazioni di coppia sono sempre esistite, ma non in modo così generalizzato e frequente come oggi. Un'indagine fatta negli Stati Uniti in anni recenti ci dice infatti che divorziano circa la metà delle coppie, e se da noi statisticamente i divorzi sono di meno ciò dipende dal fatto che in Italia la legge sul divorzio è in atto solo da poco tempo (1970) e anche da un minor conformismo italiano, per cui non sempre si formalizzano convivenze e separazioni. Per molto tempo comunque è valsa, da noi come altrove, la consuetudine che, in caso di separazione dei genitori, i bambini venissero ovviamente affidati alla madre, definendo con appositi accordi i tempi e i modi dei rapporti con il padre. Era dunque sempre — o quasi — la madre a impostare la vita dei bambini, la loro educazione, le loro scelte, nella quotidianità e anche oltre il quotidiano; si rafforzava così l'immagine della donna-madre tutta dedicata ai propri figli, onnipotente e sacrificata, mentre il padre non poteva e non sapeva, anche per precisi limiti culturali, occuparsi di certe cose.

Negli ultimi dieci o quindici anni questa tradizionale concezione dei ruoli tradizionali è andata però scomparendo, in Italia e dovunque. Il noto film *Kramer contro Kramer* ha messo a fuoco una problematica che era ormai matura: in esso, infatti, si è visto per la prima volta un padre affrontare — con amore, con fastidio — qualcosa per lui nuovo, assistere cioè un figlio ancora piccolo in tutte le sue necessità, senza ricorrere per soccorso alla propria ma-

dre o a qualcun altro; per la prima volta si è visto che una donna che deve interrompere un rapporto con un uomo e lasciare lui e il figlio non è obbligatoriamente una « cattiva » madre; e si è anche capito — e questo è il punto più nuovo — che un uomo separato dalla moglie può desiderare di continuare a fare il padre nella quotidianità.

I problemi che conseguono da questo diritto/dovere si aggiungono ai già numerosi problemi che una separazione dei genitori pone ai figli.

Ci sono quelli più evidenti e più ovvii: bambini usati come mercé di scambio e di ricatto, messaggi trasmessi tramite loro, puntigliose ripicche fatte sulla loro pelle; questo è l'aspetto più evidente e volgare, anche se purtroppo spesso presente. Ma ci sono anche altri problemi, più sottili e di difficile composizione: perché il comporli richiederebbe una capacità dei due coniugi di guardarsi dentro a fondo, di chiedersi lucidamente che cosa è sotteso a certe ostinate richieste fatte in nome del bene dei figli.

Molto spesso chi si occupa di frequente di questi problemi si sente dire da due genitori che loro, è vero, litigano, si detestano, non si sopportano, ma ai figli non mostrano nulla dei loro dissensi; molto spesso ci viene chiesto se non è meglio continuare a convivere, « per il bene dei bambini ». Convivere: ma come? Se è vero che nei nostri rapporti, tanto più sono intimi e profondi, tanto più conta quello che sentiamo dentro di noi, dobbiamo anche credere che i bambini percepiscano l'inganno nascosto dietro una apparente formale cortesia — e che un oscuro nondetto possa pesare su di loro forse ancora di più di una penosa verità esplicitata. Mi sembra che i bambini vadano sempre, quale che sia la loro età, rispettati, e confrontati quindi con le diverse realtà familiari; il che non significa che non si debbano avere certe cautele, certi riguardi per i differenti momenti della loro crescita psicologica.

Anche se essere figlio di genitori separati non costituisce più oggi — e soprattutto in certe zone italiane — qualcosa di eccezionale, ciò non toglie che psicologicamente, dentro di sé, il bambino abbia

un terribile senso di vuoto, di insicurezza, di pericolo. L'unità familiare costituisce per lui un magico *témenos* protettivo; pertanto, l'ansia di una separazione dei genitori — in particolare durante la separazione — è inevitabile, ed è bene che i genitori ne siano consapevoli e affrontino il problema senza minimizzarlo.

Troppi dubbi pesano sul bambino: perché i genitori vogliono separarsi? Il pericolo dei sensi di colpa è evidente. Ne d'altra parte, per alleviarne i sensi di colpa, si può dire al bambino la nuda verità, che è del resto una verità di difficile comprensione per lui. « Amo un altro/un'altra ». « Ma come è possibile, se stavamo tanto bene tutti e tre insieme? » Se crolla questa sicurezza, al bambino sembra crollare ogni sicurezza. E del resto, davvero si scioglie un rapporto « felice » perché si ama qualcun altro, o non è piuttosto vero il contrario, ci si innamora di un altro perché il rapporto non è più appagante? E come spiegare tutto questo a un bambino? Per non parlare poi di tutti gli altri problemi che sorgono quando uno dei genitori — o entrambi — si coinvolgono in un nuovo rapporto affettivo, come è del resto loro diritto. Una mia paziente quarantenne, figlia di divorziati, mi raccontava tempo fa del dolore provato venti anni prima quando, tornando nella sua città, dopo due anni di studio all'estero, aveva trovato all'aeroporto i genitori con i due nuovi *partners*; il ricordo le bruciava ancora.

« Appena avrò diciotto anni ucciderò mio padre, per tutto il male che ha fatto alla mamma » mi diceva giorni fa un quattordicenne, con un lampo di vero odio negli occhi. Negli accordi della separazione, il figlio era stato affidato alla madre, con facoltà al padre di vederlo un pomeriggio alla settimana e a week-end alternati; non conosco quest'uomo, ma non è difficile immaginare gli sporadici incontri con un figlio tutto identificato nel disprezzo verso il padre che la madre gli trasmetteva; come lei ebbe a dirmi, è giusto che i figli sappiano sempre la verità... Ma quale verità? Ora la madre ha minimamente capito il danno creato con la trasmissione del suo rancore,

e vorrebbe correre ai ripari; sarà ancora possibile? E come può un ragazzo crescere bene avendo dentro di sé un'immagine paterna svalutata e disprezzata? Per fortuna, non sempre si arriva a questi estremi, e ci sono casi in cui i due genitori riescono a non coinvolgere troppo i figli nei loro problemi, mostrando così di amarli veramente. La storia del giudizio di Salomone è tuttora valida, e il genitore che davvero ama il figlio è quello capace anche di una rinuncia, perché il bambino stia bene.

Tutte queste considerazioni serviranno, credo, a puntualizzare la complessità di un problema che presenta tanti aspetti diversi e soprattutto non offre risposte generali, ma piuttosto calibrate caso per caso, situazione per situazione.

Oggi si parla molto della richiesta dei padri alla « cogestione » dei figli: una richiesta legittima e che rientra nel mutamento dei ruoli familiari. È chiaro che la grande famiglia di un tempo non lontano, con i suoi numerosi componenti, offriva un supporto alle situazioni difficili — spesso un'altra figura maschile, nonno o zio, si sostituiva al padre assente — mentre oggi i due genitori, quasi sempre occupati entrambi dal proprio lavoro per molte ore, perdono separandosi ogni possibilità di scambio e di reciproco avvicendamento. Ed è anche vero che un bambino, per essere sereno, ha bisogno di stabilità, di sicurezze, e che il vivere tre giorni qui e due là non lo aiuta.

D'altro canto, con quale criterio si può penalizzare uno dei due genitori costringendolo nolente a fare il genitore del week-end e non della vita di ogni giorno? Questo genitore part-time, inoltre, potrà apparire al figlio come qualcuno che lo rifiuta, che non lo capisce, con cui è impossibile avere quella confidenza che nasce dalla convivenza; un semiestraneo, insomma, con cui sarà difficile identificarsi in positivo. Ma potrà anche, d'altro lato, porsi come il genitore «e buono », quello che concede tutto, che non impone divieti o regole, nel tentativo di colmare con questo atteggiamento i vuoti della sua assenza.

Da tutto quanto è stato detto, appare chiaro come sia difficile risolvere situazioni tanto complesse* con decisioni di Tribunali, pur se è notevole la cura con cui queste istituzioni esaminano i singoli casi, ricorrendo altresì al parere di un esperto qualora sia necessario. Ancora una volta (e mai forse come in questi casi) credo che ciò che conta non è tanto *quello* che facciamo, ma *come* lo facciamo; una separazione di coppia può naturalmente essere giusta e necessaria, ma, se ci sono dei figli, pone i due protagonisti di fronte a pesanti responsabilità e a un inevitabile confronto che durerà nel tempo. Quante volte, per esempio, chi promuove l'azione si sente in colpa e deve quindi in qualche modo criticare l'altro per propria giustificazione, facendo parte di questa critica ai figli? Nel corso degli anni, ho avuto talora in analisi persone che si separavano e mi sembra che, puntualmente, ogni volta che aumentavano le capacità di introspezione dell'uno si attuivano le aggressioni dell'altro.

Forse questo sarebbe il bene dei bambini: che ogni genitore fosse capace di accettare le proprie responsabilità senza agire l'ombra sull'altro. Solo così sarebbe possibile l'affido congiunto, che vuoi dire la possibilità di discutere in comune accordo tra i due genitori le decisioni importanti per la vita del figlio: che educazione, che scuola, che tipo di vita;

e con quale dei due genitori passare la maggior parte del tempo — per rispettare l'esigenza di unità del bambino — lasciando tuttavia all'altro genitore la possibilità di ampi spazi da trascorrere con il figlio;

e mantenendo aperta l'eventualità di modificare gli accordi di tempo in tempo secondo il mutare delle necessità psicologiche del bambino stesso. Insomma, per tornare al nostro punto di partenza, nelle situazioni di separazione il « fuori » non è altro che la cornice di quanto è « dentro »; e la buona riuscita di un affidamento di bambini non dipende dall'applicazione di rigidi schemi ma dalla capacità di superare i problemi personali che la separazione ha stimolato nei componenti della coppia.

Intimità e mondo

Marcella Pignatelli, Roma

All'aeroporto di una città del Nord-Europa incontravo un esimio collega, con il quale avevo una cordiale frequentazione per motivi di lavoro: io ero con mia moglie, lui solo. Mi parve che, pur avendomi visto, egli evitasse di incontrarmi. Allora mi recai da lui per salutarlo affabilmente, presentando mia moglie: lui rispose impacciato, si alzò deferente arrossendo e facendosi cadere alcuni fogli dal grembo, poi si risedette sprofondando nel bavero del cappotto sotto la falda del cappello. Prendevamo lo stesso aereo:

naturalmente lui aspettò che noi ci sistemassimo nella parte anteriore della cabina, per occupare furtivo l'ultimo posto in fondo.

L'indulgenza sull'aneddoto mi serve per introdurre un discorso classicamente junghiano circa gli « atteggiamenti » di introversione e estroversione. Che l'amico fosse introverso mi era noto: ma che il suo comportamento in quell'occasione fosse nevroticamente inibito è altrettanto evidente. In effetti proprio K. Bradway e J. Wheelright ci ricordavano al Congresso internazionale di Roma, statistiche alla mano di una brillante ricerca, che gli analisti in grande maggioranza sono introversi.

Ciò non meraviglia se si pensa che una precondi-

zione per dedicarsi a questo mestiere è una congrua porzione di nevrosi, che si vuole sostanzialmente esaurita nel lavoro personale prima dell'avviamento professionale, e che uno degli elementi più significativi di essa sia la difficoltà di rapporto con (l'oggetto, cioè con l'esterno da sé. Questo vuoi dire anche sentire il mondo ostile, impraticabile, difficile, faticoso con l'ovvia conclusione di ribarricarsi nella fortezza, al primo tentativo di sortita.

L'insuccesso e la paura che accompagnano una simile esperienza naturalmente consolidano la persuasione che non convenga di uscire: ciò conduce a rifugiarsi nel proprio solipsismo, graziosamente popolato di fantasie a lieto fine, di utopie, di decorazioni floreali, di prospettive infinite, senza negare per converso la frustrazione di una profonda impotenza, il tormento del desiderio inevaso, l'assalto della paranoia.

Si dà il caso sfortunato e colpevole, ma non raro, che tutto questo, anziché essere avviato a guarigione, sia rinforzato e autorizzato proprio da una cattiva analisi, prima personale, poi didattica, poi professionale. Si erige lentamente e inesorabilmente, mattone su mattone, un alto muro dentro cui si proteggono le insicurezze, si autoalimenta la sopravvivenza, si coltivano fantasmi compiacenti.

Ciò avviene per l'incompetenza dei protagonisti e sotto il falso titolo di rispettare « l'equazione personale ».

Jung, come è noto, ha introdotto termini e concetti intensamente evocativi e tuttavia spesso contraddittori.

Una sua lettura attenta ed estesa permette però di coglierne l'interezza culturale e psicologica. Invece assistiamo frequentemente alle più singolari estrapolazioni, cosicché la separazione dal contesto favorisce immagini non solo parziali, ma false.

Perseguire l'equazione personale non vuoi dire evidentemente convalidare l'originalità della nevrosi, nella sua tendenza deviante e nel suo comportamento coatto: al contrario riconoscere, se del caso, la posizione dominante dell'introversione significa affidarle un compito trainante, liberandola dalle scorie

complessuali e del pari integrare, finché ciò è tollerato dalla tensione dinamica degli equilibri endopsichici, la controparte estroversa, sottraendola all'ombra, nel rispetto delle gerarchie personali e dello specifico dosaggio quantitativo.

Un discorso analogo va fatto per le « funzioni tipologiche », per le quali il modello propone uno sviluppo armonico di tutte le componenti della personalità con riferimento alla composizione strutturale e alle condizioni ambientali.

Lo schema avanzato da Jung ha un suo ordinamento che riguarda la salute psicologica: pertanto non pretende di essere l'unica verità, né l'unica formula per risolvere la vita. Ci sono infatti proposte altrettanto affascinanti nell'arte come nella filosofia o nella religione e persino nella politica: si tratta quindi di stabilire in quale campo intenda situarsi l'ideale dell'Io.

In questo schema però non trovano posto ipotesi incongrue, come « genio e sregolatezza » dove la genialità è anche espressione di una valenza esclusiva a scapito delle altre, dove poi l'intensità bruciante della creazione è sottesa da corrispondenti istanze distruttive.

Io non credo naturalmente che il genio si esprima solo secondo l'aforisma sopracitato. Tuttavia è facile osservare che la devianza nevrotica, condita da un pizzicò di follia « quanto basta », esasperando alcuni elementi a danno di altri, riesca a confezionare un prodotto intensamente marcato e sorprendentemente « diverso ».

Va precisato d'altronde che ordine non significa appiattimento: non è banale « buon senso » e repressione dei picchi emergenti; anzi il tracciato psicografico prevede una elevazione di tutte le linee, per cui le punte saranno più acute, le ondulazioni di base portate ad un gradiente più alto. Tutto questo è iscritto nel distintivo junghiano di « psicologia dell'individuazione ».

Confermata dunque la necessità di inserire nel quadro esistenziale tutte le variabili, a renderlo ricco e dinamico, è opportuno ricordare che il disagio umano

si esplica lungo due versanti, quello interno verso il profondo di sé e quello esterno verso il mondo. Il soggetto prende coscienza del proprio malessere quando esce dall'ambito narcisistico e incontra l'altro da sé: questo, per il suo stesso porsi, ne condiziona la libertà e ne inficia la sicurezza opponendogli la sua diversità.

Ciò significa mettere in crisi il vissuto di onnipotenza assoluta e determina la paralisi dell'azione per la paura del confronto.

L'ingenuità di mostrarsi puri al di fuori con la cristallina trasparenza della struttura interna non tiene presente che il semplice contatto con l'aria altera la pelle e cambia la mimica, cosicché dai fenomeni che ne derivano si disegna la " persona ».

L'analisi, nell'intento di stabilire un laboratorio di indagine e di ristrutturazione della psiche, che per essere efficace richiede concentrazione e rigorosa osservanza delle norme, organizza un ambiente per la riflessione su se stessi, introducendovi però l'analista, con funzione insieme di catalizzatore e di reattivo. Nello stesso tempo esclude appunto quel reale, da cui provengono i sintomi.

L'analista tuttavia, pur investito di significati proiettivi e simbolici, è presente con la sua concretezza: è quindi esplicitamente un oggetto ambiguo, conforme alle fantasie del paziente ma insieme soggetto di qualità personali. Riunendo oggetto e soggetto apre una porta sul reale e convalida l'esperimento, spezzando con la sua alterità l'involucro della simbiosi.

La realtà fisica e psichica del terapeuta pesa nell'atmosfera rarefatta del transfert, coagula un incontro esistenziale e obbliga a riconsiderare le formulazioni riduttive di Freud: solo se l'analista è anche una persona fisica è concepibile parlare di allenamento a un sano rapporto oggettuale. Per cogliere nella metafora solo la componente aggressiva, sorretta però da intenti benevoli, l'analista non fa il « punch-ball », ma lo « sparring-partner », esperto e comprensivo antagonista dell'addestramento necessario per la guarigione.

Altrimenti tale metodo paradossale può diventare una trappola, accentuando l'inclinazione perversa a chiudersi nella privatezza, nella lusinga del simbolo e del desiderio. Ecco perché, anche rifacendosi all'esempio citato all'inizio, è indispensabile che l'analista, nell'elaborazione della tematica personale propedeutica all'attività professionale, dedichi particolare cura al rapporto con il pubblico, alla capacità di esporsi, magari ricorrendo ad una psicoterapia analitica di gruppo, che non cessa di essere valida per il semplice fatto che è stata esclusa dai Maestri e non corrisponde ai dettami classici.

Ci si aspetta quindi che l'analista sia bravo, non si lasci sedurre o fuorviare nell'impegno di restituire al mondo un individuo abile. Si invoca l'efficacia di una relazione che è caratterizzata tuttavia da una coabitazione forzata e da un'intimità imposta.

A giustificare il fatto si fa rilevare che la scelta iniziale è stata libera, e che sussiste la libertà di separarsi in qualsiasi momento, pur consapevoli degli intrighi del transfert. La motivazione e l'indicazione, che si tenta di chiarire all'inizio, come pure la qualità del rapporto tra i due interlocutori dovrebbero consentire il flusso della comunicazione a dispetto della censura.

Ma per ottenere il risultato si richiede un notevole sforzo culturale, che tolleri la parzialità e l'asimmetria dello scambio, l'ambivalenza del messaggio in un contesto artefatto, il riserbo di un nucleo profondissimo ineffabile; e insieme colga e organizzi la quantità di informazioni, di reazioni emotive, che la ristrettezza dello spazio e l'assiduità del contatto sollecitano.

Si è dunque accettata una condizione, che per chiare esigenze tecniche prevede un contenitore rigido e limitato: questo non soltanto è impermeabile alle intrusioni dell'esterno, ma consente anche le implosioni funzionali al processo, impedendone tuttavia effetti devastanti o comunque non adeguati.

Se il sistema funziona supera le implicite insinuazioni claustrofobiche, cosicché la sensibilità si accresce, l'attenzione è attratta dall'unico referente,

gli affetti si muovono secondo l'indissolubile connubio di amore/aggressività in un esercizio proficuo di riappropriazione. Si disseppelliscono le armi interdette dagli incidenti infantili e sommerse sotto il cumulo di depositi annosi per ridarle all'attualità. L'individuo, trasformato e ripristinato nel suo vigore psicofisico, può così esercitarsi in abilità e prepararsi ai confronto con il mondo. La metafora delle armi non deve trarre in inganno: 10 non condivido, se non per la parte che gli spetta, l'assioma « homo homini lupus » o l'epopea di una vita solamente intesa come lotta, sfida, gara. Prima di spingersi « contro » conviene andare « incontro », offrendo fiducia e disponibilità: certo non con il petto in fuori eroicamente esposto ai colpi, ma con la prudenza che si addice alla conflittualità insita nell'umana natura, pronti a subentrare con la fermezza e con la forza, se necessario.

Qui cade un punto, ricorrente e centrale in analisi:

parlo dell'autostima e della confusività che la circonda. La pendolarità tra eccesso e difetto può spostarsi in un moto così accelerato da apparire stridente sovrapposizione dei due poli, intersecata inoltre da affermazioni ideologiche, dove si scambia impotenza con umiltà, inedia con comprensione, paura con accettazione e per converso prevaricazione con efficienza, violenza con attività.

Nell'enantiodromia tra gli opposti l'io opportunamente sorretto dall'inconscio e autorizzato dal Super-io si colloca al centro amministrando le energie e distinguendo le scelte: rispettoso del codice materno e di quello paterno dispone il « sì » o il « no » a seconda dell'occasione, l'attesa o l'intervento, la solitudine o la relazione, il privato o il pubblico. Verso il pubblico l'analisi è in debito: del pubblico hanno bisogno paziente e analista.

Il discorso non è soltanto morale, cioè riferito a un corretto inserimento umano, ma intimamente psicologico perché da una giusta accezione della norma etica dipende il benessere del soggetto.

Il terapeuta, se tradizionalmente si acquieta nella convinzione che l'individuo prodotto dal suo lavoro

potrà contribuire costruttivamente alle richieste della società e che quanto maggiormente sarà propizia l'opera di tale individuo tanto più si estenderà in una catena di passaggi l'effetto della sua fatica, è cosciente che al di là della trasmissione indiretta gli spetta una partecipazione diretta, che non si esaurisce nel compito professionale.

Non intendo qui parlare il linguaggio superegoico di doveri sociali, determinato dal complesso di colpa per la privatezza della professione, ma ancora una volta invoco per l'analista, appunto perché questo titolo prevede un grado di evoluzione avanzato, l'affrancamento massimo dalla deformazione professionale che lo fa abitualmente spettatore e la capacità di passare fluidamente all'esterno, dove incombono altri modi e altre categorie.

Non si spezzano mai lance bastanti ad esorcizzare i ghetti culturali, dove ciascuno che parla un dialetto suppone che tutto il mondo parli lo stesso dialetto e non immagina nemmeno che ci siano altri punti di vista oltre al suo e quello della sua chiesa. È noto il vizio di applicare categorie interpretative a situazioni che richiedono risposte esplicite, di usare parole analitiche invece di quelle politiche, di arroccarsi sugli spalti dell'attesa là dove necessita un attacco: la maschera di chi osserva enigmatico dall'angolo misterioso della sala, sovrastante le « scomposte passioni » della gente surrettiziamente giudicate faziose, nasconde spesso se non il vuoto, una terribile paura di esporsi, di dire, di proporre, di opporsi, di sostenere l'aggressività e l'amore, di essere giudicato e rifiutato.

Questo vizio appartiene all'analisi, ai suoi tagli in-trovertiti, e rischia di essere ipercompensato da comportamenti esaltati di segno contrario. Per questo dicevo sopra « fluidamente »; perché, consapevole della pericolosa legge del tutto o del niente, della nevrotica radicalizzazione degli estremi, mi è spesso capitato di notare fenomeni preoccupanti. L'uomo-analista e specialmente l'uomo-paziente che soffre dello stesso vizio si precipita fuori con un desiderio incontenibile di vivere, con un pieno di ener-

già repressa: allora si comporta come il ragazzino che quando suona la campanella schizza per la strada, si mette a correre, aggredisce i compagni a cartellate e calci, urla e sbuffa rosso in volto: poi arriva a casa, si fionda in cucina e comincia a divorare tutto quanto ancora cuoce nei tegami, sotto gli occhi della madre, esterrefatti, ma compiaciuti da tanta foga.

Non volevo parlare di compensazione orale per non essere troppo irriverente; essa ovviamente rimanda all'altra faccia, scavata, dell'asceta, parsimonioso, rigorosamente vegetariano, attento a diete inquinate di anoressia.

La compensazione è comunque in eccesso: detto questo, è forse preferibile il primo modello, il quale quanto meno segue una spinta ludica.

Quindi muoversi nel pubblico, per i nostri due protagonisti o, se mi è consentito, per la strana coppia analista/paziente ognuno per suo conto, non implica solo impegni e compiti, ma anche disimpegno e giuoco: però il « puer » che si libera ed è chiamato nella scena risente talora troppo dell'esigenza di contraddire il « vecchio saggio », personaggio che volenti o nolenti il setting obbliga a recitare.

Si manifesta così un comportamento « contro », a mezzo tra eversivo e liberatorio, che proclama spregiudicatezza attraverso relazioni affettive molteplici, apparentemente disinvolute e anticonformiste, in nome del principio del piacere e nella denuncia al collettivo moralista.

Questo potrebbe dipendere da uno spostamento fuori dei desideri repressi in analisi e dal bisogno di accumulare nel breve tempo sottratto al lavoro la quantità massima possibile delle stimolanti esperienze che appaiono, irraggiungibili, sull'orizzonte analitico, allucinato da immagini seduttive, da racconti suadenti. L'errore possibile, ma non necessario e perciò genericamente estraneo al bravo analista e al suo paziente, assumerebbe proporzioni vistose se, intriso di onnipotenza, si presentasse in una veste austera di idealizzazione, con l'appretto della legittimità e del modello.

Mi sono attardato nella descrizione di comportamenti devianti solo per sottolineare con enfasi quanto sia difficile attenersi alla dignità e ai contenuti dell'analisi; per dimostrare come gli accenni fatti sopra ad una personalità responsabile adulta si scontrino duramente contro l'ostacolo che segna il passaggio dalla potenza all'atto, dal dire al fare.

Come per l'adolescente sognatore e poeta tutto sembra chiaro specchiandosi nelle iridescenze della fantasia o nelle limpideità del pensiero, abbandonandosi all'impeto perentorio della passione; come tutto sembra facile guardando il mondo fuori dalla finestra, così nella complicità solidale dell'alcova analitica appare immediatamente praticabile quanto si è acciarrato nel riconoscimento delle cause al proprio malessere, nell'accesso all'immaginazione e nella scoperta del desiderio, nell'approntamento della determinazione e della volontà.

Il paziente esce rinvigorito e convinto, talora baldanzoso, ma appena fuori inciampa al primo gradino nella maledetta coazione a ripetere.

A questo punto rischia di crollare tutto il castello dell'analisi, bombardato dalle assillanti domande e proteste: « come rompere la coazione, come assumere la capacità di vivere, di camminare, di operare, di parlare affabilmente, di intrattenersi come fanno gli altri, tutti gli altri, che sono sani e sorridenti? Le chiacchiere riempiono lo spazio e il tempo, ma i fatti? »

L'analista, quando gli viene brutalmente sbattuto in faccia tale quesito, che del resto in cuor suo conosceva e temeva, si arrabatta a cercare una spiegazione impossibile: impossibile non già perché non ci sia, ma perché non è traducibile.

Qui la pretesa scientifica di Freud vacilla paurosamente; per cui noi preferiamo parlare di arte. L'artista, quello vero, non prende la penna, il pennello o la tastiera per comporre di getto sull'onda dell'ispirazione la sua creazione: l'onda viene da lontano, pesca nel profondo dell'oceano, porta i travagli della tempesta, di una sofferenza che ha materiato tutta una vita. Poi, ricevuto il messaggio, comincia la dura

fatica di renderlo comprensibile, di affinarlo, di dargli forma e ordine; fatica parcellare, diuturna, oscura. Ma l'opera si rivela improvvisa agli occhi dello spettatore, il lampo del genio!

Nella particolarità minuziosa del lavoro quotidiano, delle pedissequa ore analitiche si perde di vista il progetto e la strada: né il bambino che cresce, né i genitori che l'osservano rileverebbero la crescita, che pure si compie ogni istante, se non imprimevano con un'antica abitudine popolare le tacche sugli stipiti lignei della porta.

Ma in analisi, rispetto allo studio dell'artista, si situa un elemento in più che la caratterizza: la presenza di un altro, che attraverso la sua energia e la sua diversità, attraverso la sua competenza innesca l'accensione del meccanismo già pronto nel paziente. « Eppur si muove! » grida quest'ultimo quando si vede compiere con semplicità atti sempre sognati e sempre proibiti o quando l'amico gli dice stupito « come sei cambiato! ». Se questo non succede, se il mondo non riconosce che siamo cambiati, abbiamo fallito.

L'energia che muove il paziente ovviamente non è del terapeuta, ma del paziente stesso che con la mediazione dell'altro scopre a un tratto il segreto dell'avviamento, di una macchina pazientemente rimessa a nuovo. Il momento di applicazione della potenza nell'atto viene da un lungo lavoro; eppure quella scintilla può tardare, la macchina rimanere ferma in garage se non si disvela il senso nascosto nelle pieghe dell'oscura relazione analitica.

Per definire questa relazione i teorici si affannano da tempo a fornire illustrazioni e conclusioni; freudiani, kleiniani, junghiani dicono la loro, stabiliscono criteri e regole. Ma è tutto un coacervo di sentimenti e di eventi che filtra generosamente attraverso le maglie pur serrate del rituale: l'inconscio è acqua, talora persino aria e non c'è rete che tenga.

L'atteggiamento severo, quasi scientifico dell'esperto che riconosce i pezzi, li mostra al suo interlocutore e li mette a posto con sapiente amministrazione, rassicura soltanto i due compagni che giocano agli scien-

ziati. Forse bisogna credere che sia così perché il sistema funzioni, ma la finzione non inganna l'occhio disincantato del critico.

A proposito di verità nella finzione, che dire di quelle circostanze che, fuori dalle regole interne del giuoco, riguardano i rapporti tra uomini, gli obblighi professionali, lo sviluppo di una storia, anzi di due?

Ogni volta che penso a certi suggerimenti tecnici, forse datati, ma non meno insistenti, mi viene da sorridere, se non da ridere.

Si favoleggia dai proto-freudiani che, quando un paziente potenziale telefona la prima volta, bisogna rimandarlo di tre giorni, poi di tre settimane, di tre mesi, di tre anni: è la tecnica della frustrazione (preventiva) a riprova della motivazione, una falsificazione voluta, lesiva comunque della dignità umana e della correttezza professionale che include tra le professioni anche quella di analista, che vieta a quest'ultimo di porsi al di fuori con la presunzione di eccezionalità, che si basa sulla parità di diritti e sul rispetto franco delle esigenze di chi chiede e di chi dà.

Una volta, quand'ero giovane, rimasi sorpreso, meglio sdegnato nell'apprendere che lo « studio medico » va inserito, secondo i ruoli comunali per le tasse, nella categoria « commercio » come il negozio del pizzicagnolo.

La contravvenzione deontologica sopra descritta a proposito della telefonata si adduce a fin di bene:

il fine giustifica i mezzi. Mi domando tuttavia se la « buona educazione » sia il relitto di una gretta mentalità borghese o non interessi tuttora i rapporti tra persone civili.

Per quale arbitrio un signore, sia esso analista o ministro, si arroga il diritto di fare attendere indefinitamente un altro signore, apparentemente identico, anche lui « cittadino? » Lì il patto analitico non è stato ancora sancito, siamo fuori dal tempio e la dose preventiva di analisi non si somministra per telefono. Mi viene in mente Freud quando ingenuamente scriveva a Jung che il carisma del capo non consentiva di riconoscere pubblicamente gli errori

e di ritrattarsi a cospetto degli allievi: va bene, capita anche questo, è molto umano; ma forse un analista, anzi il padre degli analisti dovrebbe sottrarsi ai meschini calcoli del potere! A meno che il potere dell'analista non sia quello stesso del Pontefice e dell'imperatore, che per essere più alto si fa sollevare nella sedia gestatoria preceduto e seguito da valletti e da schiavi.

Il potere esiste, il potere va esercitato, ma nel pubblico come nel privato non può giustificare prepotenza, né illusione: consente solo la possibilità di esplicitare la funzione e il servizio, che gli vengono affidati, assumendo tuttavia inventiva, intraprendenza, responsabilità, capacità di realizzazione nel dialogo con gli altri e con la storia.

In definitiva in nome della « cultura analitica » si perpetuano degli abusi, confondendo il dentro con il fuori: dentro, tutte le tecniche che si stimino appropriate; fuori, un rapporto di scambio dove l'impiegato postale non può permettersi di identificarsi nel superpotere dello Stato, di svillaneggiare il richiedente che fa la fila per ottenere quanto gli spetta e che con il suo contributo economico consente all'impiegato (e allo Stato) di vivere e di svolgere le sue mansioni.

Un discorso analogo si potrebbe fare per altri argomenti scottanti che riguardano le assenze e il denaro. Anche ammesso che si pattuiscano all'inizio dell'anno le deroghe rispettive e si stabiliscano le ferie o altri impegni, pur consentendo di adattare le decisioni del paziente su quelle dell'analista, che detta le regole e comanda il giuoco, non si capisce bene perché quelle occasioni accidentali o volute per le quali si diserta l'analisi, siano ascritte a favore del terapeuta e invece siano fiscalizzate per il paziente. Ci si giustifica dicendo « o prendere o lasciare. Il contratto è questo, se lo sottoscrivi, bene, se no tanto meglio, è un problema tuo! » Ma proprio nel bisogno indotto dal problema il paziente va dal terapeuta a questuare un aiuto; non per questo gli si deve imporre un contratto iniquo, profittando della sua condizione di inferiorità.

Quando un tempo i miei colleghi medici sostenevano con calore che la professione {vedi sopra « commercio »} segue le regole del mercato, delle libere contrattazioni, della domanda e dell'offerta, e asserivano che a ragione il grande chirurgo italiano esigeva cifre esorbitanti per discriminare l'eccedenza delle richieste e operare automaticamente una scelta, citavo il caso di un grande chirurgo svedese (non sono esterofilo) che veniva periodicamente a Roma per operare casi difficili: egli « singolarmente » selezionava a seconda della gravità della malattia, e dell'ordine di tempo della richiesta e applicava sempre la stessa tariffa, dignitosa, lucrativa, ma non esosa. È questione di punti di vista, di stili e di codici morali diversi. Purtroppo il dilemma che lacera il mondo tra l'ideologia capitalista e quella socialista è tuttora tragicamente irrisolto, ma non, a mio avviso, irrisolvibile. Forse io inserisco semplicemente la mia inguaribile fede democratica in un luogo che è esplicitamente aristocratico e che si fonda sull'autorità del terapeuta: io però sto parlando della norma del patto che, in quanto precede l'inizio dell'analisi, è esterno ad essa, tant'è che si parla apertamente e direttamente, si contratta; cosa proibita in analisi.

Se si dice che è fuori dall'analisi tutto quanto succede dopo che il paziente alzatesi si avvia alla porta, dalla deprecata stretta di mano alle domande in extremis pronunciate sulla soglia, è altrettanto fuori quanto si dice e si concorda nei cosiddetti « colloqui preliminari », prima di entrare in analisi.

Noi sappiamo che l'asimmetria finora descritta è inalienabile dall'intimità del setting, sappiamo che i privilegi sanciti da Freud non avevano l'intenzione cosciente di ottenere vantaggi secondari ma perseguivano un disegno preciso e, attraverso espressioni formali, rappresentate emblematicamente da « lettino » (letto da piccolo), prevedevano l'indispensabile regressione accentuando la distanza dall'analista padre, che da dietro, seduto invece che sdraiato, voce onnipotente fuori campo, tutto osserva e tutto conosce.

Però questa impostazione, se è vero che l'analisi è

cultura contro natura, obbliga a riconoscere che l'ambito culturale e storico della Mitteleuropa è alquanto diverso dall'attuale e che bisogna tenerne conto.

L'analisi, per meritare questo nome, deve rispettare e conservare il proprio contenuto; ma non può diventare conservatrice se pretende di portare la peste, distruggere per rinnovare, trasformare.

All'interno del setting il bicchier d'acqua chiesto dal paziente è sempre e solo un secchio di latte o può avere altre spiegazioni senza rinunciare a leggerne anche la pagina interpretativa?

La telefonata « di servizio » che annuncia l'assenza per la morte della madre, è un'intrusione indebita, un atto di buona educazione, un desiderio di consolazione, tutto questo insieme?

Bisogna stare attenti a non rimanere imbrigliati nella paranoia e nei pregiudizi: questi vorrebbero che la morte della madre fosse interpretata e fiscalizzata. Non voglio incentivare l'orrore di chi mi segue; vale pertanto la pena di menzionare la risposta con cui gli analisti « si salvano in angolo »: « ogni caso, ogni situazione va considerata a sé », alludendo alla duttilità degli accorgimenti psicologici e alle eccezioni che confermano la regola.

Questo è sostanzialmente vero, tuttavia le scelte personali possono collocarsi più a destra o più a sinistra a seconda della qualità e della convinzione dell'analista.

La realtà, buttata fuori dalla porta, rientra dalla finestra: non si tratta quindi di immaginare il vuoto perfetto che sembra impossibile anche alle più avanzate tecnologie forse perché il perfetto non attiene all'uomo, ma di indagare le infiltrazioni che inevitabilmente si verificano.

Ne è un esempio interessante la situazione in cui compare imprevedibilmente, raccontata dal paziente, una persona nota o magari vicina all'analista, oppure quando (cito esperienze cliniche) due diversi pazienti dello stesso analista si incontrano casualmente in ambienti mondani, del tutto irrelati all'analisi, e magari nasce tra loro una storia o un amore prima ancora di scoprire che hanno un analista in comune.

li presupposto, che vieta la conoscenza reale da parte del terapeuta dei personaggi del racconto, cade rovinosamente: nel secondo caso il dilemma è particolarmente ingrato, perché la denuncia del fatto, con la conseguente repentina conclusione del trattamento per la flagrante incompatibilità, determina non pochi complicati effetti e non può garantire che il doppio abbandono (tanto peggio se di uno dei due soltanto) non comprometta il lavoro fino allora sostenuto.

Modalità analoghe investono anche il primo caso. Rimanere nella situazione rinunciando all'abbandono richiede non comuni capacità di tenersi in equilibrio e di destreggiarsi tra pietre e fantasmi.

Il « come se » appartiene alla nevrosi e legittimamente all'analisi che la tratta: d'altra parte il terapeuta si è formato in mezzo a sdoppiamenti, condensazioni, schizofrenie, rimozioni.

Pertanto, l'analista entra in seduta e comincia l'arduo esercizio di porsi nel dialogo come se non conoscesse la persona nota di cui si parla, scotomizza artatamente l'immagine e l'opinione che ne ha, per entrare in contatto esclusivamente con quelle fornite dal paziente. Finché si tratta di un atteggiamento cosciente va da sé che non si debba raccontare all'interlocutore quello che l'analista sa e l'altro non sa: per esempio all'innamorata fiduciosa che il suo uomo è sposato con figli.

Ma all'inconscio non si raccontano balle ed è suo costume infliggere tiri birboni sotto forma di lapsus, atti mancati, alterazioni mimiche: allora il bravo analista riassume quanto represso e lo confronta con gli indizi che vengono dal fondo. Non si può quindi giuocare a poker con la visiera, ma a « teresina » che è come il poker ma a carte scoperte: però è un altro giuoco. E che succede al povero analista quando uscendo dalla seduta incontra a cena l'amico o l'amica, di cui fino a un momento prima ha sentito parlare in un certo modo?

A tutto c'è una risposta, purché si parta dal principio che anche l'analisi non può accampare pretese di purezza e di integralismo, che deve fare i conti

con la vita che si svolge dentro e fuori di essa, senza indulgere alla tentazione di tagliare la mano che scandalizza.

Questa problematica tocca il culmine quando termina l'analisi con la risoluzione del transfert: dicevo in altra occasione che, elaborate e superate le figure genitoriali e i rispettivi archetipi, potrebbe rimanere incombente e immanente l'archetipo dell'analista, disposto a perpetuare i complessi.

Ciò rimanda al tema della « gestione dei sentimenti »; ho usato provocatoriamente una brutta espressione per evidenziare che l'emozione, la partecipazione o persino l'ansia che impegna l'analista in seduta cessano di botto al chiudersi della porta: strani compartimenti stagni, che lasciano perplessi sulla personalità in questione, ma che sembrano indispensabili per la salute comune dei due contraenti.

Quindi anche il paziente deve imparare a separarsi dall'analista senza voltarsi indietro e persino, ove fosse ipotizzabile, senza coltivare sentimenti o memorie: in altre parole mettere in atto il più elementare dei meccanismi di difesa, cioè la negazione. Tutto il mio dire va solo ad illustrare i fenomeni, senza volontà di dare una spiegazione univoca, ma, secondo la deformazione professionale in questa sede deputata ad esprimersi, di mostrarne i molteplici aspetti, di sostenere diabolicamente le diverse verità. Spetta al lettore trovare le conclusioni, perché in definitiva uno scritto è un atto di realtà e come tale va giudicato, stanando definitivamente le insidie dell'analista.

Questi per suo conto tenterà di mettere al di fuori di sé il pensiero analitico per oggettivarlo, di esternare la propria soggettività che comunque si basa sulla sofferenza.

Concludo con parole a noi consuete: « soffriamo del miglior pregio che abbiamo: la diversità. Nostro compito è fondare una cultura del disagio ».

Il problema del negativismo schizofrenico

Gaetano Benedetti, Basilea

Uno degli aspetti più interessanti che hanno caratterizzato l'evoluzione della psicologia del profondo (Tiefenpsychologie) è stato il diverso atteggiamento del medico nei confronti della responsabilità del male psichico, che un tempo si chiamava « morale »; ossia di quel male, di cui ancor oggi si rifiuta la completa medicalizzazione, ossia la riduzione alla dimensione fisica, ritenendo che le sue radici affondano nell'uomo stesso, in quel che egli è come introiezione dei rapporti con i suoi simili.

In Europa, nei secoli precedenti l'800, la malattia mentale appariva come una conseguenza di una volontà perversa, umana e demoniaca insieme. Il depressivo, l'isterica, la strega, il matto, erano responsabili della loro sofferenza. Non si provava alcuna pietà verso di loro, anzi li si puniva.

Nel secolo XIX, il medico, vedendo la radice della sofferenza mentale nella malattia organica, nella « de-

generazione », nella costituzione, eccetera, affrancava un germe ultimo della persona umana dalla responsabilità morale della malattia; l'uomo era adesso, quale malato, la vittima, non più il fattore del suo male.

Ma il paziente mentale perdeva così, assieme alla sua responsabilità, anche quei diritti psicologici dell'uomo, che consistono nella possibilità di esser ascoltato come persona anche nella psicosi.

La psicologia del profondo ha trasformato questa situazione nei primi del secolo odierno. Essa ha riscoperto le « radici spirituali », intese come biografiche e antropologiche, della malattia psichica, ed ha così trasformato l'ammalato, che ci era divenuto distante come una anonima cartella clinica, in un partner dialogico.

Tale psicologia dinamica non ha avuto tuttavia un compito facile. Non solo ha incontrato l'opposizione di quella psichiatria, che nello sforzo di una medicalizzazione di tutta la psicopatologia non esita a negare a questa quei fini apprendimenti, che pongono tanti malati mentali, proprio in quanto sofferenti, in contatto con lembi di esistenza a noi sconosciuti.

Oltre a tutto ciò, *la psicodinamica si è trovata di fronte al compito formidabile di restituire al malato mentale la malattia come « res sua », senza responsabilizzarlo moralisticamente.* La risposta « classica » della psicoanalisi e di tutta la psicologia del profondo a questo dilemma, la risposta veramente geniale che ha fondato tutta la grandezza di questo movimento di pensiero, è stato lo *storicismo*:

non la « volontà di vivere » in sé e per sé, ma quella *infantile*, con i suoi impulsi insieme perversi e innocenti, è la base della nevrosi e della psicosi. Spiegare l'origine infantile degli impulsi di morte, dei desideri incestuosi, degli amori proibiti, degli omicidi della fantasia, significava adesso non soltanto scoprire l'anatomia psicodinamica della malattia psichica, ma contemporaneamente assolvere il malato dai suoi sensi coscienti e inconscienti di colpa.

È questo nostro possente bisogno di riscuotere il sofferente dal suo senso di colpa e dalla responsabilità riversatagli addosso, indirettamente o inconsciamente, dalla società, che ci ha quindi fatto compiere il *secondo* grande passo, quello che all'inizio del mio saggio chiamavo uno degli aspetti più interessanti che hanno caratterizzato l'evoluzione della nostra disciplina: a poco a poco, i germi della perversione morale, della inibizione istintuale, della crudeltà repressiva, eccetera, che originariamente venivano ricercati o nella struttura del Super-io o nelle zone di fissazione della libido, e insomma nella rielaborazione *Intrapsi-chica* degli inevitabili traumi della vita familiare e sociale; i germi della malattia, dico, sono stati ricercati quindi nella struttura obbiettiva della famiglia e della società, con i suoi double-binds, le sue meta-comunicazioni, le sue ansietà repressive, le sue tendenze manipolatorie, le sue proiezioni sul bimbo, le sue pseudomutualità, i suoi rapporti schizoidi e schismatici, i suoi paradossi pseudocomunicativi, e insomma tutta una *psicopatologia transazionale*, senza la cui conoscenza, si è detto, la psicopatologia del singolo non può essere né compresa né curata.

La responsabilizzazione pre-scientifica del malato mentale era il punto di partenza delle mie riflessioni; l'affrancamento dell'uomo dalla « colpa psichica » era il secondo punto del mio pensiero. Vengo adesso al terzo *punto*, che per essere ancora all'inizio della sua elaborazione, è certo il più incompleto.

Comincerò col dire che una delle esperienze più interessanti della mia pratica psicoterapeutica quarantennale è l'insight nel fatto, che *vere guarigioni*, dico vere ristrutturazioni della *personalità psicotica*, non avvengono quasi mai prima che il paziente superi tutte le sue proiezioni (non solo, ovviamente, quelle paranoiche e paranoidi, ma anche quelle « rea-listiche ») *per ricostituirsi almeno in parte come il facitore tragico della sua sofferenza; ossia come chi non può creare la sua verità che attraverso la psicopatologia.*

Non gli basterà più, allora, descrivere come i suoi genitori non l'abbiano compreso; come essi lo han-

no usato narcisisticamente; hanno proiettato i loro bisogni su di lui; lo hanno troppo o troppo poco amato; lo hanno iperprotetto o trascurato, scisso o rimosso, frammentato o inglobato simbioticamente, e via di seguito.

Il paziente veramente ritornato a sé stesso sente come la verità è anche dialettica; come anche lui ha contribuito a crearsi quell'ambiente, con le proprie attitudini, i propri movimenti gestuali, i propri bisogni, i propri modi di interazione con il mondo, e forse anche — chi lo sa? — con la « scelta », che il suo spirito ha compiuto (per evolversi ulteriormente) di nascere entro quella determinata famiglia o società, in quella particolare epoca storica, con quella data costituzione, con una particolare sensibilità; che non gli permetteva l'adattamento, ma una ricarica più profonda di Sé proprio attraverso la psicopatologia.

La tragedia della psicosi (o per lo meno una sua dimensione tragica) è quella di dover continuare una persecuzione iniziata altrove (nella famiglia? nell'Inconscio collettivo? in una pre-esistenza? nell'origine metafisica della persona?) e contro gli altri (e quindi fonte di colpa incolmabile), a patto di diri-gerla tutta contro di sé, prendendone tutto il peso sul piccolo Sé-vittima.

È questa, la « responsabilizzazione esistenziale ». che equivale in fondo alla liberazione totale; è questo il ritrovamento di sé, che va al di là di qualsiasi immagine di sé come prodotto degli altri; è questa quella forma di guarigione, che fa dire allora al paziente (usualmente timoroso di ricadute): « Non riesco ad immaginare come io possa ritornare allo stadio di prima ».

È a questo punto che possono innestarsi alcune mie riflessioni di fondo sulla schizofrenia; riflessioni che, per essere breve, cercherò di esprimere in paragrafi, concatenati l'uno con l'altro, per arrivare ad una conclusione, che non mira affatto, nel breve spazio di un saggio, a discutere a fondo il problema della psicosi, ma solo a lumeggiarne un aspetto che sta in rapporto con quanto ho esposto sopra. Mi ri-

volgerò in particolare al « *problema del male* », tanto antico in filosofia, quale esso si ripete in psichiatria; e in particolare al problema della *distruttività nella schizofrenia*.

II

1. La psicopatologia odierna sottolinea il concetto, che alla base della schizofrenia stia una particolare fragilità e frammentarietà della struttura egoica: descritta ad esempio da *Scharfetter* come una perdita della « coerenza dell'io », della « coesività dell'io », della « demarcazione dell'io », della « identità dell'io » e della « attività dell'io ».

La perdita di queste cinque dimensioni della struttura dell'io è stata valutata anche statisticamente.

2. La mia critica parziale ad una siffatta concezione è che essa è di natura essenzialmente formale, non spiega i fenomeni, ne si identifica con l'interiorità del malato.

Inoltre, essa è solo una continuazione, amplificazione e conferma di concetti più antichi e ormai classici:

come il concetto *bleuleriano* di scissione o quello di una perdita dell'integrazione (« *Ich-Vollzug* ») dell'io, sempre ripetuto nella psichiatria tedesca (*Jaspers*).

3. La mia esperienza clinica mi fa vedere in certi casi tale perdita, destrutturazione o disorganizzazione o dissociazione o frammentazione e scissione dell'io, che dir si voglia, *quale radicata in un processo* (possibilmente anche somatizzato, se le attuali ricerche biologiche porteranno ad un risultato) *descrivibile in termini psichici*.

Un principio attivo di *distruttività*, configurato sul livello fantasmatico come « *// Persecutore* », *erode la coesione, la coerenza, la identità dell'io del paziente*

4. Una ipotesi da verificare con l'esame di casi è che « *// persecutore* ». *in una forma o nell'altra, è sempre presente nel mondo schizofrenico*; ossia che la sua emergenza non è un sintomo *secondario nel senso di Bleuler, ma un sintomo fondamentale della schizofrenia*.

5. Un primo passo verso tale verificaione è stato da me compiuto: ho recentemente dimostrato in trenta casi di schizofrenia acuta che il delirio (sintoma secondario di Bleuler) era presente in forma conclamata almeno in 29 casi, e che un elemento persecutorio era sempre presente in esso.

6. *Qua l'è l'origine del Persecutore? del Traditore del Sé?*

L'affermazione ipotetica, che l'origine potrebbe essere biologica, non risolverebbe ancora il problema, anche se nuove dimensioni fisiche del fenomeno potessero esser meglio afferrate in un futuro forse non lontano; perché la *realtà « biologica » è la realtà ultima solo per la filosofia positivista; mentre per la filosofia esistenziale essa è solo il « medium » attraverso cui si manifesta una realtà più vasta, esistenziale o trascendentale.*

Io ritengo che siamo in presenza di destini umani veramente terribili e più grandi di ogni costituzione, ma che, proprio per essere così radicali, non possono non essere anche fisici, tradursi perfino nell'ordine materiale delle cose; ma che anche non possono venir meno alla loro natura spirituale non restando opachi all'incontro.

7. *L'origine familiare del persecutore* mi sembra dimostrata solo in un numero, certo ben notevole, di casi. Conosco tuttavia non pochi casi in cui non c'è sufficiente proporzione fra il persecutore interno e la malignità dei fattori famigliari; sia che questi vengano ricercati nella « madre schizofrenogenica » di Frieda Fromm-Reichmann, o in particolari strutture o fantasmi famigliari.

Affermare che bisogna tener conto dell'elaborazione intrapsichica di tali fantasmi e dei fatti esterni significa, in fondo, riportare il problema all'Interno.

8. La *società o violenza sociale* non è sempre la causa della schizofrenia, come vogliono certi etnopsichiatri e certi critici della società: perché ad essa sono esposti molti individui non schizofrenici. Milioni di persone, ci dice *Lacan*, desiderano non dovere esistere!

Non è ancor oggi dimostrabile in modo univoco che esista una correlazione fra determinati sistemi so-

ciali e morbosità schizofrenica e nessuno studio scientifico è riuscito finora a far ciò in maniera largamente accettabile.

9. Per questi motivi io tendo alla *rivalutazione parziale dell'intrapsichico*. Questo non è semplicemente l'endogeno, ossia il biologico, perché:

a) fattori famigliari e sociali possono permettere ad esso di « storicizzarsi », e quindi di elevarsi a livello fantasmatico.

b) *{'endogeno, così visto, può essere concettualizzato filosoficamente «e a monte » della costituzione; cioè come quella nicchia (o quello « squarcio ») nell'origine metafisica del paziente, in cui alberga un nucleo distruttivo.*

e) *La presenza di un nucleo distruttivo, del « persecutore » all'origine trascendente del paziente può definire il destino terreno o mundano del malato.* Talora il paziente non assurge ad una sua identità, una coerenza e coesione dell'Io, neanche quando la famiglia in cui egli cresce non è dimostrabilmente schizofrenogenica: Rosenthal e collaboratori hanno osservato infatti in figli di genitori schizofrenici adottati da famiglie normali, subito dopo la nascita, già entro la prima settimana di vita, che la morbidità schizofrenica non era inferiore a quella di bimbi ereditariamente analoghi, ma cresciuti nelle famiglie di origine. E neanche per M. Bleuler, il convivere di un bimbo con il suo genitore psicotico ha la minima influenza, statisticamente dimostrabile, sulla sua futura salute mentale!

10. *Per «endogeno» io suppongo qualcosa come la presenza archetipica del fantasma del persecutore nel patrimonio genico del paziente; la quale attiva, stimola e ingrandisce gli aspetti persecutori delle covittime dell'esistenza.*

L'esame fenomenologico di molti deliri schizofrenici mi fa ritenere possibile, che tale presenza sia dovuta ad un segreto atto di distruttività compiuto alle origini metafisiche dell'esistenza. L'origine metafisica e trans familiare del persecutore viene proposta a me dalla grande frequenza di immagini deliranti che si rifanno, ad esempio, a situazioni, panorami e

contesti « cosmici ». Non conosco infatti nessuna malattia mentale ove il metafisico sia un ospite così abituale come nella schizofrenia.

Un paziente gravemente borderline vede, ad esempio degli omuncoli che si combattono per tutta l'eternità su un deserto « lunare », senza la possibilità della morte come terminazione della lotta e del sangue sparso come sacrificio di sé: la distruzione perpetua nell'inferno.

Una schizofrenica afferma, che il suo persecutore non ha né forma né nome né immagine alcuna; non è dicibile, non comprensibile o comunicabile; non conosce spazio e tempo; e perciò neanche lei, l'ammalata, riesce a rendersi conto di relazioni spaziali e temporali.

Oppure // persecutore è, in altri pazienti, un Sé grandioso spinto ad una dimensione metafisica, che crea intorno a sé il deserto autistico: come nel caso del malato, che afferma di aver infisso nella testa un ago invisibile, il quale gli permette di raccogliere continuamente i messaggi di Dio; per cui quelli umani non hanno nessuna importanza per lui.

La natura esistenziale di siffatti messaggi è per me intuibile anche in seguito al fatto, che certe risposte dialogiche dello psicoterapeuta, non riduttive, le quali non passano neppure attraverso la trafilatura storico-biografica degli eventi, hanno, nonostante la rigidità dei destini e decorsi schizofrenici, talora un'efficacia improvvisa; quale non mi è nota nel campo delle neurosi, tanto più facili a trattare psicologicamente. Il « paziente dell'ago » reagiva improvvisamente alla risposta del « psichiatra del territorio », collega analizzato ed empatico: « Se Lei ha un ago che lo mette in rapporto con Dio, io di aghi ne ho due, e mi accorgo così dell'infelicità in cui Lei si trova ».

11. Caratteristica del vissuto schizofrenico, conscio od inconscio, mi sembra la configurazione della cop-pia: *Persecutore e Perseguitato*. Mentre la *vittima* viene dal paziente *introiettata* come « Sé », il *persecutore* viene spesso *proiettato sul mondo*. *Sé e Mondo perdono così i confini che li separano*. La vittima è talora proiettata anch'essa, è « l'umanità da salva-

rè », il « mondo che si dissolve e va a pezzi » (" Wel-
tuntergangsstimmung »), il partner che muore, il te-
rapeuta che viene infettato dal malato.

E ancora: il paziente si sente continuamente esposto al
pericolo di venir « risucchiato », « assorbito », « dis-solto
» da qualsiasi oggetto, vivente o inanimato, che egli
percepisca intorno, e deve perciò continuamente
proteggersi con l'autismo; ma egli è contempora-
neamente esposto al pericolo di distruggere tutto intorno
a sé con il suo stesso autismo, di porre la sua idea di
perfezione, paradossale, profetica, altiera e svuotata di
sé, al posto del mondo, di qualsiasi « consensual
validation », di ogni comunità di pensiero e verità logica.

Egli vive i pensieri, i sentimenti, le paure, i desideri propri
giammai come fenomeni psicologici, ma come fatti
esterni, documenti di una realtà assoluta che non gli
permette alcuna relativizzazione; e viceversa, egli,
l'essere così pietrificato, si sfalda nell'impossibilità di
afferrare realtà alcuna, la quale si trasforma così in un
prisma di allucinazioni.

Il paziente sembra avere una nostalgia di realtà assoluta
e di tendere però insieme ad un suicidio mentale che lo
cancella. Egli non può legare gli opposti fuor che nella
paradossia del delirio, ove gli estremi coincidono e ove lui
stesso scompare, ingrandendosi a toccare il cosmo.

Io vedo qui, nel paradosso come coesistenza di estremi
che si escludono a vicenda, e come presenza di opposti
inconciliabili ma non contrapponibili dalla mente
schizofrenica, la formulazione moderna (vedi anche
Racamier) di concetti classici precedenti; quale quello
freudiano dei processi primari; o quello bleuleriano della
scissione. A confronto di essi il concetto di «e *paradossia*
» ha, a mio parere, il vantaggio, di non descrivere solo
naturalisticamente una situazione psichica, ma di
comprenderla anche nella sua dimensione umana; di
esprimere contemporaneamente un sintomo formale ed
uno contenutistico. Il paradosso scatta infatti dal ritorcerci
del persecutore (o del Sé grandioso) sull'lo-vittima, senza
che quest'ultimo possa definirsi, limitarsi nei confronti

del primo; e la vittima (l'impotenza assoluta, la non-esistenza) risulta tale dal percepirsi tale senza tuttavia potersi sentire nel suo dolore e così trascendersi; senza poter rinunciare all'immagine « perfetta » ed autistica, che traluce proprio in quel vuoto e seduce pur nella miseria totale delle cose che così genera.

12. La situazione della vittima nel paziente è caratterizzata da un doppio livello:

da un canto essa vittima *sembra responsabile del male provocato dal persecutore*, appunto introiettato in essa, parte di essa; il paziente ha sensi di colpa;

dall'altro essa ci appare entro una « frangia » o margine immenso di innocenza: quale capro espiatorio della famiglia o della società; e in certi lucidi deliri, in cui stento a distinguere la dimensione delirante da quella di terribile veridicità (proprio tale avvicinarmi al delirio, quasi nel senso di una folle a deux, mi ha permesso di modificarlo!); la vittima è un nuovo Sé, « il vero Sé » di Winnicott, che *con la sua sofferenza immane e innocente neutralizza un po' il male inenarrabile di un Sé più antico, nel cui spazio abita appunto il Persecutore*.

La innocenza della vittima viene avvertita potentemente soprattutto nel nostro controtransfert: sotto forma di interesse, affetto, partecipazione, che da cinque decenni caratterizza, più o meno, tutta la psicoterapia della schizofrenia.

Così come lo psicoterapeuta percepisce nel suo controtransfert la vittima, così, viceversa, la società « neutrale », distante dal paziente, percepisce — proprio a causa della distanza — soprattutto il persecutore: come dimostra la tendenza secolare della società ad ostracizzare, imprigionare, amputare, operare, esorcizzare e discriminare il malato schizofrenico. 13. *A questo punto, dopo aver lumeggiato il ruolo della costituzione nella patogenesi della schizofrenia. privandolo delle sue lpostasi biologiche e resistendo all'attuale tentazione, diffusa sia in Europa che In America, di » re-medicalizzare » la schizofrenia (è quest'ultimo, un tema che nell'attuale contesto di pensieri posso solo sfiorare) mi sento in grado di*

mostrare qua I è l'ingranaggio della « violenza sociale » nella schizofrenia.

Risulta dall'esperienza clinica che i pazienti schizofrenici con i loro simboli e i loro deliri dicono verità terribili, le quali valgono nella nostra società anche al di fuori del caso psicopatologico: così, la verità che l'adattamento è spesso solo la collaborazione in un inganno reciproco; oppure la verità della menzogna implicita a volere chiamare amore il semplice possesso d'un altro; o ancora, la verità che personalità « indipendenti » nella nostra società sono quelle che si sono meglio adattate ai programmi loro impartiti per motivi di egoismo, ambizione, eccetera; mentre gli schizofrenici, esseri dipendenti, sono proprio quelle non-persone che, attraverso il tragico sabotaggio della malattia, si sono rifiutate ad essi.

// rifiuto schizofrenico non è tuttavia mai creativo: poiché esso equivale contemporaneamente ad un tradimento del proprio Sé; il quale paga le spese del negativismo rifacendo, attraverso i moduli della propria inettitudine psicotica, proprio quanto aspettato da coloro che non ammettono altra realtà al di là dei loro programmi.

È qui che sorge la domanda struggente del perché di questo tradimento del sé; del perché di questa impossibilità del « vero » rifiuto; il quale inizierebbe invece quel « Sé vero » — se possiamo chiamarlo così con Winnicott in opposizione al « falso Sé » — che noi intravediamo e curiamo in psicoterapia e il cui amore per esso ci fa sostenere una psicoterapia spesso impossibile; impossibile come quel sé vero! Forse che la struttura cognitiva ed affettiva della famiglia non lasciava altra scelta? In certi casi, sembra non esserci alcuna alternativa a questa tesi. In altri è possibile dubitarne seriamente. E in tutti c'è la possibilità di ritenere che un terribile contributo alla tragedia è dato dal paziente stesso, dal « Traditore » nel paziente stesso.

Se noi teniamo presente questa possibilità (la quale, in ultima analisi, è altrettanto indimostrabile come è indimostrabile la tesi della madre schizofrenoge-

nica) possiamo cercare di comprendere: la struttura dell'ingranaggio per cui // «*Traditore*», il «*Persecutore* » *ascoso nelle origini metafisiche del paziente (e che, chi lo sa?, ha forse preordinato la nascita del paziente in quella data famiglia che sembra fatta apposta per non accogliere quelle parti di lui che non vogliono essere accolte)* si somma alla figura reale della madre.

È così che *io vedo la psicosi: come la più grande tragedia della società umana*, presente in tutte le forme storiche di questa società con una frequenza pressappoco simile a causa della costanza stessa dei parametri antropologici; ma come *una tragedia che ripete nella sua terribile concretezza la visione fan-tasmatica di un secondo piano dell'esistenza* — cui noi non possiamo dare altro nome che quello di « *costituzione* »; *ma con cui possiamo misurarci psicoterapeuticamente solo se consideriamo la realtà biologica come il canale attraverso cui lo Spirito incessantemente comunica con noi e ci pone la sua sfida.*

14. E vengo in ultimo all'aspetto psicoterapeutico della schizofrenia. La mia concettualizzazione si realizza nella formulazione delle tre tesi seguenti:

a) *La Identificazione con la vittima* è fondamentale. Tale identificazione equivale al messaggio dato al paziente:

« Poiché io partecipo al tuo mondo astruso e bizzarro e ne afferro tutta la sofferenza, *Ti estraggo dalla tua identificazione inconscia col persecutore*, la quale è invece rottura di ogni dualità ». Ossia, *cerchiamo di circoscrivere il nucleo distruttivo attraverso l'amore terapeutico.*

b) Questo trapianto di amore nel paziente può avvenire però solo nella misura in cui noi accettiamo il processo reciproco: il *trapianto dell'odio in noi*. Noi eccettiamo cioè non solo il fatto di apparire spesso anche come lo specchio del persecutore; ma anche di *provare in noi gli impulsi distruttivi del paziente sotto forma di controtransfert negativo*. Noi parliamo tanto delle aggressioni famigliari con-

tro il paziente, che indubbiamente esistono; *Wing* ha dimostrato recentemente che ad esse, assieme alla concomitanza di altri fattori, son dovute buona parte delle ricadute. Ma perché non ci rendiamo conto che forse ciascuno di noi ha avuto, in un momento o nell'altro delle sue terapie, l'impulso di eliminare il suo paziente, o, come dice *Searles*, forse di ucciderlo?

Perfino tale controtransfert è anche terapeutico. Se è vero, da un canto, che un amore terapeutico altrettanto grande può neutralizzare l'*acido* potente della distruttività, affinché esso non si combini chimicamente con la *base* della vittima: è anche vero, d'altro canto, che tale vittima, affascinata dal suo persecutore innestato in lei, e che è insieme la sua miseria e la sua onnipotenza, può sentire infine i limiti di quest'ultima proprio nel contratransfert terapeutico, proprio nel fenomeno specchio; proprio nell'esperienza, che la negatività rispecchiata dal terapeuta non è più quella intrapsichica, non è cioè così grande come quella.

La difesa psicotica contro la distruttività primaria manca al malato; essa è molto spesso solo l'autodistruttività.

Il paziente che nelle sue fantasie si distrugge fino a raggiungere la soglia della non-esistenza, non esegue in tal modo un verdetto superegoico legittimo; ma si identifica con la stessa forza distruttiva, da cui non può difendersi; ne paga le spese. L'unica vera difesa, quella autentica, sta invece nella percezione degli aspetti positivi, amabili, della persona sofferente, e percepibili da questa solo attraverso la percezione che di essi ha il terapeuta. Percezione nella forma della *dualizzazione*. Cosa intendo io per « dualizzazione della psicopatologia e dell'insigni »?

Un movimento interpretativo non solo psicoanalitico, ma anche psicosintetico. Proprio la parte essenziale della comunicazione, il porsi del terapeuta nel mondo del paziente, il concretizzare l'idea nella persona del terapeuta, è qualcosa di « nuovo », che non viene, cioè, *derivato analiticamente dall'insieme in esame*,

ma viene aggiunto ad esso in modo creativo. E proprio questa aggiunta creativa è il momento centrale della psicoterapia; perché tale creazione, iniziata dal terapeuta ma naturalmente continuata dal paziente, è *la sintesi dei frammenti schizofrenici.* Dalla semplice analisi di questi non risulterebbero che frammenti ancora più piccoli — non da essi, ma esclusivamente dal terapeuta estrae il paziente la sua esistenza.

e) La concettualizzazione di una siffatta terapia implica due ultime conseguenze:

1. Da un canto la situazione, ove forme di transazioni simili possono articolarsi *anche al di fuori* di un setting propriamente analitico (anche se così, naturalmente, non resta tagliato fuori tutto il vasto settore psicodinamico della schizofrenia; quest'ultimo, a mio modo di sentire, è *imprescindibile per la qualità dei miglioramenti e delle guarigioni*; ma di esso si dubita nelle statistiche recenti, poiché esso non può esser facilmente riservato, per motivi di tempo, ai più dei malati).

L'incontro con il paziente può avvenire anche, ad esempio, perfino « sul territorio », come dice la psichiatria italiana.

Il team, gli operatori sociali, il numero di pazienti sono certo più elevati; ma perché tutto ciò non dovrebbe essere conciliabile con l'incontro, anzi essere valido solo nell'incontro?

Riabilitazione non è, nel senso migliore della parola, riadattamento alla norma, ma l'apertura di canali sociali comunicativi e perciò anche trasformazione della società nell'incontro con il paziente mentale.

2. Dall'altro il fatto, che il risultato ultimo di questa terapia, duale o sociale che essa sia, *non deve essere valutato solo in modo statistico.*

Non si tratta solo di misurare i successi, *importanti che essi pur siano*, gli unici veramente decisivi da un punto di vista rigorosamente scientifico (io ritengo che la misurazione della nostra attività psicoterapeutica da ad essa la dimensione scientifica); ma anche di metterci al servizio del sofferente, di aprire aree di dualità, rendere possibili incontri significativi

ed « ore fortunate », anche se purtroppo passeggiare, in cui sia noi che il paziente sentiamo *da lontano la voce della sua origine*.

In questo senso io ritengo che un aspetto della psicoanalisi è, per la sua ricerca di dualità col sofferente mentale, *una » secolarizzazione » della religione*, mentre, viceversa, il suo volersi comprendere anzitutto come « tecnica » la mette in svantaggio nei confronti di quelle terapie manipolative, come quelle behavioristiche, che mostrano, allo studio catamnastico, risultati tecnici forse migliori.

La luce dell'amore

Arturo Schwarz, Milano

Introduzione

Sin dai tempi più remoti la luce è stata associata ad un essere, una cosa ad esso collegata, un evento, o una emozione di carattere numinoso e trascendente. In quasi tutte le mitologie l'equazione luce-divinità è attestata. La luce è un carattere e un attributo della divinità, quando non è essa stessa divinità. La morfologia della luce varia a seconda dell'essere sovranaturale che la irradia. Lo splendore fiammeggiante del divino (ad esempio il *melammu* mesopotamico, Cfr. Cassin 1968) può essere di carattere terrifico, mistico, oppure iniziatico, secondo il quadro mitico-rituale nel quale esso si situa. Altrettanto diffuso è il mitologema che associa la luce alla conoscenza sia essa di ordine metafisico (*aurea apprehensio*, gnosi, *jnana*, eccetera), oppure di ordine intellettuale (mitologia dell'intelligenza, dell'ispirazione poetica, della scienza, della saggezza). Anche il mitologema che associa la luce al principio femminile è attestato quasi universalmente e a tutti i livelli culturali. Questa omologazione trae la sua logica dall'identificazione luce-conoscenza. La donna è infatti la depositaria dei misteri della ses-

sualità e dell'amore. La conoscenza sessuale è la conoscenza paradigmatica, la prima e la più fondamentale manifestazione della consapevolezza. Capire la propria natura è la chiave e l'inizio di ogni altro tipo di conoscenza. Anche quando il principio femminile è associato alla notte — il che è altrettanto frequente —, non è all'oscurità della notte ma alla luce del cielo stellato notturno che il femminile è spesso omologato. Così la dea vedica della notte, Ratri, è colei che « con la sua luce scaccia le tenebre » (*RV X, 127: 2*).

I tre mitologemi ricordati: luce-divinità, luce-conoscenza, luce-donna, implicano e condizionano il quarto: luce-amore, che a sua volta, quando associato a questi tre binomi ne determina le valenze e le dimensioni. Così nello scenario mitico della sequenza luce-divinità-amore, la divinità è associata al mistero della vita e della morte, all'eroticismo, alla fecondità.

La corrispondenza luce-principio femminile, quando completata dal terzo termine, l'amore, ci svela sia la logica che determina l'associazione donna-sapienza, sia la dimensione erotica e creatrice, magica e trasformatrice del femminile.

Quando all'equazione luce-conoscenza si somma l'amore, la conoscenza di carattere esoterico acquista una energia trasformatrice. A livello della divinità essa ha un carattere cosmogonico, teogonico e biogonico; a livello umano, questa conoscenza iniziatica è trasmutativa. L'individuo subisce una trasformazione inferiore che muta radicalmente la sua condizione umana e il suo stato ontologico. Anzi, in alcune correnti religiose (ad esempio il tantrismo), esoteriche (come l'alchimia), o filosofiche (tra le altre il surrealismo) il trasformato diventa trasformatore. egli acquista la potenza metamorfica della luce stessa.

La potenza trasformatrice dell'amore che si esprime, ad esempio, nel tema mitico-rituale del mostro trasformato in essere di meravigliosa bellezza in seguito ad un amplesso (o a un bacio, suo sostituto simbolico), emerge già nell'India vedica — come ri-

corda Coomaraswamy, esso « rappresenta un modello mitico universale che sottende tutti i matrimoni » (1945: 363) — e ricorre nei romanzi bretoni del Graaf, nella letteratura vernacolare irlandese, nei racconti delle fate (*La Bella e la Bestia*, *La principessa e il rospo*), eccetera. Ricordiamo che il fuoco, nell'ambito di questi quattro mitologemi, in quanto produttore della luce, è un suo sinonimo ed è assimilabile alla luce stessa. Fuoco e luce sono liberamente interscambiabili, ma la sostituzione di un termine con l'altro comporta un diverso livello di numinosità dell'equazione. In questo principio meno astratto della luce, il fuoco determina una maggiore tangibilità dell'equivalenza: il ' fuoco dell'amore ' sottolinea un coinvolgimento anche erotico, là dove la ' luce dell'amore ' esprime una trascendenza più spirituale che fisica. Anche nel caso degli altri due mitologemi (divinità e conoscenza) l'epiteto fuoco determina una valenza più prossima all'umano.

Eliade ci ricorda opportunamente che « la rivelazione della sessualità come trascendenza e mistero [è una] delle più profonde fonti dell'esperienza religiosa » (1975: 309). A sua volta Jung sottolinea il carattere trascendente e paradossale dell'amore:

« Nei tempi antichi Eros era significativamente considerato un dio la cui divinità trascendeva i limiti umani, e che pertanto non poteva essere compreso o rappresentato in alcun modo » (1962: 413).

Jung poi confessa: « Sia nella mia esperienza di medico che nella mia vita, mi sono ripetutamente trovato di fronte ai misteri dell'amore, e non sono mai stato capace di spiegare che cosa esso sia... Qui si trovano il massimo e il minimo, il più remoto e il più vicino, il più alto e il più basso, e non si può mai parlare di uno senza considerare anche l'altro. Non c'è linguaggio adatto a questo paradosso. Qualunque cosa si possa dire, nessuna parola potrà mai esprimere tutto... [per l'uomo] l'amore, è la sua luce e le sue tenebre, la cui fine non può riuscire a vedere » (*Ibidem*, 413-14).

Le tre condizioni della Divinità, del Principio femmi-

nile e della Conoscenza si trovano idealmente al centro di un campo i cui due poli sono la Luce-Fuoco e l'Amore-erotismo. L'azione congiunta dei due poli determinerà le dimensioni mitiche e antropologiche che assumeranno questi tre termini. Nel tentare un discorso preliminare su alcuni aspetti di una archeologia dei miti dell'amore terremo sempre presente l'ammonimento junghiano.

Il carattere illuminante e iniziatico dell'amore sul quale ci siamo soffermati altrove (1980: 124-33; 1981:

191-99, 1983: 93-94, 112-14, 124-28; 1984: 64-66, 70-74, 85-87, *et passim*) è un mitologema pressoché universale che appare tra i primi nella storia dell'umanità. Le tracce più antiche della 'domesticazione del fuoco', che segna il passaggio dai predecessori zoologici ai Paleantropi, risalgono al -600.000 e sono state ritrovate in Cina a Chukut'ien, mentre si hanno le prime testimonianze dell'associazione fuoco-luce/principio femminile, e del carattere sacrale del binomio donna-'amore' (nel significato che questo termine poteva avere in quell'era remotissima) già 400.000 anni fa con il *Sinanthropus*. Le scoperte paleontologiche hanno dimostrato infatti l'esistenza di un culto del fuoco che è stato all'origine, nell'Estremo Oriente, di molti miti che associano il fuoco a una Dea Madre o a un'antenata mitica che dona il fuoco agli umani, oppure più significativamente ancora, il cui corpo stesso si identifica col fuoco. Eliade, tra gli altri, aveva già osservato che la maggior parte dei miti sull'origine del fuoco pone in evidenza l'attività sessuale (1975: 38 *et passim*). Del resto anche l'attività ludica — che costituisce il tema dominante in numerosi miti cosmogonici, e in cui il gioco (ad esempio la *lila* dell'induismo) è prevalentemente di carattere sessuale — ha origini remotissime. Si è oggi concordi nel ritenere che i primi giochi di carattere rituale nascono con il *Plesianthropus*, mentre con il *Pithecanthropus*, e cioè 400.000 anni prima dell'era volgare, si sviluppano i primi riti e si elaborano alcuni dei miti che costituiranno il nucleo di molte cosmogonie, teogonie e antropogonie relativamente moderne (-7500/-300).

Naturalmente anche le divinità ' maschili ' (le vir-golette sono determinate dal fatto che queste divinità sono quasi sempre androgine ed è la nostra cultura patricentrica che ci fa privilegiare il loro versante maschile) dell'amore evidenziano lo stesso quadro mitico che si può riscontrare nelle corrispondenti figure femminili. Eros in Occidente e Kama in Oriente, sono al riguardo le figure più conosciute e più emblematiche. Proprio per questa loro notorietà esse sono state oggetto, in particolare la prima, di molteplici analisi e sarebbe inutile soffermarci, se non per ricordare i tratti caratteristici più pertinenti al tema che ci occupa: il loro ruolo teogonico, cosmogonico, illuminante e iniziatico associato al sentimento che essi personificano.

Eros, come il suo omologo — e predecessore — indiano Kama, è il primogenito, colui che è destinato ad essere padre-madre di tutti gli dei.

La *Teogonia* di Esiodo ci ha reso familiare l'idea che Eros, l'amore, fu il primo nato, colui che si differenziò direttamente dal non manifesto, il caos primordiale, attraverso la donna, Gea-Terra: « In principio, dunque, vi era Caos soltanto; ma poi nacquero Gea dall'ampio seno... ed Eros, il bellissimo fra gli dei immortali » (116-119). Questa primogenitura di Eros è sostenuta, tra gli altri, dallo storico greco Acusilao (-V sec.), e da Parmenide nel suo mirabile poema *Intorno alla natura*. Per il mitico poeta Orfeo, citato da Lattanzio, Eros era il primogenito « per la ragione che nulla prima di lui fu generato, ma tutto fu generato da lui » (Lattanzio, *Div. Inst.*, I, 5).

Anche la letteratura sacra dell'induismo rivendica per Kama la primogenitura e la superiorità su tutte le altre divinità. Un inno dell'*Atharva Veda* lo glorifica in questi termini: « Kama nacque per primo; nessuno tra gli Dei, tra i Padri, ne tra gli uomini ha mai potuto eguagliarlo. Tu sei superiore a costoro, e per sempre grande... Grande, quanto vasti sono i cieli e la terra... grande quanto le direzioni [dello spazio]... Sei superiore a tutto quanto ammicca [vi-

ve], superiore a tutto quanto sta fermo [non vive], superiore all'oceano tu sei... Certamente non il vento può eguagliare Kama, né il fuoco, né il sole, e non la luna. A costoro tu sei superiore » [AVM IX, 2: 19-21, 23-24].

Questo suo precedere tutte le altre divinità implica una preminenza sugli altri protagonisti del pantheon indiano (1), dove Kama appare, in tutta la sua potenza, piuttosto tardivamente; ma quando vi appare, gli è attribuito un ruolo di primo piano, consono ai poteri conferitigli.

(1) Max Müller aveva osservato che, in particolare nei *Veda*, il fedele di una divinità la invocava come superiore a tutte le altre e la glorificava in termini pressoché identici a quelli usati per i componenti principali del pantheon ario. (Questo atteggiamento riscontrabile anche nei *Purana*, era stato da lui denominato « enoteismo »). Così alcuni dei superlativi che incontriamo in questo passo si ritrovano negli inni dedicati ad altre divinità. Però la primogenitura non rientra tra gli epiteti attribuiti indiscriminatamente. Né il quadro complessivo degli attributi e appellativi che caratterizzano Kama è riscontrabile per le altre divinità.

L'accento all'onnipotenza di Kama è ribadito, per Eros, da Fiatone che, nel *Simposio*, ne esalta la potenza in questi termini: « Mi sembra infatti che gli uomini non si rendano conto per nulla della potenza dell'amore, poiché, se l'avvertissero, certo costruirebbero per lui i più grandi templi, ed altari, e gli offrirebbero i sacrifici più grandi... È invero, tra gli dei, il più amico degli uomini, poiché degli uomini è protettore, e medico di quei mali, la cui guarigione sarebbe per il genere umano la più grande felicità » (189 e, d).

Jung aveva riconosciuto in Eros un « *kosmogonos*, creatore e padre-madre di ogni coscienza » (1962: 413); tale giudizio spetta pienamente anche all'Eros indiano portatore della consapevolezza e ne abbiamo un'anticipazione sia nei *Veda* sia nei *Pi/rana*. Nella *Bhagavadgita* viene attribuito il ruolo di agente cosmogonico al « doppio carnale » di Kama, Krsna, identificato anche al principio vitale nella sua espressione conoscitiva, sessuale (virilità) e biologica (il divenire della vita): « Io [Krsna] sono l'origine dell'intero universo e anche la sua dissoluzione. Nulla esiste che sia a Me superiore, o Conquistatore di tesori; tutto ciò è a Me unito come una collana di perle al suo filo. Io sono il sapore nelle acque, o figlio di Kunti, sono la luce della luna e del sole, la sillaba *Aum* in tutti i *Veda*, io sono il suono nell'etere e la virilità nell'uomo, io sono il puro profumo della terra, la risplendente energia del fuoco; in tutti gli esseri io sono la vita... Sappi che sono l'origine del divenire » (BG 7: 6-9, 12).

Il ruolo di Kama quale agente cosmogonico nella sua espressione di puro desiderio sessuale, e dunque al di qua di ogni suo aspetto trascendente o metafisico, è un tema frequente nella letteratura sacra: « Tutto è tenuto assieme da Kama (2) [qui il desiderio]... Kama è più eccellente del dharma [dovere] e dell'artha [beneficio]... Non può esserci progresso senza desiderio» [MB XII, 161: 30-33; XIV, 13, 91: 0]. «Dopo aver creato il cielo e la terra, Hiranyagarbha (il nato dal Grembo d'oro) creò la mente, la parola, l'amore e l'odio, e il piacere sessuale » [US 29: 15]. « All'origine esisteva solo l'at-man, sotto forma di Purusa... Egli non aveva piacere;

(2) Non esistono maiuscole in sanscrito per cui, anche a livello semantico, l'identificazione tra una divinità e il sentimento che personifica è totale, tanto che è difficile capire a quale dei due rimanda il vocabolo.

perché il piacere non appartiene a chi sta solo. Desiderò quindi un secondo» (BrU I, 4: 1, 3). Il suo ruolo creativo viene altresì sottolineato, nello *Siva Purana*, egli è colui che « porterà avanti l'eterno compito della creazione... che continuerà le attività creative che dureranno per sempre [RSS II, 2: 37, 40]. La funzione cosmogonica di Kama è un tema che spesso ritorna nella letteratura puranica; anche il *Kalika Purana*, ad esempio, ribadisce che Kama è colui « che inizia la creazione », che è il responsabile « della creazione che durerà sempre » {KP I:

59, 61).

L'associazione dell'amore alla conoscenza è un motivo ricorrente nei vari miti che definiscono la natura di queste due divinità. Fiatone, ancora nel *Simposio*, ci dice: « In effetti, la sapienza fa parte senza dubbio di ciò che vi è di più bello, ed Eros, dal canto suo, è amore a riguardo della bellezza, cosicché necessariamente Eros sarà amante della sapienza » (204 b).

Nel *Rg Veda*, Kama è visto come « germe della mente » e personificazione della consapevolezza. « Allora non vi era né il non-esistente né l'esistente: non vi era il mondo dell'aria, né il cielo oltre esso... Non vi era la morte, né vi era immortalità, non vi era segno alcuno [che dividesse] il giorno dalla notte [il Sole]. Quell'Unico senza afflato, respirava per propria natura: salvo questo non c'era niente altro affatto. C'era l'oscurità, nascosta nell'oscurità in prin-

cipio. Tutto questo [mondo] era acqua ed oceano il-limitato... sorse il Desiderio [Kama] all'inizio che fu il primo seme della mente [*manaso retah*] (RV X, 129: 1-4). L'aspetto di Kama quale « germe della mente » viene ribadito nell'*Atharva Veda* nel suo identificarsi al padre della conoscenza: « Questa mucca da latte, o Kama, che i saggi chiamano Vak Viraj [il Verbo-Sovrano], si dice che sia tua figlia » [*Ibidem* IX, 2: 5]. In alcuni testi tantrici Kama, in quanto personificazione dell'erotismo, viene associato alla consapevolezza uranica (rappresentata da Indra) e all'amore passione-piacere. Esempio in tal senso un testo del *Varada Tantra* che prescrive la recita del mantra Klim per raggiungere il sapere trascendente spiegando che « K rappresenta Kama o Krsna che incarna l'erotismo divino, L è Indra. I è la soddisfazione. La nasalizzazione è ciò che causa il piacere e il dolore. Questi bija-mantra [fonemi costitutivi del Mantra] del desiderio ti sono indirizzati per amore, o Mahadevi [Grande Dea] » (citato da Daniélou 1975: 513). Anche il ruolo iniziatico di Kama è spesso sottolineato. Egli viene chiamato « Precettore del mondo » (Samsara-Guru); nell'*Atharva Veda* viene invocato affinché egli guidi gli umani « con gentilezza » {AV XIX, 4: 4}. Nel suo commento al *Lalita Sahasranama*, Bhaskararaya puntualizza che Kama è sinonimo di intelligenza (Z.S 52, p. 18). Quest'ultimo aspetto di Kama è ribadito in una delle sue genealogie: « dalla mente di Laksmi [versante femminile di Visnu] nacque Kama dal celeste splendore » (77? XII: 63, 64). In questo caso è chiamato May i, Mayasuta o Sri-Nandana.

Il binomio luce-»conoscenza si esprime in Kama nella pulsione conoscitiva implicita nella pulsione sessuale. A sua volta questa pulsione conoscitiva implica quella dell'immortalità. Quando Kama si fa portatore della conoscenza (quella sessuale, come già ricordato, è la conoscenza archetipica), egli mette in moto l'insieme consapevolezza->androginia->immortalità. Dove l'androginia è lo stato della integri-

tà e della completezza totalizzante. Se la divinità è tanto spesso androgina, è perché questa completezza è sinonimo di perfezione, perfezione che implica l'immortalità.

Questa catena associativa è illustrata dal manifestarsi di Kama nella figura di Soma Pavamana (Soma è l'elisir dell'immortalità; Pavamana designa sia la caratteristica essenziale del Soma che si [auto]pu-rifica, sia l'appellativo di uno degli aspetti di Agni, tradizionalmente accomunato alla consapevolezza solare). In questa sua manifestazione, Kama incarna l'associazione immortalità-conoscenza; per questa ragione e in quanto tale, egli viene così invocato:

« Fammi immortale in quel regno della voglia ardente e del grande desiderio. La regione della Luna raggianti, dove si trovano cibo e pieno godimento... Fammi immortale in quel regno della felicità e dell'estasi, dove si uniscono gioia e felicità, e dove i desideri e le brame sono appagati » (RV IX, 113: 10-11).

Alcune genealogie sottolineano il rapporto di Kama con il sapere oppure con il potere cosmogonico. Nel *Bhagavata Purana* egli è il Pensiero stesso in quanto Risoluzione/Decisione e nasce da *Sankalpa*, il Signore del pensiero (BP VI, 6: 10). Un altro passo dello stesso *Purana* lo fa nascere dal cuore di Brahma, personificazione del sapere (III, 12: 26). Anche lo *Siva Purana* (RSS II, 2: 23) e lo *Skanda Purana* (5.2.13: 2-20) attribuiscono a Brahma la paternità di Kama.

Due suoi appellativi: Bhava-Ja e Mano-Ja, confermano che Kama è originato dalla mente o dal cuore. Mentre la sua associazione a Brahma ci è rivelata anche dall'epiteto Kandarpa (colui che infiamma [fa nascere il desiderio]) in Brahma e in tutti gli esseri. Nel *Kalika Purana* tornano queste associazioni ed egli è invocato come Manobhava: « colui che è nato dalla mente (manas) » (KP II: 5). Prima ancora si precisa che egli è nato dalla mente di Brahma, (KP I: 42, II: 4), oppure da quella dei veggenti mitici (Rsi) e per questo è chiamato Manmatha (KP II: 4). L'apparizione di Kama è spesso accompagnata dal soffiare di un vento profumato (LM 44: 44; RSS II, 3: 18; 8: 42, *et passim*). Ricordando la valenza ini-

ziatica del vento in moltissimi miti e tradizioni religiose, in particolare nell'Induismo dove Vayu, la divinità vedica che personifica il vento, è assimilata anche al respiro del Purusa (RV X, 90: 13), la solidarietà tra Kama e il vento è significativa. L'omologazione di Kama con l'intelletto, il pensiero, il desiderio creativo e questo sottolineare il suo aspetto più mentale che corporale, è evidenziato anche da due dei suoi epiteti: Kusumayudha (armato di fiori) e Ananga (senza corpo).

Quasi tutte le divinità del pantheon indiano annoverano tra i loro attributi un'arma *fisica*, offensiva o difensiva; quella di Kama si rivela al contrario puramente immaginaria. Il suo arco (*iksukodanda*) è una canna da zucchero (impossibile a tendersi essendo segmentata; allusione alla dolcezza dell'amore); la corda è un nastro di api ronzanti (associazione al miele e di riflesso, per il suo colore, alla consapevolezza solare — le api sono l'aspetto teriomorfo di Indra, Visnu e Krsna — e all'immortalità); infine le cinque frecce (Pancabana, " dalle 5 frecce » è un altro epiteto di Kama) sono cinque fiori: il loto blu, il gelsomino, il fiore del mango, il kantaka e lo sirisa, fiori dalle virtù afrodisiache e terapeutiche che provocano esaltazione di vivere (*Harsana*), Stimolazione del piacere (*Rocana*), Fascinazione stupefatta (*Mohana*), disseccamento (*Sosana*) e Morte [*Marana*].

Il numero delle frecce non è casuale. Il cinque rimanda non solo ai 5 sensi ma anche all'amore sia indirettamente: la quintessenza; sia direttamente:

pancama, la quinta nota della gamma musicale indiana, è la nota tonica della danza erotica che Krsna suona nel suo flauto e al tempo stesso rinvia alla consapevolezza: « La gamma-plagale Sadjā (gamma dell'iniziale) si fonda sulla quinta nota (*pancama*) e il fuoco è la sua divinità » [VP 3, p. 67]. Nella tradizione esoterica egiziana il cinque è simbolo del principio vitale e dell'amore ed è anche il numero sacro a Ishtar, la dea assiro-babilonese dell'amore, che si identificava al pianeta Venere. In tempi più recenti Goethe, nelle *Affinità elettive*, ha consigliat-

to l'unione amorosa limitata a cinque anni, « un bei numero dispari e sacro ». Jung ha segnalato la tradizionale associazione del cinque al desiderio infuocato e alla pulsione erotica (1950: 365).

Torniamo a Kama: « Egli era armato di un arco e di cinque fiori come frecce, il suo sguardo amoroso era molto seducente e roteava gli occhi posando lo sguardo qua e là. O, mia cara, il suo stesso respiro era un alito profumato. Egli era accompagnato dal sentimento dell'amore... Persino i saggi potrebbero essere ingannati e tormentati da esse [le 5 frecce] » (*RSS* 2: 27-29, 3: 12).

Le tre principali varianti del mito di Ananga (senza corpo) rimandano ancora più direttamente all'aspetto mentale di Kama.

Avendo egli interrotto la meditazione di Siva con l'intento di svegliarne la passione per Parvati, viene incenerito dal terzo occhio di Silva [*RPS* 19: 3-36]. In una prima variante Siva, cedendo alle suppliche di Rati e degli dei, concede che Kama rimanga senza corpo solamente fin quando Krsna [*l'avatara* di Visnu) non si unirà a Rukmini e dalla loro unione rinascerà Kama come Pradyumna [*Ibidem*: 38-40]. In una seconda versione del mito, Kama risorge perché Siva, festeggiando il suo matrimonio, commosso dalla fedeltà e dall'amore di Rati, si arrende alle implorazioni della bella e giovane vedova e fa rinascere Kama senza imporgli l'attesa di una reincarnazione lontana. « Grazie allo sguardo nettario del Signore che regge il tridente [Siva], Kama uscì dalle ceneri, con un corpo che suscitava ammirazione, con splendidi vestiti e meravigliosi lineamenti » [*Ibidem* 51: 2-15]. In entrambi i casi Kama, dio dell'amore risorge grazie all'amore.

Una terza versione del mito, la più significativa, è evocata in una sola strofa: « Io [Siva] risusciterò Kama entro me stesso. Egli sarà uno dei miei Gana (attendenti) e farà sempre e ovunque l'amore » [*idem* 19: 48]. Quindi, come osserva giustamente O'Flaherty, Siva incenerisce Kama solo per farlo risorgere più potente di prima; facendolo risorgere in se stesso, Siva diventa un amante affascinante quanto Ka-

ma, Siva diventa Kama (1973: 145). Formo questa esplicitata anche nel *Brahmanda Purana* dove Siva è chiamato da Brahma: Kamesvara [LM 14: 17-21).

Quando Kama si manifesta sotto la forma di Indra egli è il desiderio-consapevolezza che si nutre dell'elisir dell'immortalità: « Così come un manzo assetato che vaga per il deserto, possa egli bere desideroso il Soma» [RV V, 36: 1).

Questa sete di amore-immortalità è il sentimento che anima e dà vigore al desiderio. È quindi logico, in questo contesto, che la figlia di Kama e Rati, il frutto dell'amore-desiderio e della passione, si chiami Trsa (Sete).

In Kama sembrano predominare gli aspetti che lo identificano all'energia mentale e all'amore desiderante, mentre in Krsna sono quelli dell'energia fisica e dell'amore realizzato che hanno tendenza a prevalere. Con questo non si vuole indicare un'opposizione troppo semplicistica, che non reggerebbe ad un esame più attento delle complesse strutture delle due divinità che personificano l'amore, ma vorremmo piuttosto far notare che la polarità mentale-corporale così come quella desiderio-attuazione, sono assunte e superate da Kama come da Krsna, con una connotazione più spirituale nel primo e più tangibile nel secondo. Questi due aspetti sono strettamente connessi, come lo sono la teoria e la pratica, il *lògos* e la *pràxis*. In questa prospettiva la figura di Krsna, l'amore realizzato a livello corporale, il *physice*, la *pràxis*, è altrettanto fondamentale di quella di Kama, *Vethice*, il *lògos*.

Ritroviamo anche in Krsna le associazioni evidenziate in Kama. Il Krsna postvedico è la somma delle caratteristiche di tre diversi protagonisti della mitologia indiana: l'eroe dei *Veda*; il *kosmogonos*, depositario e trasmettitore della consapevolezza suprema, che compare nella *Bhagavadgita* e nel *Mahabharata*; e, infine, l'amante eterno della tradizione visnuita, che appare sotto questo aspetto, nei *Purana*.

Nel *Unga Purana*, ad esempio, gli vengono attribuite 16.100 mogli e 16.100 amanti (I, 69: 68, 82) e, quale ottavo *avatara* di *Visnu*, egli è considerato l'inven-

tore di giochi (*lila*) erotici sempre nuovi per rinnovare la sua energia sessuale.

L'aspetto cosmogonico di Krsna è ricordato oltre che nella *Bhagavadgita* {7: 6-9, 12) anche nei *Purana*: egli è assimilato a Siva mentre Radha, sua sposa, è definita madre dell'universo [RYS 29: 51, 53]. Altrove è assimilato al Purusa primordiale [LP I, 69:

50), al Signore dell'Universo [*Ibidem*: 72) e a Narayana — Visnu nel suo aspetto di principio creatore e personificazione della consapevolezza solare — (LP II, 1: 5).

È nella *Bhagavadgita*, comunque, che risulta meglio espressa la complessa personalità di Krsna, e in modo particolare il suo duplice aspetto di portatore della vita (e quindi della conoscenza) e della morte. Egli viene infatti identificato sia al Principio vitale, alla consapevolezza solare e alla felicità perfetta (XV: 12-15; XIV: 27); sia al Principio di morte, all'oscurità e al tempo [*kala*] (XI: 35-55). Le due ultime identificazioni rimandano direttamente al nome stesso di Krsna (che significa « nero » « di colore scuro »), dato che *kala* significa anche nero.

Ritroviamo la stessa ambivalenza in Kama (come, del resto, in Eros). Yama, il Signore della morte, è spesso associato a Kama. Tra i compiti del primo, antenato mitico secondo i *Veda*, vi è quello di assicurare la preservazione e la riproduzione del genere umano. Egli accoglie i giusti con queste parole: « Salite sul carro celeste e andate in cielo per godere tutti i piaceri in compagnia delle fanciulle celesti e esaudite tutti i vostri desideri più cari » {US 7: 46, p. 1483). L'omologazione di Yama a Kama riposa anche sulla logica del mito. Progenitore del genere umano, Yama è stato il primo uomo a godere dell'amore sessuale, e dato che fu il primo a morire, spetterà a lui guidare gli esseri eccezionali al regno della morte (*Yamaloka*), sostenendo il ruolo dello psicopompo. Questa associazione Amore-Morte viene sottolineata sia nei testi sacri, sia in quelli profani. Nel *Gitagovinda* l'identità ultima tra Yama, quale dio della morte, e Kama, quale dio dell'amore, è frequentemente evocata (GG 4: 10, 12: 12, *et passim*). La stessa identi-

ficazione la troviamo anche nella mitologia buddhista dove Mara (la divinità che corrisponde a Yama) è avvicinato a Kama [ABC 13: 2].

Giuseppe Tucci aveva osservato che è proprio nella religione indiana che questa associazione è espressa con più originalità e con gli accenti più vigorosi:

« La morte non è soltanto un punto d'arrivo, è anche un punto di partenza dato che la morte nasce dal desiderio di essere: *thánatos* è il compagno inseparabile di *èros*... Questa antinomia eterna tra fame e nutrimento, morte e vita, Kama che suscita tutto e *thánatos* che maschera, cancella e sconvolge tutto, costituisce la trama del pensiero e della religione dell'India» (1969: 127).

Tornando a Krsna, e passando dalla dualità vita-morte a quella del femminile-maschile, osserviamo che nella coppia Krsna-Radha, il ruolo allegorico più importante è riservato a Radha, la quale personifica la forza rigeneratrice dell'amore nella sua dimensione affettiva e sensuale. La loro unione carnale, metafora come sempre della conciliazione degli opposti, ha per l'umano un significato immediato e trascendente. Eliade osserva: « La donna partecipa alla natura di Radha e l'uomo a quella di Krsna: è per questo che la ' verità ' concernente gli amori di Krsna e di Radha non può essere conosciuta se non nel corpo stesso, e questa conoscenza a livello della ' corporeità ' ha valore metaforico universale » (1954: 249).

Dasgupta citando il *Ratnasara*, conferma: « Chi realizza la verità del corpo (bhanda) diventa capace di accedere alla verità dell'Universo (brahmanda) » (1946: 141-42, v. anche 127-138).

Torniamo così al mitologema che associa la conoscenza all'amore. Come Parvati (in quanto Sakti) è un aspetto di Siva (lo Saktimat), e viceversa, anche il rapporto tra Krsna e Radha è della stessa natura. L'uno è parte dell'altra, anche perché nell'amore l'uno è l'altro. L'amore che unisce le coppie divine è comunione oltre che unione, questo è il modello proposto agli umani dal pensiero religioso dell'India.

L'aspetto luminoso di Karma ricordato nel passo citato prima della *Ghagavadgita*: « sono la luce della

luna e del sole » (fiG 7: 8-9), ci è confermato, in primo luogo, dalla radice stessa del suo nome; l'*Amarakosa*, il dizionario sanscrito redatto da Amara, illustre lessicografo del periodo Gupta, ci informa che Kama (da V *kam-U*, e quindi da V *kam*) significa « risplendere », mentre in *kamu kantau* la radice *kamu* è usata nel senso di « risplendere » e *kanti* sta per splendore (AMK 1.7: 28; 2.9: 57; 3.3: 138). Ritroviamo la stessa associazione in uno dei numerosi appellativi del dio indiano dell'amore: Madhu-Dipa, cioè « la lampada (o la luce) del miele (o della primavera) ». Nell'*Atharva Veda* ricorrono spesso allusioni alla valenza luminosa di Kama. Egli « brilla nelle case, l'unico Signore imperiale di tutto ciò che è e che sarà [AV VI, 36: 3]. Un altro inno lo definisce « lampo potente » [AV XI, 2: 15), altrove è assimilato alla luce celeste [AV XIX, 52: 3), oppure gli viene attribuita la paternità di Aniruddha, il Signore dell'Aurora e consorte di Usas, la sua controparte femminile (AV XVI, 6: 5).

Anche lo *S'iva Purana* ribadisce il carattere luminoso di Kama, egli « brilla bene »; inoltre Kama con la sua amante Rati si « illuminano vicendevolmente. Essi saranno lo stendardo dell'universo, anzi, di tutto il cosmo » ed egli appare anche « risplendente come il sole del mattino » [RSS II, 8: 25-26, 39). Nello stesso *Purana* egli è descritto in questi termini: « Il suo colorito è d'oro... il suo viso brilla come la luna piena... le sue mani, i suoi occhi, il suo viso, i suoi piedi, le sue dita sono di colore rosso » [RSS II, 2: 24-29). Il *Kalika Purana* ripropone pure l'associazione di Kama con l'oro e lo splendore della luna piena: « Il suo colorito è aureo, come la polvere d'oro... il suo viso è come la luna piena (*burnacandra*) » [KP I: 43). L'immagine di Kama « la cui forma è lo splendore del sole » (*arka-prabhava-akara*) è ripresa nello *Skanda Purana* dove la sua teofania è caratterizzata come un « meraviglioso splendore » [SKP 5.2.13: 2-20; vedi anche LM 44: 34).

La tradizione dello Saivismo del Kasmir, conferma anch'essa la valenza luminosa di Kama. Infatti Siva

è chiamato qui Mahakamesvara (il Grande Signore che è Kama) ed è identificato a Prakasa (luce), che, a sua volta, è una modalità dello Siva della kamakala: l'unione simbolica di Kama (Kamesvara-Siva) con Kala (Kamesvari-Lalita).

Kalidasa, il maggior poeta della letteratura sanscrita classica dell'India antica, nel suo *Kumarasambhava* parla del « corpo splendente » di Kama (KS IV: 5), aggiungendo che egli è la guida degli innamorati nella notte scura (*Ibidem*: 11). Nel precedente canto Kalidasa paragona Kama al fuoco (111: 21) e questo accostamento — anch'esso nel passo già citato della Bhagavadgita: « Sono la risplendente energia del fuoco » [BG 7: 8-9] — viene suffragato da alcuni degli appellativi di Kama. Egli è invocato come Darpaka o Dipaka (letteralmente « colui che infiamma », o anche « l'illuminatore »), Titha (Fuoco), Murmura (Tizzone o Loppa ardente, ma anche nome di uno dei cavalli del sole). Spesso Kama è accostato ad Agni, il vedico dio del fuoco [AV 111, 21: 4, eccetera];

a volte, come per sottolineare la loro solidarietà, Kama e Agni sono invocati congiuntamente [AV VI, 36:

3; XI, 2:9; TS II, 2, 3: 1).

Infine, anche le frecce amorose di Kama sono « infuocate » (AV III, 25: 3). Ritroviamo la valenza illuminante-iniziatica di Kama nei testi che delineano il quadro morfologico e mitico del dio greco dell'amore. La tradizione iconografica rappresenta Eros armato di frecce d'oro che alza una fiaccola, mentre nell'Eros funerario la fiaccola è rovesciata, come per esprimere l'unità paradossale della vita e della morte. Aristofane ce lo descrive come « il Bramato [al quale] scintillano le spalle di auree ali... [Egli] covò la nostra stirpe e la condusse, prima, alla luce (*Uccelli*, 693-702). Secondo Clemente le ali dorate sono assimilabili all'intelletto (*Stremata*, VI, IV), esegesi questa che ci viene confermata dal simbolismo pressoché universale delle ali che, quasi ovunque, sono associate alla spiritualità che eleva, all'immaginazione, al pensiero. Fiatone dice che le ali sono il simbolo dell'intelligenza (*Fedro*, XXVI). Nella tradizione alchemica le ali corrispondono al principio uranico at-

tivo, ad esempio l'uccello Fenice rappresenta l'aspetto spirituale del *lapis philosophorum*. L'assimilazione aliconoscenza ci è riproposta da uno dei *Brahmana*:

« Grazie alle ali [della conoscenza] il Sacrificatore, essendo diventato uccello, va nel mondo del cielo [PB V, 1: 10,) e prima ancora, il *Rg Veda*, con una poetica metafora, ci ricorda: « Tra tutte le cose che volano, la mente è la più rapida » (VI, 9: 5).

In Cina è diffuso lo stesso simbolismo, i taoisti credono che, quando un uomo raggiunge il *tao*, sul suo corpo incominciano a spuntare le piume. In Australia, come ci informa Eliade, il mito vuole che agli iniziandi giunti allo stadio finale dell'insegnamento, spuntassero le ali (1972: 137).

Nella più tarda tradizione gnostica, Eros è il figlio dell'Angelo di luce (Adamo-luce, ' l'uomo dal sangue luminoso ') e di Prònoia, portatrice di luce e del soffio divino. Anzi, egli ha origine dalle particelle luminose delle quali si era caricata Prònoia, ammirando e desiderando l'Adamo-luce con il quale non è riuscita ad unirsi. Così Eros, colui che ' trasmette il fuoco ', è « la lampada che non scema e che accende molte lampade [così che] ne risulta un'unica luce », quella dell'amore [*Origine del mondo*, 109, pp. 227-228).

Altre genealogie più antiche, lo fanno discendere dalla luminosa Afrodite e da un patero molto spesso associato, anch'egli, alla luce o al fuoco. È il caso di Saffo, per la quale Eros è il figlio di Afrodite e Urano (Lobel-Page, fr. 198). Per Ibleo e per quasi tutti i poeti, egli è il figlio di Afrodite ed Efesio, creatore della prima donna e fabbro, Signore del fuoco (Page, fr. 43); per Simonide egli discende da Afrodite e Ares, il dio della guerra (*Ibidem*, fr. 70). Per Pindaro (Sckroeder, fr. 122, 124, 128) e per Apollonio Rodio [*Argomenti*, III: 26) egli è il figlio di Afrodite anche se essi non precisano chi fosse il padre. Piatene sottolinea l'associazione tra Eros e Afrodite quando fa dire a Pausania « Tutti invero sappiamo che, senza Eros, non esiste Afrodite » [*Simposio*, 180 d). Ricordiamo inoltre; i due *alter ego* luminosi di Eros: Pòthos che personifica il desiderio dell'am-

plesso amoroso (oppure, secondo Fiatone, il desiderio amoroso diretto verso un essere lontano) e Himeros — il fuoco che viene dalla luce ' [*Origine del mondo*, 109, p. 227) — che incarna lo struggente desiderio d'amore.

È nel pantheon orfico dove Eros si trasforma in Fanete che troviamo lo sviluppo più complesso e coerente del mitologema luce-amore-conoscenza. Altrove (1985) abbiamo segnalato come, nella teogonia vedica, Vac precorreva gli aspetti più significativi di Kama. Converterà quindi soffermarsi ora sul primo di questi due personaggi mitici che, è il caso di dirlo, illuminano ancora meglio la complessa struttura delle divinità dell'amore.

Fanete: l'Androgino illuminato e illuminatore.

Il rapporto tra luce, amore e conoscenza ha generato, a tutti i livelli di culture e pressoché universalmente, due principali catene associative le cui valenze sono determinate dal posto occupato dai primi due termini. Riscontriamo così la sequenza luce-amore-conoscenza, dove lo stato d'illuminato porta a riconoscere nell'amore la via regia per raggiungere la conoscenza; oppure la variante amore-luce-conoscenza dove l'amore genera la luce che porta alla conoscenza.

L'illuminato può essere attivo o passivo. Egli irradia la luce, e in questo caso lo splendore è una caratteristica inerente alla sua stessa natura; oppure egli è passivo: è fatto di luce o viene investito dalla luce e da illuminato diventa illuminatore.

Erissimaco, tra gli altri, nel *Simposio* di Plafone, accenna al « duplice Eros » (186a), qualifica che spesso ricorre nei testi dedicati al dio dell'amore. Nella *Teogonia rapsodica*. più volte si accenna al carattere duale di Fanete. Ad esempio il neoplatonico Ermia lo chiama « primogenito dalla duplice natura » (A85 = K87).

La doppia natura di Fanete si esprime sia a livello della dialettica illuminato-illuminatore, sia nella pola-

rità femminile-maschile che egli personifica. Il primo binomio ci è confermato anche sul piano semantico. Fanete (Phanes), modalità luminosa di Eros, deriva dalla radice *phan*, dalla quale si ha l'infinito dei due appellativi che lo caratterizzano: *phainein* (portare la luce) e *phainesthai* (scintillare, brillare). Così gli orfici disputavano se vedere in Fanete il « portatore di luce » (voce attiva), oppure « colui che scintilla » (voce media).

Nei testi orfici a volte è la valenza attiva che predomina, egli è colui che « dona la luce dappertutto » (A58 = K61); oppure il dio che illumina « la terra e tutta la creazione » (A62 = K65); o ancora quello che porta « la splendente, sacra luce » (A85 = K87); a volte invece è la voce passiva che viene sottolineata, allora è « il dio dal manto splendente » (A57 = K60), il cui stesso corpo è splendente (A84 = K86). La valenza luminosa attiva-passiva rimanda alla polarità maschile-femminile, anch'essa attestata in numerosi testi. Il « portatore di luce » (*phanien*), è assimilato al maschile, e al sole che Fanete pone « a capo di tutte le cose » (A93 = K96), e che, non soltanto nell'area greca, è la classica allegoria del principio uranico. Mentre « colui che scintilla » è il fuoco, il ricettacolo della luce, come la luna che nella cosmogonia orfica è « una terra eterea » (A88 = K91; A90 = K93), e che anche qui sta per il femminile. Ritroviamo la duplice natura sessuale di Fanete espressa in numerosi frammenti: egli ha i « caratteri del maschio e della femmina » (A79 = K81), oppure è " celebrato come femmina e genitore " (A95 = K98), eccetera.

L'aspetto illuminato-illuminatore di Fanete è un *Leitmotiv* della maggior parte dei testi che lo descrivono. Nella sua *Cronografia*, Giovanni Malalas (VI sec.) spiega: « la luce che aveva squarciato l'Etere era quell'essere... Fanete » (4, 89). Ermia (V sec.) lo ricorda in questi termini: « tutti gli altri si stupirono scorgendo nell'etere uno splendore insperato: tale luce balenava dal corpo di Fanete immortale » (*Com-mento al Fedro di Plafone*, 247c). Apione, nel descrivere la nascita di Fanete ricorda la sua androginia e

il suo carattere luminoso: « L'intera materia portata dal tempo generò, come un uovo, il cielo sferico che tutto avvolge... dall'interno della circonferenza un animale maschio-femmina è modellato da una forma, per la preveggenza del soffio divino che è contenuto in esso, e costui Orfeo lo chiama Fanete, poiché quando lui appare il tutto rifulge per opera sua, per il fulgore del più magnifico tra gli elementi, del fuoco che giunge a perfezione nell'umido » (*Omilie romane*, 6, 5). Un'altra versione di questo testo ribadisce, in termini quasi identici, la natura abbagliante del dio orfico: « Questo essere vivente, Orfeo lo chiama Fanete, perché, quando apparve, l'universo intero fu illuminato dal suo splendore, Fanete essendo stato portato alla perfezione in seno all'elemento liquido dal bagliore del fuoco » [*Omilie pseudo-clementine*, VI: 12, 4).

Quale portatore di luce, Fanete è un mistagogo che innesta la sequenza luce-amore-conoscenza, dove la luce ha un ruolo attivo e fa scoprire la funzione iniziatica dell'amore. Mentre, quando Fanete è colui che scintilla, egli è più propriamente la personificazione dell'amore stesso. Proclo, citando un verso di Orfeo (*Tim*, II: 132). lo chiama « amore dolce » (*Abros Eros*], altrove viene chiamato « Eros soavissimo » (A151 = K168). Anche questo aspetto di Fanete rimanda alla dimensione conoscitiva: è la luce dell'amore che fa scoprire la via alla consapevolezza. La solidarietà tra Fanete e la conoscenza è confermata anche da un particolare della sua struttura morfologica che egli condivide con Eros: entrambi hanno le ali d'oro, con le implicazioni che si sono esaminate in precedenza. Ermia, ad esempio, ci informa che Fanete si muove « con le ali d'oro andando da una parte e dall'altra » (A76 = K78); nel sesto inno orfico si sottolinea che Fanete era « esultante per le ali d'oro » (A85 = K87).

La dimensione intellettuale e l'onniscienza di Fanete costituiscono un altro tema ricorrente nei testi che gli sono stati dedicati. Pure per gli orfici il sole era un simbolo dell'illuminazione anche spirituale. Gli epiteti che associano Fanete alla luce ribadiscono le sue

valenze conoscitive e sapienziali. Ad esempio Lattanzio (III-IV sec.), attribuisce al leggendario poeta Orfeo un verso nel quale Fanete è chiamato « primogenito Splendente (*phaëthon prôtogonos*) figlio dell'aria immensa [e]... padre di tutti gli dèi » (*Div. Inst.* I, 5: 28). Il verso orfico allude sia alla natura solare di Fanete — e quindi all'aspetto uranico della consapevolezza — sia alla connotazione iniziatica della stessa, data la filiazione dall'aria, veicolo privilegiato, come il vento e il respiro, della conoscenza esoterica.

Secondo Aristotele, il ruolo iniziatico del vento e del respiro è sostenuto anche nei carmi orfici dove « si afferma che l'anima trasportata dai venti, entri dall'universo negli esseri mentre respirano » (*Dell'anima*, 410b: 29). Il legame tra la conoscenza, il vento e l'amore è accennato in un frammento orfico dove si precisa che « Chronos procreò Eros, e tutti i venti » (A44 = K37). Altrove l'associazione di Fanete con l'etere viene sottolineata, egli è infatti chiamato «e figlio bellissimo dell'etere » (A72 = K74). Infine, mentre viene detto che Cronos « dal ricurvo pensiero » è la mente (A124 = K131), è anche precisato che Fanete è il progenitore di Cronos (A98 = K101). Proclo associa più strettamente ancora Fanete alla luce e alla conoscenza: « Egli è il più brillante delle Potenze Noetiche, la Mente Noetica, la Luce Raggiante che stupisce le Potenze Noetiche e provoca la meraviglia persino del Padre [Giove] » (*Theol. Plat.*, Ili, XX: 161). Quando Fanete è chiamato Mètis — l'intelletto, l'intuizione — egli personifica la Saggezza divina.

La teogonia orfica ricorda che Fanete è il « padre della Notte » (A95 = K98), e anche in questa veste emerge la sua connotazione di veggente: «e Dentro poi ai recessi della Notte, sta Fanete; nel mezzo la Notte che vaticina per gli dèi » (A101 = K105). Questa sua qualità implica quella dell'iniziatore che già si riconosce ad Eros.

Mead osserva che Fanete impartiva ad ogni cosa il desiderio di auto-perfezionamento attraverso l'*illuminazione*, e ricorda che gli oracoli chiamavano il

fuoco dell'amore « l'accoppiatore, perché legava ogni cosa all'altra e a se stesso. Così l'amore congiunge tutti gli dei alla Bellezza intelligibile, e i demoni con gli dei, e noi con gli dei e i demoni (1896: 111-12). Marcel Detienne sostiene anch'egli che Eros, manifestandosi come Fanete è la « potenza che integra, che concilia gli opposti e i contrari, l'Amore è la forza primordiale che permette di unificare gli aspetti differenziati di un mondo lacerato dall'azione di Neikos, la Discordia » (1977: 168). Forse è anche per questo suo aspetto che nella *Teogonia rapsodica* Fanete, in quanto personificazione dell'amore, assume un ruolo di primo piano.

Questa connotazione « unificatrice » di Eros, questo vedere nell'amore il supremo « accoppiatore » con la conseguenza, in entrambi i casi, del raggiungimento della condizione d'iniziato, trova accenti, tra i più alti, nel *Simposio* di Fiatone, quando Efesto propone agli umani di restituirli alla loro natura androgina primordiale: " * Forse è questo che desiderate, l'accostarvi quanto più è possibile l'uno all'altro, così da non rimanere staccati, ne di notte ne di giorno, l'uno dall'altro? Se desiderate questo, voglio fondervi e saldarvi in qualcosa di unico, in modo che, da due che siete, diventiate uno, e finché rimarrete in vita, viviate entrambi in comunione, come un essere solo, e quando sarete morti, ancora laggiù, nella dimora di Ade, siate uno in luogo di due, in comunione anche da morti... ' noi sappiamo che neppur uno di costoro, udendo ciò, rifiuterebbe, o manifesterebbe di volere qualcos'altro; ciascuno, piuttosto, riterrebbe senz'altro di aver udito proprio quello che da gran tempo agognava: diventare — congiungendosi e confondendosi con l'amato — da due uno. La causa di ciò, invero, è che la nostra natura antica era cosiffatta, e noi eravamo interi: alla brama e all'inseguimento dell'interrezza, orbene, tocca il nome di amore... Se vogliamo dunque celebrare un dio che sia la causa di ciò, sarà giusto celebrare Eros, il quale sia nel tempo presente ci procura i più grandi benefici, conducendoci verso ciò che ci appartiene, sia per il tempo avvenire offre le speranze più grandi,

se noi offriremo riverenza verso gli dèi, che — ricostituendoci nella nostra natura antica e risanandoci — ci renderà beati e felici » (192 d, e, 193 d). L'androginia di Fanete implica, come sempre, la pienezza non differenziata, la totalità, che assieme alla primogenitura, caratterizzano quasi ovunque la divinità. Nel suo *Commento al 'Timeo' di Plafone*, Proclo (V sec.), conferma entrambe le qualità: « Fanete, il primo nato, dai beati sull'alto Olimpo... Fanete viene avanti da solo, e viene celebrato ugualmente come femmina e genitore » (31 a). L'essere Fanete « il primo assoluto di tutti gli esseri viventi » (A79 = K81), è un tema che emerge spesso negli scritti neoplatonici. Damascio, Lattanzio, Proclo e Ermia lo chiamano « il primogenito » (A61 = K64, A71 = K73, A83 = K85, A84 = K86), associando a questo epiteto una connotazione generativa.

Il ruolo cosmogonico di Fanete è esplicitato in numerosi frammenti della *Teogonia rapsodica*. Egli è designato come « creatore di tutte le cose... per grazia del quale tutto le cose sono apparse » (A58 = K61). Giovanni Malalas ce lo descrive come « il più antico creatore di tutto » dal cui potere « tutto è nato, anche i principi incorporei, e il sole, la luna, le potenze, tutti gli astri, la terra, il mare, e tutte le cose visibili e invisibili che sono in essi » (A62 = K65); e Proclo ricorda che « anticamente... il teologo celebrò in Fanete la causa creatrice » (A153 = K170). Fanete è anche il padre-madre degli dei come degli umani, egli era invocato come « genitore degli dei beati e degli uomini » (A85 = K87); e inoltre « fece per gli immortali una casa indistruttibile » (A86 = K89) mentre « concesse agli uomini un luogo per abitare... ne troppo freddo ne caldo... ma intermedio » (A91 = K94). Il ruolo teogonico di Fanete ha dato luogo ad alcune importanti varianti genealogiche. Esse non si limitano a confermarci la sua funzione demiurgica: attraverso le filiazioni e le associazioni ci sono rivelate le dimensioni più segrete della complessa struttura dell'Androgino luminoso. L'aristotelico Alessandro di Afrodisiade (III sec.), concorda con il già più volte citato Proclo, per stabilire

logia del suo nome, egli è l'illuminato illuminatore, l'androgino Phaéton Pròtonos.

La filiazione Fanete-Chronos non è meno istruttiva. Gli orfici mettevano Chronos all'inizio delle cose, egli stava per la dimensione temporale in cui si sviluppa la vita, frutto ed esito dell'amore. Riscontriamo queste associazioni anche in una tra le più belle *Upanisad*, la *Brhadaranyaka*, dove viene precisato che dall'unione del principio maschile (Mrtyu: il silenzio, la fame) con il principio femminile (Vac: il suono, la voce), nacque il tempo (l'anno) [BrU I, 2: 1, 4]. Il collocare Chronos all'inizio di ogni cosa (A57 = K60; A61 = K64; A66 = K68; A68 = K70, eccetera) gli fa assumere, come succede per Fanete, la funzione di un principio d'unità che trascende tutte le polarità, prima tra tutte, l'opposizione tra femminile e maschile. Difatti, una versione del mito ci rivela che dal suo seme nascono i due elementi antitetici dai quali l'universo è costituito, il Cielo e la Terra, entrambi contenuti nell'uovo cosmico da lui generato: « Chronos fece nel divino Etere l'uovo splendente » (A68 = K70).

Fiatone ricorda che, al tempo di Chronos, vi era « uno stato felice con un felice governo » e ci esorta a « imitare con ogni mezzo la vita dei tempi di Chronos » (Z.e *Leggi*, IV: 713b,e).

Nel mito orfico Chronos è il signore dell'umanità primordiale, ci riporta così all'età aurea, alla nondualità iniziale. Successivamente egli è il sovrano delle mitiche Isole Beate — situate all'estremo margine della terra —, cioè di un mondo utopico dove la vita sembra prefigurare la dimensione estetica dell'amore.

Tutte queste implicazioni fanno risaltare lo stretto legame, quasi d'identità, tra Fanete e Chronos i quali si scambiavano volentieri anche i ruoli di padre e figlio: mentre Chronos è frequentemente designato quale figlio di Fanete, in molti casi egli ne diviene invece il padre (A57 = K60; A61 = K64). Entrambi sono « principio unico di ogni cosa »; entrambi generano i principi contrari e complementari dell'univer-

so; entrambi assumono, per integrarla, la non-dualità primordiale.

Nonostante il rapporto Fanete-Giove si stabilisca soltanto alla quinta generazione, il legame, temporalmente lontano, emerge in un aspetto di grande importanza che accomuna le due divinità del pantheon orfico. Entrambe illustrano la potenza rigenerativa dell'amore quando questa si attua attraverso un ritorno allo stato primordiale dell'età aurea.

Infatti, anche secondo Proclo, Fanete sarebbe il fondatore della prima razza dell'umanità, la razza aurea (A129 = K140). Siamo informati altresì che egli regnerebbe nuovamente *dopo* Giove, il sovrano della *terza razza*, la titanica. Questo carattere ciclico della presenza di Fanete che implica un ritorno alle origini, si riscontra anche in Giove. Aristotele, ad esempio, scrive che Zeus « nacque per primo e per ultimo » (A22 = K21a), e Fiatone, commentando questo fatto, osservava: « Egli è il principio, in quanto causa creatrice, fine in quanto causa finale » {*Leggi*, IV:

715e = A21). Proclo, a sua volta, allude al carattere ricorrente della creazione scrivendo che, dopo aver divorato Fanete, « *di nuovo* tutte le cose furono foggiate entro Zeus » (A150 = K167); Jeanmaire osserva opportunamente: « Il mondo tornando alle sue origini non ritroverebbe soltanto l'unità sciolta nella molteplicità che prevale nella creazione attuale; conformemente a una concezione più popolare, il mondo tornerebbe all'Età dell'oro » (1951: 409-10).

La rigenerazione dell'umanità, il ritorno all'Età aurea, ci appare così frutto di un *regressus* incentivato dall'amore che si esplicita direttamente attraverso Fanete, oppure, per interposta persona, grazie a un Giove che ha assimilato Fanete. Nel primo caso la palingenesi si attua nel corso del secondo regno di Fanete; nell'altro, essa è l'esito di un atto cannibalesco.

Giove « divora il suo progenitore Fanete e si appropria di tutto il suo potere » (A122 = K129), « cogliendo la forza del primogenito... e mischiando alle sue membra la potenza e il vigore del dio... [così

che] *di nuovo* tutte le cose furono foggiate entro Zeus » (A150 = K167) (Il corsivo è nostro).

La parentela mitico-strutturale tra Fanete e Giove è rafforzata da alcuni particolari significativi. Giove, come il suo progenitore, è androgino: « nacque maschio... fu fanciulla » (A22 = K21a); illumina ed è illuminato, egli conduce tutte le cose « alla gioiosa luce » (idem); sua è « la splendida folgore »; egli è « il vigore del fuoco indefesso » (idem). Altrove lo si identifica all'ardore del sole chiamandolo « fuoco di Elios (A51 = K47). Infine Giove esplicita la componente fallica di Fanete, il « custode della forza generatrice » (A78 = K80), che emette « ruggiti di toro e di fiero leone » (A77 = K79). Infatti, con Giove la forza prepotente dell'erotismo sfida tutte le proibizioni. Egli violenta sia sua madre Rea, sia sua figlia Persefone (A173 = K195; K58), e si unisce in matrimonio con la propria sorella Era (A146 = K163).

Secondo la teogonia orfica Dioniso nasce proprio dall'unione di Giove con Persefone (Diodoro Siculo, *Bib.* III, 64: 1). Siamo giunti così alla sesta ed ultima generazione e ancora una volta constatiamo la persistenza del legame tra il Progenitore e i suoi discendenti. In questo caso l'associazione è talmente stretta — allusione, ancora una volta, al carattere ciclico di Fanete? — che spesso l'uno è ritenuto identico all'altro, oppure sua modalità o manifestazione. Proclo ci informa che Dioniso era «chiamato continuamente Fanete (A153 = K170); Diodoro Siculo cita un verso orfico in cui l'uno è identificato all'altro (*Bib.* I, 11: 3), mentre Macrobio, nel descrivere l'epifania di Fanete parla di entrambi come se fossero uno solo (*Satur.* I, 18: 12). Secondo Guthrie, la dottrina orfica implicherebbe che all'origine ci fosse un solo dio nato tre volte: Dioniso Fanete, Dioniso Zagreo (figlio di Persefone), e Dioniso resuscitato.

Il legame tra Fanete e Dioniso non è meno stretto di quello tra Dioniso e Giove. Kerényi aveva osservato che Dioniso sembra un secondo Giove, « uno Zeus delle donne mentre l'Olimpico era piuttosto uno Zeus degli uomini » (1951: 231). Questa corri-

spondenza Dioniso-Giove implica e rafforza l'assimilazione Fanete-Giove. Inoltre, se Fanete è l'epifania luminosa di Eros, ne consegue, data la solidarietà riscontrata nel capitolo precedente tra Eros e Kama, che esiste una stretta corrispondenza tra Fanete e Kama. Jung lo aveva già notato quando osservava « Il significato orfico di Fanete equivale a quello dell'indiano Kama, dio dell'amore e in pari tempo principio cosmogonico » (1952: 140).

Si è detto poco fa che queste genealogie mettono in luce alcuni aspetti rilevanti di Fanete. Per sintetizzare l'apporto di ognuna di queste divinità al complesso quadro strutturale dell'Androgino luminoso, diremmo che Gea e Urano personificano i sistemi di conoscenza femminile e maschile, là dove Giove e Dioniso incarnano la pulsione sessuale più fisica e istintuale per il primo e più mentale ed estatica per il secondo. Mentre Nyx, che tutti precede, e tutti contiene, rappresenta il versante notturno-luminoso del Fanete diurno-abbagliante, e Chronos la dimensione temporale — senza inizio, né fine — nella quale si attua il mistero dell'amore.

Il significato ultimo di Fanete sembra proprio scaturire da questo rapporto dialettico degli opposti che si completano e si integrano. La figura contraddittoria della principale divinità del sistema religioso orfico è espressa da una sua caratteristica, egli è l'invisibile, che nessuno può vedere, « salvo la sacra Notte » (A84 = K86), colui che rende manifesto ciò che era latente. Se da un lato la sua figura illustra esemplarmente la sequenza luce-amore-conoscenza in entrambe le sue varianti, dall'altro essa sembra contraddire l'assunto escatologico dello stesso quadro mitico-rituale che fa assurgere Fanete al ruolo di prima divinità.

Infatti per l'orfismo (A7 = K8) l'anima è imprigionata nella tomba (sema) del corpo (soma); così la vita è una condizione impura da cui l'anima « immortale » (A9 = K10), condanna a reincarnarsi senza fine, può liberarsi soltanto raggiungendo la conoscenza impartita dagli iniziatori orfici (gli orfeo-telesti, come furono chiamati da Teofrasto che visse

nel periodo di ampia diffusione dell'orfismo). La liberazione dall'eterno ciclo delle trasmigrazioni si attua nell'unione dell'anima iniziata con il divino. (La corrispondenza con il *samsara* dell'induismo è notevole). Siamo quindi molto lontani sia dall'aspetto sacrale della vita, sia dalla connotazione salvifica della sessualità, nozioni entrambe esaltate nel culto di Fane-te. Possiamo soltanto presumere che la figura dell'Androgino luminoso è più fedele al modello archetipico delle divinità della Vita e dell'Amore del Neolitico che a quello dei personaggi olimpici. Di converso anche le orgie dionisiache in onore di Fanete sono più vicine ai riti della fertilità, delle culture agricole matricentriche che ai misteri orfici delle società urbane patricentriche che hanno privilegiato il versante oscuro dell'Eros personificato da Thànatos. La solidarietà che la soteriologia orfica stabilisce tra la luce (e quindi l'amore, dato che Fanete ne è ipostasi ed espressione), il divino e la redenzione esplicita un quadro mitico-rituale ambiguo e complesso che anticipa il tragico pessimismo della gnosi manichea. La dottrina salvifica di entrambi questi sistemi religiosi si basa sull'asserzione che l'uomo può redimersi se iniziato: soltanto allora la sua componente luminosa (sessuale?) potrà prevalere. Ma questa componente luminosa è frutto di un assassinio rituale, di un atto cannibalesco, della collera di un dio. Nell'orfismo i Titani precorrono gli Arconti del Manicheismo, e Dioniso-Zagreos anticipa il destino dell'Uomo Primigenio (Ormizd). L'uno e l'altro sono uccisi e divorati dal Principio delle tenebre (rappresentato dai Titani oppure dagli Arconti) destinato ad essere il progenitore degli umani. Nell'orfismo, dopo che i Titani hanno dilaniato e divorato Dioniso (A41 = K34; A42 = K35) egli viene ricomposto da Apollo (A187 = K211) e resuscitato da Giove (A43 = K36). I Titani invece vengono inceneriti da Giove (A42 = K35; A192 = K220), che con le loro membra crea la presente generazione degli uomini (A129 = K140); oppure, secondo un'altra versione del mito, Giove « iratosi contro questi, li fulminò, e dalla fuliggine

dei vapori levatisi da loro, divenuta materia, nacquero gli uomini » (A192 = K220).

Per entrambe le versioni del mito, la natura degli uomini è duale: comprende un elemento divino (dionisiaco): luminoso, erotico e consapevole, e una componente corporale (titanica): oscura, malvagia e ignorante. Dato che l'elemento divino ci è stato trasmesso dai Titani — che l'hanno assorbito divorando il bambino divino — dobbiamo proprio alle potenze della notte il dono della luce iniziatica. Fatto questo che sottolinea il rapporto complementare tra Apollo e Dioniso, spirito e corpo, maschile e femminile, tre dualismi che sono contenuti nel binomio luce-ombra assunto da Fanete.

Indice delle sigle

A	Arrighetti, 1959
ABC	Asvaghosa: <i>Buddha-Carita</i>
AMK	<i>Amara Simha</i>
AV	<i>Atharvaveda Samhita</i>
BG	<i>Bhagavadgita</i>
BP	<i>Bhagavata-Purana</i>
BrP	<i>Brahmanda Purana</i>
BrU	<i>Brhad-Aranyaka Upanisad</i>
GG	<i>Gitagovinda</i>
K	Kern, 1922
KP	<i>Kallka Purana</i>
KS	Kalidasa
LAS	<i>Lalita Sabasranama</i>
LM	<i>Lalita-Mahatmya</i>
LP	<i>Linga-Purana</i>
MB	<i>Mahabharata</i>
PB	<i>Pancavimsa Brahmana</i>
RPS	<i>Rudresvara Samhita: Parvatikhanda</i>
RSS	<i>Rudra-Samhita, II</i>
RV	<i>Rg Veda</i>
RYS	<i>Rudrasamhita: Yuddhakhanda</i>
SKP	<i>Skanda Purana</i>
SP	<i>Siva-Purana</i>
TS	<i>Taittiriya Samhita</i>
TR	<i>Tripurarahasya</i>
US	<i>Umasamhita</i>
VP	<i>Vayu Purana</i>

Fonti Bibliografiche

I. Testi sanscriti

- Amara Simha (III sec.)
(AMK) *Namalinga Nusasana or Amarakosa of Amarasimha with the... commentary of Bhanu'fi Diksita*, a cura di Pt. H. Sastri, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970.
- Asvaghosa (II sec.)
(ABC) *Buddha-Carita*, trad. ing. E. B. Cowell: *The Buddha-Carita of Asvaghosha, Buddhist Mahayana Texts*, Oxford University Press, 1894; reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1978; trad. it. parziale (I-XIV) a cura di Alessandro Passi: *Le gesta del Buddha*, Adelphi, Milano 1979.
- Atharvaveda Samhita* (-1440 ca.)
[AV] trad. ing. Ralph T. H. Griffith: *The Hymns of the Atharvaveda* (1894); reprint: 2 vol., Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1968.
- Bhagavadgita* (-11)
(BG) trad. it. Icilio Vecchiotti: *Bhagavad Gita*, saggio introd. e note di Sarvepalli Radhakrishnan; Ubaldini Editore, Roma 1964.
- Bhagavata-Purana* (IV-VI sec.)
[BP] a cura di J. L. Shastri, trad. ing. e note Ganesh Vasudeo Tagare: *The Bhagavata-Purana* (1976), 5 vol., Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
- Brahmanda Purana* (400 ca.)
(SrP) trad. ing. e note Ganesh Vasudeo Tagare: *The Brahmanda Purana*, 5 vol., Motilal Banarsidass, Delhi 1983, 1984.
- Bṛhad-Araṇyaka Upaniṣad* (-XIII sec.) [BrU]
trad. it. v. Filippini-Ronconi 1960.
- Gitagovinda* (XII sec.) (GG) di Jayadeva, trad. ing. v. Siegel 1978.
- Kalidasa (IV-V sec.)
(KS) *Kumarasambhava*, a cura di M. R. Kale (1923), Motilal Banarsidass, Delhi 1981.
- Kalika Purana* (X-XI sec.)
[KP] a cura di Biswanarayan Sastri, Chowkhamba Sanskrit Service Office, Varanasi 1972.
- Lalita-Mahatmya* (400 ca.) [LM] in *Brahmanda Purana*, vol. IV, V, op. cit.
- Lalita Sahasranama* (400 ca.)
(MS) con il commento di Bhaskararaya, note e trad. ing. S.Y. Krishnaswamy, Sankara Educational Trust, Madras 1971.
- Linga-Purana* (600-1000) (Z.P) a cura di J. L. Shastri, trad. ing. di un collettivo di studiosi:
The Linga-Purana, 2 vol., Motilal Banarsidass, Delhi 1973.
- Mahabharata* (-400/ -300)
[MB] trad. ing. Kisari Mohan Ganguli: *The Mahabharata of Krishna-Dwai-Payana Vyasa*. P.C. Roy, Calcutta 1883-1896, 100 fascicoli; reprint: Munshiram Manoharlal, New Delhi 1981, 12 vol.
- Pancavimsa Brahmana* (PB) trad. ing. e note W. Caland: *The Brahmana of Twenty five*

Chapters. Baptist Mission Press, Calcutta 1931; reprint: Sri Satguru Publications, Delhi 1982.

Rgveda (-1500/ -1200)
(RV) introd., note e trad. ing. Ralph T. H. Griffith: *The Hymns of the Rgveda* (1862); reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1976.

Rgveda-Samhita with the commentary of Sayanacharya, a cura di N.S. Sontakke, Tilak Maharashtra University, Vaidic Samsho-dhan Mandai, Poona, 4 voli.

Rudra-Samhita, II (Vili sec.) (I?SS) in *Siva-Purana*, voi. I, op. cit.

Rudrasamhita: Yuddhakhanda (Vili sec.)
[RYSI] in *Siva-Purana*, voli. II, op. cit.

Rudresvara Samhita: Parvatikhanda (Vili sec.) (flPS) in *Siva-Purana*, voli. II, op. cit.

Siva-Purana (Vili sec.)
(SP) a cura di J. L. Shastri, trad. ing. di un collettivo di studiosi: *The Siva-Purana* (1970), 4 voli., Motilal Banarsidass, Delhi 1977.

Skanda Purana (SKP) Venkatésvara Press, Bombay 1909.

Taittiriya Samhita (-XIII sec.)
(TS) trad. ing. a cura di Arthur Berriedale Keith: *The Veda of the Black Yafus School entitled Taittiriya Sanhita*, 2 voli., Har-vard University Press, Cambridge, Mass. 1914; reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1967.

Tripurarahasya (Mahatmya Kbanda)
(77?) a cura di Mukunda Lala Sastri, introd. Narayan Sastri Khiste, The Chowkhambha Sanscrit Series Office, Benares 1932; trad. it. parziale in corso a cura di Silvia Schwarz.

Umasamhita (Vili sec.) [US] in *Siva-Purana*, voi. IV, op. cit.

Vayu Purana (III-IV sec.)
(VP) a cura di Rajendralala Mitra, Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1880 (voi. 1), 1888 (voi. II); reprint: Venkatesvar Press, Bombay 1933.

II. Autori occidentali

Anonimo
220/300 *Omèlie pseudo-clementine*, v. Mondésert 1945. 215/249
Origine del mondo, [NHC II: 97, 24 - 127, 17] v. Mo-raldi 1982.

Apione (I sec.) *Omèlie romane* di Clemente Alessandrino, in Colli 1977.

Aristòfane (-414)
Uccelli, a cura di Ezio Savino, in *Pace. Uccelli. Pluto*, Guanda, Milano 1977.

Aristotele
« Dell'anima », trad. it. Renato Laurenti, *Opere*, voi. IV, Latèrza, Bari 1973.

Arrighetti, Graziano (A)
1959 *Orfici. Frammenti*, Boringhieri, Torino 1968; il curatore ha tradotto 204 dei 363 frammenti raccolti dal Kern (1922), quelli

che « presumibilmente contengono gli elementi autentici dell'antica, originaria dottrina orfica » (1959: 9n.). La lettera A, oppure K, che precede il numero del frammento citato, rimanda alla numerazione Arrighetti o Kern.

Cassin, Elena

1968 *La splendeur divine. Introduction a l'elude de la mentalité mésopotamienne*, Mouton, Paris-La Haye.

Colli, Giorgio

1977 *La sapienza greca*, voi. I, Adelphi, Milano.

1978 *Idem*, voi. II. 1980 *Idem*, voi. III.

Coomaraswamy, Ananda

1945 « On the Loathly Bride », in *Speculum* (Cambridge, Mass.), N. 20, pp. 391-404; ripreso in *Coomaraswamy. I Selected Papers*, a cura di Richard Lipsey, Princeton University Press, Princeton 1977, pp. 353-370.

Daniélou, Alain 1975 *le Polythéisme Hindou*, Buchet-Chastel, Paris.

Dasgupta, Shashi Bhusan 1946 *Obscure Religious Cults*, KLM, Calcutta 1976.

Detienne, Marcel 1977 *Dionysos mis a mort*, Gallimard, Paris.

Diodoro Sicuro (-80/-20)

Bibliothecae, a cura di Vogel-Fischer, Teubner, Leipzig 1888-1906; - Liber XVI », a cura di Marta Sordi, La Nuova Italia, Firenze 1969.

Eliade, Mircea

1954 *Le Yoga. Immortalità et liberté*, Payot, Paris 1977; trad. it. G. Pagliaro: *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, a cura di Furio Jesi, Rizzoli, Milano 1973.

1972 *Religions australiennes*, Payot, Paris.

1975 *Histoire des croyances et des idées religieuses... Voi. I*, Payot, Paris, trad. it. M. A. Massimello e G. Schiavoni: *Sforza delle credenze e delle idee religiose. Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni, Firenze 1979.

1978 *Idem*, voi. II, Sansoni, Firenze 1980. 1983

Idem, voi. III, Sansoni, Firenze 1983.

Ermia di Alessandria (V sec.) *Commento al Fedro di Platone*, in Colli 1977.

Esiodo

Teogonia, trad. it. e note Francesco Gargiulo, Rizzoli, Milano 1959.

Filippini-Ronconi, Pio

1960 *Upanisad Antiche e medie*, introd., note e trad. it. P. F.-R., Boringhieri, Torino 1977.

Guthrie, William Keith Chambers 1935 *Orpheus and Greek Religion*, London 1952.

Jeanmaire, H. 1951 *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1978.

Jung, Carl Gustav

1950 « *Ueber Mandalasymbolik* », in *Gestaltungen des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich; trad. it. Lisa Baruffi: « Simbolismo del mandala », in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo, Opere*, voi. IX/1, Boringhieri, Torino 1980.

- 1952 *Symbole der Wandlung...* (1910), Rascher Verlag, Zurich; trad. it. Renato Raho: *Simboli della trasformazione, Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino 1980.
- 1962 *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, a cura di Aniela Jaffé, Rascher Verlag, Zurich; trad. it. Guido Russo e Silvano Daniele: *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung raccolti ed editi da Aniela Jaffé, Rizzo! i*, Milano 1978.
- Kerényi, Károly 1951 *The Gods of the Greeks*, Thames & Hudson, London 1961; trad. it. Vanda Tedeschi: *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1978.
- Kern, Otto (K)
1922 *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Berlino; trad. it. v. Arrighetti 1959. La lettera K, oppure la A, che precede il numero del frammento citato, rimanda alla numerazione Kern o Arrighetti.
- Lattanzio, Firmiano (III-IV sec.)
Divinae Institutiones. De Opificio dei. De ira dei. a cura di Umberto Boella, Sansoni, Firenze 1973.
- Lobel, E., e D. Page 1955 *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Clarendon Press, Oxford.
- Macrobio (IV-V sec.) / *Saturnalia*, a cura di N. Marinone, Utet, Torino 1977.
- Malalas, Giovanni (VI sec.)
Cronografia, in Colli 1977.
- Mead, G.R.S. 1896 *Orpheus*. John Watkins, London 1965.
- Mondésert, Claude
1945 *Clément d'Alexandrie, introduction a l'elude de sa pensée religieuse*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Moraldi, Luigi 1982 *Testi gnostici*, Utet, Torino.
- O'Flaherty, Wendy Doniger
1973 *Ascetism and Eroticism In the Mythology of Siva*, Oxford University Press, London.
- Page, D. L. 1962 *Poeta melici Graeci*, Clarendon Press, Oxford.
- Fiatone
Simposio, trad. it. a cura di Giorgio Colli (1960), Adelphi, Milano 1979.
- Proclo di Costantinopoli (V sec.)
Commento al Timeo di Fiatone, in Colli 1977.
In Platonis theologiam.
- Schwarz, Arturo
1980 *L'Arte dell'amore in India e Nepal. / La Dimensione alche-mica del mito di Siva*, Laterza, Roma-Bari.
- 1981 *L'amour est l'erotismo: de quelques correspondances entre le pensée surrealiste et celles de l'alchimie et du tantrisme*, relazione alla Sorbonne, Parigi, il 12.6.81, in *Mélusine* (Paris), n. 4 (1982) pp. 179-202; trad. it. ampliata: *L'amore è l'erotismo: alcune corrispondenze tra Surrealismo, Alchimia e Tantrismo*.
- 1983 *Il culto della donna nella tradizione indiana*, Laterza Roma-Bari.
- 1984 *Introduzione all'alchimia indiana*, Laterza, Roma-Bari.

1985 « La dimensione materna, cosmogonica, illuminante ed erotica di Vac », in *Atti del III Convegno Nazionale dell'Associazione italiana di studi sanscriti*, A.I.S.S., Torino.

Siegel, Lee

1978 *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions as Exemplified in The Gitagovinda of Jayadeva*, Oxford University Press, Delhi.

Tucci, Giuseppe

1969 *Rat-Lila/Essai d'interprétation des représentations tantriques des temples du Nepal*, trad. fr. Jean Marcadé, Nagel, Paris.

Analisi di un plesso teorico junghiano : la sincronicità

Giovanni Rocci, Roma

I problemi aperti dalla nuova fisica.

(1) Aristotele, *Metaphisica*, VII, 1031 b5, trad. Viario.

(2) Aristotele, *Metaphisica*, XI, 1065 a1, a20, trad. Viano.

Il concetto di ' scienza '. pur nella variazione delle sue determinazioni storiche, ha avuto, in Occidente, la propria fondazione più esplicita, insieme epistemologica e metafisica, nella definizione aristotelica (1) per cui «c'è scienza di una cosa, quando conosciamo la sua essenza sostanziale », implicando tale osservazione che « ogni scienza è di ciò che è sempre o per lo più, mentre l'accidente non è in nessuna di queste due specie di essere [...sicché andando di causa in causa] poiché questo c'è, tutte le cose che accadranno da questo momento in poi saranno necessario, e tutte le cose in assoluto avverranno di necessità » (2). La svolta kantiana, accentuando quella humiana, sottrae alla comprensione scientifica del ' reale ' il sostrato essenzialistico, ontologico, ma ne mantiene ancora il carattere di necessità ed universalità, sia pure non più in assoluto e metafisicamente, ma relativamente alla ragione umana finita. In Kant si ha la classica formulazione filosofica di due punti che costituiranno il fon-

damento epistemico dell'idea di scienza fino al Novecento: la formulazione del concetto di esperienza necessaria, • ciò la cui connessione col reale è determinata in base alle condizioni universali dell'esperienza è {esiste} necessariamente » (3), e di causalità, « tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto » (4).

(3) Kant, *Critica della ragion pura*, B 266, trad. Chiodi.

(4) Kant, *Critica della ragion pura*, B 232, trad. Chiodi.

Il primo punto, quello della necessità ed universalità ('oggettività') sarà cancellato dalla critica epistemologica della grande stagione del convenzionalismo francese: le geometrie non euclidee e la crisi del modello meccanicistico spostano — attraverso la riflessione filosofica sulla scienza, da Boutroux a Poincaré, da Duhem a Bergson e Le Boy — il significato della scienza dall'unico possibile quadro conoscitivo del mondo a quello di una tra alternative e molteplici *grilles* ermeneutiche del 'reale'. Fare scienza significa allora, in primo luogo, attuare un'esigenza psicobiologica di ordinamento, schematizzazione e comprensibilità dell'ambiente circostante al 'soggetto': quindi la scienza, quale di fatto storicamente si è venuta configurando, è una struttura costruita per tentativi ed errori, in base a taluni asserti liberamente scelti, cambiando i quali sarebbe cambiato l'intero suo *corpus* e non avrebbe con ciò perduto la sua legittimità, ma avrebbe solo costituito una diversa chiave di lettura ed una diversa rete da calare sul mondo-della-vita. Il convenzionalismo ha evidenziato che la struttura legale dell'esperienza dipende dai postulati teorici scelti, e questi dipendono, a loro volta, da alcune fedi, implicite ed esplicite, dello scienziato, mutando le quali si avrà una diversa strutturazione dell'esperienza stessa, legittima alla pari di qualsivoglia altra. Ciò rende lecita la ricerca di diversi canoni interpretativi del 'reale', la validità dei quali non è mai assoluta ed universale, ma solo relativa a certe situazioni, a certi ambiti, dando luogo a letture mai uniche ed univoche, bensì multiple ed intersecantesi: l'uni-verso è ormai un multi-verso che ammette una molteplicità di interpretazioni senza un criterio definitivo ed ultimo di strutturazione gerarchica.

Prima di passare al secondo punto — la problematizzazione del concetto di causalità — è opportuno sottolineare un'altra grande rivoluzione epistemica, quella operata dalla fisica quantistica nei confronti della meccanica classica, sul concetto di 'soggetto'. Lasciando da parte le sterminate problematizzazioni del pensiero contemporaneo sul 'soggetto', è da dire che l'ideale del soggetto come operatore di scienza, ossia entità conoscente il reale come oggettività da lui distaccata, riceve la massima sanzione, nella scienza, con la nota ipotesi, formulata da Laplace (1814), di un'Intelligenza che conoscendo, ad un dato istante, lo stato totale delle forze e degli esseri componenti l'universo, avrebbe chiaro tutto il passato ed il futuro dell'universo stesso. Ciò comporta l'assoluta inseità e neutralità del soggetto di fronte allo svolgersi degli eventi costituenti l'oggetto delle scienze della natura, eventi regolati da leggi sim-metriche rispetto al tempo, per cui il presente è un punto d'intersezione in rapporto biunivoco tra passato e futuro, e la conoscenza di tali stati è 'in linea di principio' possibile, essendo 'di fatto' non compiuta per gli inadeguati strumenti conoscitivi dell'uomo.

Non si vuole qui tratteggiare il concetto di soggetto, e le sue ricorrenti crisi, nella storia della filosofia europea, bensì farne il punto nella fisica contemporanea, giacché è da qui che Jung prende le mosse per delineare la sua ipotesi della sincronicità. Non solo dalla biologia e dalla sociologia, come dalla neurofisiologia, dalla linguistica e dall'antropologia culturale, l'oggettività conoscitiva del soggetto è posta in crisi, ma è in particolar modo la fisica a sconfessare la posizione privilegiata del soggetto come osservatore esterno, in grado di cogliere informazioni sugli oggetti stessi, trascurando il rapporto tra azione ed informazione. Con la teoria della relatività — nella formulazione 'ristretta' del 1905, ove il valore della maggior parte delle variabili fisiche dipende dalla situazione spatio-temporale degli osservatori, si parla di una realtà unica, lo spaziotempo, che viene visto sotto prospettive diverse da

diversi osservatori, mentre nella formulazione generale del 1916, la teoria si amplia nella struttura relativistica della gravità e nell'equivalenza di tutti i sistemi di riferimento — il soggetto non può più compiere quell'opera completa di previsione e retrovisione che era nell'assunto di Laplace, essendo egli stesso entro un orizzonte temporale. Ma è con il principio di indeterminazione di Heisenberg, particolarmente nell'interpretazione data dalla scuola di Copenaghen, che non solo l'osservatore interagisce con lo stato del sistema, ma ogni misurazione, ' di principio ' ha un limite di esattezza nella soglia quantica. È così impossibile parlare di relazione obbiettiva soggetto-oggetto, uomo-natura, ma « queste relazioni includono sempre l'osservatore come elemento essenziale. L'osservatore umano costituisce sempre l'anello finale nella catena dei processi di osservazione e le proprietà dell'interazione dell'oggetto con l'osservatore. [...] Nella fisica atomica non possiamo mai parlare della natura senza parlare, nello stesso tempo, di noi stessi. [...] Nella fisica moderna l'universo appare quindi come un tutto dinamico, inseparabile, che comprende sempre l'osservatore in modo essenziale » (5). La fisica del macroscopico diviene così un caso-limite della fisica del microscopico (' principio di corrispondenza ' di Bohr, 1916).

La rivoluzione della fisica quantistica, mette in crisi un altro concetto cardine della scienza, quello di causalità, in alternativa al quale Jung avanzerà quello di sincronicità. La meccanica quantistica pone in crisi il concetto di causalità non solo nel mondo atomico ma anche in quello dell'esperienza ordinaria giacché, come riconosceva von Neumann già nel 1932, l'ordine causale apparente del mondo macroscopico non ha altra origine all'infuori della legge dei grandi numeri, non ha altro fondamento che la probabilità, e costituisce un enunciato-limite per situazioni idealizzate ed empiricamente approssimative. Pur se la discussione è oggi ancora aperta, si tende a sganciare, anche tra i suoi fautori, la causalità dal determinismo e dal meccanicismo, sino all'accettazione, ad

(5) F. Capra, // *Tao della fisica*, Milano, Adelphi 1982, pp. 82 e 98,

esempio da parte di Max Born, del ' Dio che giuoca ai dadi ' e quindi del riconoscimento che la possibilità di raccogliere totalmente ed univocamente la quantità di informazione sullo stato del sistema chiuso considerato è solo una 'fede' metodologica, un'approssimativa astrazione operata sul rizoma delle interazioni di fatto esistenti tra gli eventi, incluso l'osservatore, ritagliando una serie causale descrittiva nel *feed-back* tra le parti ed il tutto.

L'interruzione nella serie delle catene causali, dovuta alla quantomeccanica, conduce a crisi anche l'assolutezza direzionale del tempo, imposta dall'orientamento di tali catene e di cui esso costituisce la dimensione: se Einstein mantiene fermo il concetto del tempo come ordine di successione, come era per Kant, negando che l'ordine di successione sia unico ed assoluto, ma dipendente dall'osservatore, esso diviene, dopo Einstein, per esempio in Reichenbach, l'ordine delle catene causali, con superamento dell'assolutezza del ' prima ' e del ' dopo ', e conseguente arbitrarietà e convenzionalità della successione temporale, legate all'arbitrarietà e convenzionalità della causalità, come si è appunto visto.

Relatività fisica del tempo, dunque, e Jung se ne avvale per porre la sincronicità al di fuori del tempo spazializzato, in una temporalità che, in qualche modo, è molto prossima a quella bergsoniana del tempo come ' durata ' insieme della psiche e del reale: infranta l'oggetti vita di una serie continua di stati e situazioni considerate esterne al soggetto, rimangono serie spazio-temporali intersecantesi, colte dalla coscienza nel loro formarsi e dissolversi, ma rinvianti all'unità inconscia di natura e psiche, all'unità del Tutto che è al di là di qualunque determinazione intellettuale. Ciò comporta la rottura della concezione classica del reale e la possibilità di conferire uno statuto di legittimità epistemica a fenomeni che fuoriescono dal quadro della fisica pre-quantistica e che si presentano con caratteristiche a questa alternative, come è per la sincronicità, che verrà ora esaminata.

// concetto di sincronicità.

Jung è consapevole di muoversi su un terreno irto di difficoltà oggettive, quelle cui si è già accennato, e insieme soggettive, giacché la sua cultura e la sua preparazione non sono esplicitamente scientifiche, nel senso della fisica teorica e della statistica: dichiara infatti di operare un tentativo, di saggiare che « si apra una strada verso una regione ancora oscura, ma di grande importanza per quanto riguarda la nostra concezione del mondo » (p. 449)

(6). Il primo passo, per Jung, sta nel riconoscere che nella microfisica, ossia dalla quantomeccanica in avanti, le leggi naturali di qualunque ordine sono leggi statistiche, vale a dire fuori della causalità della macrofisica (p. 451). Ma la semplice probabilità statistica esprime solo una concentrazione casuale, che ancora rientra in « un'immagine del mondo pensato in maniera causale » (p. 455), è il suo *pendant* opposto e simmetrico: è impossibile *de facto* prevedere, ad esempio, il comportamento di ogni singola molecola di un gas, bensì soltanto, in base alla legge di Maxwell, la probabilità della velocità della molecola stessa, anche se *de jure*, nel quadro di una fisica pre-quantistica, tale possibilità di previsione rimarrebbe intatta, essendo dovuta solo all'imperfezione soggettiva dei mezzi di ricerca. La ratio scientifica dell'Occidente tenderebbe dunque a ridurre la casualità nei limiti della probabilità, vale a dire ad un caso limite della causalità (p. 455). Come si è visto, il problema diviene molto più complesso con l'interpretazione della quantomeccanica data dalla scuola di Copenaghen, ove l'indeterminazione è intesa come costitutiva della natura del reale.

Esistono, inoltre, alcuni casi in cui il rapporto acausale si esprime come una « coincidenza significativa », vale a dire come un accadere di eventi che non hanno alcun rapporto reciproco di causalità razionale, bensì una correlazione di senso per il soggetto che li constata (p. 456). Jung fa alcuni esempi famosi, a tal proposito, da quello dello scarabeo a quello del pesce, fino alle esperienze parapsicologiche.

(6) C. G. Jung, « La sincronicità come principio di nessi acausali » (1952), in *La dinamica dell'inconscio*, Opere voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 447-550. Da notare che Jung inizia a pensare alla sincronicità negli anni venti, quando conosce R. Wilhelm ed / *Ching*.

giche di Rhine, a casi di premonizione, telepatia, chiavroggenza, ed altri ancora. A tal uopo distingue ancora casualità da acausalità: la prima copre grandissima parte delle coincidenze e rientra, *de facto*, nella comprensione statistica del reale, senza presentare una pregnanza di significato, la seconda si verifica con una frequenza che supera i limiti della probabilità e presenta, rispetto alle catene causali, « una specie di *collegamento trasversale significativo* » tra due o più eventi '(pp. 456-7).

Non causa ed effetto, dunque, ma « coincidenza nel tempo, una specie di contemporaneità », che mette in rilievo come spazio e tempo non abbiano un'esistenza oggettiva, la quale nasce solo con l'introduzione della misurazione, bensì siano « di origine sostanzialmente psichica », come è per i ' primitivi ', e come è generalmente riconosciuto dalla critica kantiana in poi:

se l'oggetti vita di spazio e tempo è dovuta alle « necessità intellettive dell'osservatore », ciò significa che « quando la psiche osserva non già corpi esterni ma se stessa » tale relativizzazione si riproduce di nuovo, dando luogo ad eventi privi di un'inseità strutturale, frutto invece di « idee spontanee nelle quali si manifesta la struttura dell'inconscio che le produce » (pp. 465-6). « I casi di *coincidenze significative* — che vanno distinti da semplici gruppi casuali — sembrano basarsi su un *fondamento archetipico* » (p. 469). Casualità e causalità appartengono, insomma, alla sfera conscia della psiche, mentre la acausalità (' sincronicità ' quando è significativa) è espressione dell'inconscio. Prima di approfondire tale tematica, sarà opportuno circoscrivere esattamente cosa Jung intende con ' sincronicità '.

Nel saggio citato, Jung scrive: « *Un contenuto inatteso in relazione immediata o mediata con un evento esterno oggettivo coincide con lo stato psichico abituale*: è questo fatto che chiamo sincronicità, e sono del parere che si tratti esattamente della stessa categoria di eventi, anche se la loro obiettività sembra separata dalla mia coscienza nello spazio e nel tempo » <p. 474), e in una ' Appendice ' a tale saggio, ma già pubblicata a parte un anno prima, aveva

specificato: « La causalità è il modo in cui noi ci rappresentiamo il ponte che unisce due avvenimenti susseguenti. La sincronicità invece definisce il parallelismo temporale e significante di eventi psichici e psicofisici che le nostre conoscenze fino a oggi non sono state in grado di ridurre ad un principio comune [...] L'unico ponte riconoscibile e constatabile tra loro è // senso *che hanno in comune* (ossia un'omogeneità) [...] Sincronicità significa la differenziazione moderna del concetto obsoleto di corrispondenza, simpatia e armonia » (p. 549). In definitiva:

« 1) *un'immagine inconscia si presenta direttamente* (letteralmente) o *indirettamente* (simboleggiata o accennata) *alla coscienza come sogno, idea improvvisa o presentimento*; 2) *un dato di fatto obiettivo coincide con questo contenuto* » (p. 477). Il concetto di 'sincronicità' viene così ampliato sino ad abbracciare « casi di procedure intuitive, 'magiche' » (p. 530). Il concetto di causalità, come già nella classica formulazione kantiana, è fondato su quello di successione temporale, laddove nella sincronicità i due eventi sono simultanei — o hanno una successione temporale inversa: l'un evento può indifferentemente precedere o seguire l'altro, come nel caso esposto da Jung alle pagine 467-8 e 471-2 ed insieme, pur così causalmente irrelati, esprimono uno stesso senso. Riconoscere ciò comporta che la serie di eventi, detti fisici e psichici, non sono due 'ordini' cartesiani, distinti e separati, ma quasi due spinoziani 'attributi', rinviati ad un unico principio di Senso, che sta *dietro*, ma anche *entro*, ogni particolare evento.

Eventi di tal tipo, come in generale quelli magici, si constatano quando avviene un *abaissement du niveau mental*, cioè un certo restringimento della coscienza ed un rafforzamento dell'inconscio, per cui « la coscienza cade sotto l'influenza di impulsi e contenuti inconsci istintivi. Questi contenuti sono di regola *complessi* fondati in ultima analisi sugli archetipi », ed accanto a questi vanno poste anche 'immagini subliminari', che rappresentano un 'conoscere' o un 'esser presente', probabilmente con radici arche-

tipiche, e che hanno una relazione significativa, ma non causale, con accadimenti obiettivi (pp. 475-6). Il che significa, continua Jung, che « si è costretti alla fine a supporre che esista nell'inconscio un che di simile ad una conoscenza a priori o, meglio, una ' presenza ' a priori svincolata da ogni base causale » (p. 476). Come si vede nella fine della stessa pagina, l'unità, tra rappresentazione psichica e situazione obiettiva, è nell'inconscio collettivo, ove esistono forme strutturanti quella totalità del ' reale ' che la coscienza suddivide poi in ' fisico ' e ' psichico ', per cui il « processo psichico è altrettanto preordinato quanto la rappresentazione coincidente che anticipa l'evento fisico esterno » (p. 478). Affinchè si abbia l'*abaissement*, di cui si diceva, occorre una forte emotività (pp. 477-8), che è anche la condizione fondamentale di ogni atto magico, dalla consultazione de / *Ching* alla *trance* sciamanica: solo quando l'atteggiamento cosciente restringe il campo, attenuando l'intensità dei suoi peculiari vettori e non inflazionando l'archetipo dell'Io, un'altra modalità tipica, quella inconscia, può emergere: " I nostri metodi intellettuali ci sono sufficienti solo sino al limite delle esperienze archetipiche, ma all'interno della sfera archetipica noi non siamo agenti di movimento, ma semplicemente oggetti mossi. Per questo motivo diventa impossibile compiere esperimenti nel senso comune del termine. Possiamo solo sperare in osservazioni casuali », così in una lettera del 1957(8).

Dopo aver mostrato come la concordanza significativa di uno stato psichico con un processo fisico operi nei / *Ching* e nell'arte geomantica, Jung affronta un famoso ' esperimento astrologico ' (pp. 486-506) per verificare la coincidenza (eventualmente) più alta di favorevoli concordanze astrali presso coppie sposate che presso altre non sposate — si intende indipendentemente dagli aspetti psicologici, negativi o positivi della relazione. Non è il caso di riportare i particolari dell'esperimento, ma le conclusioni teo-riche che il suo autore ne trae: a) se il rapporto tra configurazione astrologica e disposizioni psicologiche fosse dovuto ad un'influenza fisica, pur se ora

(8) C.G. Jung, *Esperienza e mistero*, Torino, Boringhieri, 1982, p. 141.

quasi sconosciuta, degli astri sulla struttura psicofisica dell'uomo, allora la concezione astrologica avrebbe un fondamento causale che escluderebbe quasi del tutto la sincronicità (pp. 486-7 e 546); b) in tale indagine « si è [...] verificato il caso che proprio le congiunzioni poste in rilievo dalla tradizione astro-logica si sono riunite in maniera estremamente improbabile [...]: si riproduce sempre casualmente il risultato che, presumibilmente, si è già verificato spesso nella storia » (p. 501) e ciò « lo si può spiegare soltanto o con un inganno, intenzionale o non intenzionale, o appunto con una coincidenza significativa, ossia con la sincronicità » (p. 548); e) l'estrazione a sorte degli oroscopi matrimoniali, eseguita da tre persone diverse, viene influenzata — come per / *Ching* e la mantica — dal loro stato d'animo, per cui la scelta degli oroscopi da esaminare fa emergere in essi la predominanza degli aspetti astro-logici coincidenti con lo stato psichico dello sperimentatore (pp. 498-502).

Questi risultati conducono il discorso sul fondamento della loro possibilità. L'importanza dell'esperimento non sta nella verifica delle congiunzioni o opposizioni Sole-Luna-Marte-Venere in coppie sposate — cosa che rientra ampiamente nell'ambito statistico della probabilità casuale — ma nel riscontro positivo, nell'aspettativa astrologica di ogni tempo, dell'alta percentuale di tali congiunzioni nei matrimoni, e nell'evidente influsso dell'interesse e dell'emotività del ricercatore sull'esperimento stesso. Si giunge con ciò al cuore del problema, al concetto di archetipo ed alla sua valenza nella sincronicità. Sarebbe fuor di luogo parlare qui dell'archetipo, solo è da rilevare, come è noto, che esso, per Jung, emerge, con la propria numinosità, quando un'emozione produce un *abaissement meritai*, come si diceva, e fa emergere con forza i contenuti inconsci nella coscienza: ciò conduce ad una relativizzazione, ed in definitiva ad un superamento, delle separazioni spaziotemporali della coscienza, per attingere un comune fondo, l'inconscio collettivo, che « non può essere localizzato perché lo si può trovare in ogni individuo, e in linea

di principio nella sua totalità, oppure è identico dappertutto e rintracciabile ovunque » (p. 504). Questa emergenza dell'inconscio porta al riconoscimento di una formazione di senso, costituente il *tertium comparationis* tra il parallelismo dell'evento ' esterno ', ' oggettivo ', ed ' interno ', ' psichico ': « Se quindi consideriamo l'ipotesi che *un medesimo significato possa manifestarsi nella psiche umana e al tempo stesso nell'ordinamento di un evento contemporaneo esterno e indipendente*, entriamo in contrasto con le nostre tradizionali visuali scientifiche e teorico-conoscitive » (p. 505).

Il superamento dei quadri formali della scienza verso l'al di là di un'unicità di senso — che inteso semplicemente come tale può ancora mantenere un fondamento antropomorfo (p. 506) — permette di cogliere, dietro le rappresentazioni soggettive dovute alla coscienza, una ' prescienza di un qualche tipo '. consistente in ' *simulacra* ', in ' immagini prive di soggetto ', per cui " la sincronicità presuppone un senso a priori in rapporto alla coscienza umana, senso che sembra esistere al di fuori dell'uomo, [...] tenendo conto della possibilità che [...] non sia soltanto un fenomeno psicofisico, ma che possa verificarsi anche senza partecipazione della psiche umana » (p. 521 e n.). Con ciò Jung riconosce, ancora una volta, che la coscienza soprannuota ad un fondamento (*Grund*) di senso che è insieme l'abisso (*Abgrund*) di un Senso ultimo che non si lascia mai racchiudere e concludere nella psiche del soggetto. La sincronicità evidenzia che non sono il soggetto e la coscienza a guidare e padroneggiare gli eventi, ma soggetto ed eventi sono giocati da quello che, in tempi recenti, da Nietzsche a Fink, è stato inteso come il gioco cosmico che, in quanto Senso mai definibile, è il vero giocatore del Tutto.

Il ' significato che sussiste di per se stesso ' e che permette la sincronicità, in quanto si esprime simultaneamente in due serie di eventi tra loro eterogenee, « non può che essere *trascendentale*, poiché — come dimostra la conoscenza di eventi futuri o che si svolgono a distanza nello spazio — si trova

in uno spazio psichicamente relativo e in un tempo corrispondente, ossia in un continuum spazio-tempo » (p. 525). Tale trascendentalità, non racchiudibile nel tempo spazializzato e nello spazio geometrico della coscienza, si esprime nell'archetipo come psi-coide, ossia manifestantesi anche fisicamente, nella natura, e non solo psichicamente; la sua numinosità e la sua forza agglutinante si esprimono nel parallelismo della sincronicità — non la causano! Ciò vuoi dire che la acausalità e la contingenza dell'accadere omogeneo di uno stato psichico e di uno fisico hanno un fondamento archetipico e costituiscono *Vunus mundus* (9), che si rivela quando il potere oggetti-vante ed estraniante della coscienza vien meno e le strutture formali dell'inconscio collettivo acquistano forte pregnanza e valenza, pur senza superare la soglia della coscienza, perché in tal caso « i fenomeni marginali sincronistici svaniscono » (p. 248), mentre in realtà essi comprendono « anche il contingente come qualcosa che da un lato è generale ed esiste da sempre, e che dall'altro è la somma di molti atti individuali di creazione che si realizzano nel tempo » (p. 538).

La sincronicità come espressione dell'archetipo psi-coide rappresenta un 'fattore formale' in natura, esprime la « coincidenza significativa di un prodotto naturale assoluto con una rappresentazione umana, da esso indipendente » (p. 523), per cui individuo e natura non sono irrelati, ma rimandano all'*unus mundus* che è fondamento e principio di entrambi, unità psichica non riducibile all'attività cerebrale dell'individuo, giacché è fonte di comportamenti 'significativi' o 'intelligenti' anche in esseri viventi inferiori che non posseggono il cervello (pp. 524 e 530): è l'unità transcerebrale della psiche che si manifesta come una '*creatio continua*', in quanto divenire ordinatore attraverso accidentalità creative, individualmente irrelate, ma che trovano nell'*Abgrund* primordiale del Senso la loro sincronistica significanza. Il linguaggio esprime la 'realtà' dovrebbe allora essere un linguaggio impersonale, 'neutrale' (p. 531), coinvolgente osservatore e osservato, materia e psi-

(9) « Poiché psiche e materia sono contenute in un solo e medesimo mondo, e inoltre sono in costante reciproco contatto, e infine poggiano entrambe su fattori trascendentali irrapresentabili, esiste non solo la possibilità ma addirittura una certa probabilità che materia e psiche siano due aspetti diversi di una stessa cosa » (C. G. Jung, « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche » (1947/1954), in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit., pp. 177-251. Cfr. p. 232).

che, soggetto e oggetto — quello stesso linguaggio verso cui è andata la fisica dalla formulazione quantistica in poi — perché nella atemporalità dell'*arcAe-typus mundus* cade l'illusione della realtà della soggettività e delle distinzioni ad essa legate, della autodeterminazione dell'Io e del suo agire in prima persona.

Conseguenze teoriche della sincronicità.

Si vogliono ora esaminare brevemente alcune conseguenze che si possono trarre da quanto sin qui si è detto. Mentre la magia 'attiva' rappresenta l'irruzione ed il dominio della volontà dell'operatore magico in un mondo denso di forze indefinibili ed oscure — irruzione e dominio possibili in base ad un'originaria identità inconscia di soggetto e oggetto, di uomo e mondo — e del quale mondo i parametri di una certa concezione magica rappresentano una tra altre possibili concezioni alternative (10), nella sincronicità, come si è visto, il divenire parallelo degli eventi, accade al di fuori del volere del soggetto e della possibilità di un suo attivo intervento. A tal proposito sono da ribadire tre punti essenziali in Jung: 1) tra processo psichico ed evento fisico vi è una preordinazione al di là della consapevolezza della coscienza e dell'intervento attivo del soggetto; 2) nella sincronicità vi è una pregnanza di senso che è a priori rispetto alla coscienza; 3) i punti 1) e 2) sono dovuti all'emergenza di un archetipo, da cui l'Io è agito e mosso.

La simultaneità temporale delle serie apre una duplice alternativa ermeneutica: a) mantenendo la differenziazione soggetto-oggetto, si deve porre un coordinamento tra entrambi, in modo tale che l'oggetti-vità venga intesa come un organismo dallo sviluppo ordinato e quindi, sotto certe condizioni, prevedibile, con il quale il soggetto, come microcosmo, può entrare in risonanza; b) eliminando tale differenziazione, le due serie, interna ed esterna, sono due attributi di un *unus mundus*, serie la cui emergente

(10) Sia permesso rinviare a G. Bocci, « La magia come problema filosofico », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, voi. XVI, Università degli Studi di Perugia, 1978/79, Nuova serie II, Sezione 4, Studi filosofici, pp. 5-70.

simultaneità è resa possibile proprio da quell'*abaissement du niveau mental* che, togliendo le artificiose distinzioni della coscienza, evidenzia una situazione quale è informata da un certo archetipo.

Nel caso della consultazione de / *Ching*, che Jung ha sempre preso ad esempio della sincronicità, gli esagrammi non esprimono l'essere delle cose nella loro stabilità ma le loro tendenze motorie, il cui divenire coinvolge la soggettività che ne è parte integrante, per cui gli esagrammi sono, come scrive R. Wilhelm (11) una discesa «negli abissi del mondo dell'esperienza esteriore (natura) e della esperienza interiore (spirito) fino alle sorgenti ultime », tale da porre in un rapporto biunivoco macro e microcosmo, natura e uomo, perché Cielo e Terra sono un unico campo di forza, coesenziale all'uomo. Le stesse immagini primigenie sono nel Cielo — il ' creativo ' , il mondo delle idee, sostrato della realtà — e nella Terra — l'universo corporeo, la raffigurazione, il ' ricettivo ' — ed esse, come esagrammi, sono archetipi di tutto ciò che è nel visibile e nell'invisibile e di tutto ciò che l'uomo ha costruito: « Ma rimane un residuo, che non si può spiegare con questo solo gioco di forze esterne [*yin e yang* degli esagrammi], un ultimo perché. Questa ultima profondità del Senso è lo spirito, il divino, l'imperscrutabile in lui, che va venerato in silenzio », ancora secondo il commento di Wilhelm (12). Una formulazione di questo tipo rientra perfettamente nella struttura del pensiero cinese che è un pensiero ' coordinativo ' in cui « i concetti non sono sussunti l'uno dall'altro, bensì posti l'uno accanto all'altro in un *modello*, e le cose si influenzano reciprocamente non per atti di causazione meccanica, ma per una sorta di ' induttanza ' [...] Le correlazioni simboliche o corrispondenze rientrano tutte in un unico colossale modello in quanto parte di esso. Le cose si comportano in modi particolari non necessariamente a causa di precedenti azioni o di precedenti impulsi esercitati da altre cose, ma perché la loro posizione nell'universo ciclico in moto perenne è tale da dotarle di una natura intrinseca che rende loro inevitabile quel comporta

ti D / *King. Il libro dei mutamenti*, Roma, Astrolabio, 1950, p. 540.

(12) *Ibidem*, p. 569.

(13) J. Needham, *Scienza e civiltà In Cina*, Torino, Einaudi, 1938, voi. II, p. 333.

(14) *Ibidem*, p. 344. Cfr. anche pp. 335, 338, 340, 343, 362.

mento. [...] Esse costituiscono quindi delle parti in dipendenza esistenziale dal mondo-organismo inteso come un tutto » (13). Di più: tale interdipendenza conduce ad un modello senza tempo tale che si possono dare spiegazioni retrospettive, come il dire che un tale signore, finché visse, non riuscì ad ottenere l'egemonia perché dopo la sua morte gli furono sacrificate delle vittime umane (14).

Tale è la spiegazione del tipo a), ma i presupposti metafisici impliciti in essa — che è poi quella cui è sostanzialmente vicino Jung — sono pesanti ed ormai difficili a giustificarsi, mentre una spiegazione del tipo b) lascia il presentarsi degli eventi affidato ad un divenire la cui sola regola è quella del divenire stesso — la danza di Shiva, il gioco cosmico di Dioniso — e appunto dal divenire emergono, in una molteplicità che è la sola psiche ad ordinare in serialità significanti, forme strutturali più dense di significato per la coscienza, gli archetipi, esprimenti quella totalità della situazione, che la coscienza distingue in interno ed esterno, natura e psiche. A questo punto il discorso si allargherebbe e complicherebbe molto: si accennano qui solo alcune linee. L'archetipo inteso in questo modo è una struttura coordinatrice, che può essere espressa in un'immagine, sul tipo delle forme strutturali (catastrofi) di Rene Thom: sono modi di essere di una situazione, strutture agglutinanti gli elementi di un campo e che presentano per la coscienza una pregnanza di significato. Jung parla dell'archetipo come ' psicoide ', vale a dire come qualcosa di non meramente psichico, unente insieme natura e psiche, però un tale discorso presuppone questa distinzione — cui lo stesso Jung viene poi meno — come iniziale e originaria: in realtà se si toglie la supremazia della coscienza e del soggetto, col cadere dell'archetipo dell'Io — che ha strutturato in certi ambiti storici e culturali il campo energetico della coscienza — viene a cadere ogni distinzione ed ogni serialità oggettiva dell'esperienza. Ciò che viene detto * esperienza ' è solo il divenire continuo, e privo di ogni teleologia, di un campo di forze — si usi pure questo termine per indicare l'im-

materialità e l'indistinzione del campo stesso, e lo si usi *fante de mieux* — costituenti *l'unus mundus* e che si strutturano intorno a certe forme fondamentali, gli archetipi, dalla psiche recepiti ed espressi come immagini mai esaustive (simboli), mai aventi un proprio fondo, e delle quali si può quindi compiere un'ermeneutica infinita, perché operanti come uno specchio il cui fondo in parte rinvia l'immagine ed in parte lascia intravedere l'infinito spazio che è dietro.

Coscienza ed inconscio non sono due *topoi* distinti, due mondi, diurno e notturno, bensì due diversi atteggiamenti: il vedere una cosa come quella cosa e niente altro, il cercare una base, un fondamento, ed il vedere, per converso, che ogni cosa rimanda ad altro, che ogni cosa è ogni altra cosa — come nel buddismo Mahayana o nell'arte astratta — e che non esiste un fondamento ultimo; l'Io, d'altra parte, è l'archetipo della soggettività, dell'individualità, è, pur nell'ampia gamma di vettori forti e deboli, l'Io-eroico che si distacca e si contrappone al tutto (15). Se coscienza ed io si relativizzano — abbassandosi il ' *niveau* ' dell'una e decentrandosi l'altro — viene reso possibile l'evidenziarsi dell'archetipo, come forma strutturante una situazione che solo a posteriori può essere scissa in soggettivo e oggettivo. Si può dire dell'archetipo ciò che dice, con chiara espressione, Hillman del mito (16): «Il mito non da un fondamento ma un'apertura. Noi rimaniamo nella prospettiva del profondo, senza nient'altro di più sicuro sotto i piedi che questo stesso profondo. Prendiamo la psicologia del profondo letteralmente in parola, perché il profondo è una metafora, che non ha base alcuna ». Il che non significa che dietro l'archetipo è il Nulla, ma la Vacuità, nel senso del Mahayana, vale a dire ciò che è indefinibile ed impensabile, perché è al di là di ogni separazione logico-discorsiva e di ogni molteplicità, è il Tutto, mai definibile dalla Parte: « Le ombre dei bambù spazzano gli scalini, // Ma non si solleva neanche un granello di polvere. // La luce della luna penetra fino al letto del fiume pro-

(15) All'occidentale questa contrapposizione tra Io e coscienza può sembrare strana ma, come scrive Jung, « alla mente orientale invece non riesce difficile immaginare una coscienza senza un Io. La coscienza è ritenuta capace di trascendere lo stato di Io » (C. G. Jung, « Commento psicologico al ' Libro tibetano della grande liberazione ' » (1954), in *Psicologia e Religione, Opere* voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 500.

(16) J. Hillman, // *sogno e // mondo infero*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, p. 188.

fondo, // Ma nelle acque non rimane alcun segno »
(poesia Zen).

(17) F. Capra, // *Tao della fisica, op. cit.*, pp. 25-7.

(18) *Ibidem*, p. 245. Cfr. anche pp. 235-6.

(19) *Ibidem*, p. 257.

(20) *Ibidem*, p. 325.

(21) *Ibidem*, p. 290.

La giustificazione, qui esposta, della sincronicità tramite il richiamo all'*unus mundus*, non inteso al modo organicistico, è sostenuta, come Jung aveva già avvertito, dai risultati della fisica contemporanea (17), per cui tutto è processo e la materia stessa non è altro che attività, « il vuoto dei mistici orientali è certamente paragonabile al campo quantistico della fisica subatomica » (18), mentre l'esistere ed il dis-solversi delle particelle sono semplicemente forme di moto del campo (19), ed infine sia nella matrice S di Heisenberg che ne / *Ching* si pongono in rilievo processi piuttosto che oggetti (20). Scrive ancora F. Capra: « Ogni volta che nel mondo delle particelle un processo manifesta una certa simmetria, esiste una quantità misurabile che è ' conservata ', cioè una quantità che rimane costante durante il processo. Queste quantità forniscono elementi invarianti nella complessa danza della materia subatomica e sono quindi ideali per descrivere le interazioni tra le particelle. Talune quantità sono conservate in tutte le interazioni, altre solo in alcune di esse, cosicché cia-scun processo è associato a un insieme di quantità che si conservano » (21). I concetti, interscambiabili, di simmetria e conservazione possono condurre al concetto di archetipo, non come legge fondamentale della natura, ma nel senso, sopra indicato, di invariante in un campo di forza. Ogni tematizzazione ed interpretazione di esso rappresenta un cammino indeterminato verso un irraggiungibile limite costituito dalla totalità del Principio, dalla Vacuità come indefinibilità di ciò che è oltre la Parte, che può forse essere, come nello spazio onirico di Jung, immaginosamente sognata quale lanterna magica che proietta le ombre dei mortali, o come lo *yogin* cosmico che medita il proprio individuale volto mortale (22). La sincronicità può così essere intesa come la formazione emergente di una simmetria archetipica nel campo di forza che, in virtù di una misteriosa illusione, nasce sulla Vacuità del Principio.

(22) C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 359-60.