

L'ombra delle origini in C. G. Jung

Aldo Carotenuto, Roma

Se è vero che ogni grande costruzione teorica — esattamente come un'opera d'arte — ci dice molte cose sulle vicissitudini « private » del suo autore, ne porta l'impronta, ne è come modellata, non è meno vero che la conoscenza di quelle vicende può gettare a sua volta fasci di luce e aiutare a mettere a fuoco la struttura interna e la genesi di questa teoria.

Ecco perché non è un « indiscreto » lo studioso che fruga nei cassetti e mette il naso nelle lettere, nei documenti, nei diari dei grandi costruttori di modelli teorici (nel nostro caso di metapsicologie), ne uno scopofilo se spia, tra le fessure di quegli scritti, tristi amori, violenze e seduzioni.

Se le cose non stessero così, io dovrei considerarmi indiscreto e voyeur, confesso, infatti, che la mia attuale visione della psicoanalisi e della psicologia analitica si è nutrita abbondantemente di questo tipo di investigazioni.

Tutto comincia nel 1974 quando vengono finalmente pubblicati per la prima volta gli scambi epistolari tra Freud e Jung (1). Queste lettere sono importantissime perché fanno capire a chi ancora non l'avesse compreso. i veri motivi della tragedia che li colpì per quanto

(1) W. McGuire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung* (1906-1913), Torino. Boringhieri, 1974.

riguarda la loro amicizia e la loro successiva divergenza. Ci sono circa cinquecento lettere che si estendono dal 1906 al 1914. Un'attenta lettura ci fa capire come dietro la spiegazione superficiale della loro rottura basata su una divergenza teorica ci sia invece una dimensione emotiva molto intensa, che può spiegare quello che successe fra loro. Nel libro *Diario di una segreta simmetria* (2) ho esposto dettagliatamente questi problemi.

(2) A. Carotenuto. *Diario di una segreta simmetria*, Roma, Astrolabio, 1980.

Nella lettura dell'epistolario mi interessarono in modo particolare alcuni riferimenti a un caso clinico che Jung andava portando avanti e che contemporaneamente riferiva a Freud, proprio come se quest'ultimo fosse il suo supervisore. È come se Freud svolgesse la funzione di analista di controllo rispetto a una situazione in cui Jung si era trovato.

Se si ha un minimo di sensibilità e una certa capacità intuitiva, le modalità con le quali Jung riferiva a Freud di questo caso particolare — fin dalle prime lettere — ci fanno capire che si andava preparando qualcosa di non molto chiaro. Jung informa Freud di essersi incontrato con una situazione spinosa relativa a una paziente, che sapremo poi trattarsi di Sabina Spielrein, che presentava dei sintomi molto fastidiosi. In seguito sottopose al parere di Freud le sue ipotesi psicologiche e cliniche: in questo scambio si prospetta, secondo me, il primo caso di analisi didattica intesa come supervisione del proprio lavoro clinico.

Il rapporto analitico con la Spielrein risulta, dalle lettere tra Freud e Jung, in maniera strana; mentre in un primo tempo Jung gli dedica uno spazio particolare, via via ne parla sempre meno fino a un totale silenzio. Quando in un rapporto una persona che precedentemente era sempre stata chiara comincia a diventare oscura, dobbiamo pensare che questa si trovi comunque in una situazione di disagio, in quanto, per una qualche ragione, non può comunicare quello che gli sta succedendo.

L'atteggiamento di Freud in questa situazione è stato lungimirante, almeno nella prima fase, nel senso che rispondeva a tono e non incalzava mai il collega più

giovane perché riferisse sul caso. Freud si limitava a commentare ciò che gli veniva detto.

Dalle lettere sembra che Sabina Spielrein sia stata la prima paziente psicotica che Jung abbia trattato in maniera analitica. Questa ragazza pare apparentemente guarire, si iscrive al corso di laurea in medicina e si laurea con una tesi sull'interpretazione psicologica dei fenomeni psicotici. La tesi di laurea ha a che fare in fondo con dei problemi personali, e questo in realtà è un fenomeno molto diffuso.

Successivamente, da queste lettere deduciamo che Sabina Spielrein trovandosi in difficoltà con Jung senza dire niente a quest'ultimo scrive a Freud chiedendogli un colloquio. È un momento interessante: Sabina che era un'allieva di Jung, ad un certo punto sente il bisogno di distaccarsi da lui e di prendere contatto con Freud.

Freud riceverà in seguito la ragazza, che lo mette al corrente di una situazione « scabrosa » vissuta con Jung; le lettere non indicano niente di più, solo che vi erano stati degli episodi « scabrosi ».

Successivamente, sempre dal carteggio, veniamo a sapere che Sabina Spielrein si trasferisce a Vienna e diventa allieva di Freud.

Un aspetto importante emerge grazie al ritrovamento di sette lettere che la moglie di Jung scrisse a Freud per chiedergli dei consigli, senza che Jung ne fosse a conoscenza. Ritengo che Jung si sia trovato di fronte a due tradimenti: Sabina Spielrein, sua allieva, va da Freud; la moglie, che era stata da lui analizzata, scrive a Freud chiedendogli pareri su come si dovesse comportare nella situazione creatasi con il marito.

Un doppio tradimento, dunque, perché entrambe le donne erano state analizzate da Jung e si sono rivolte successivamente a Freud.

Nel 1974, quando fu pubblicato il testo inglese dell'epistolario Freud/Jung, feci la recensione (3) del libro e avanzai una congettura: il « doppio tradimento » doveva essere stato un nodo talmente cruciale nella vicenda privata di Jung tanto da incidere profondamente non soltanto nella storia dei rapporti con Freud ma

(3) A. Carotenuto, Recensione a « The Freud/Jung Letters », *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 2, 1974.

(4) A. Carotenuto, *Senso e contenuto della psicologia analitica*, Torino, Boringhieri, 1977.

anche, e soprattutto, nello sviluppo delle sue concezioni teoriche, e forse anche di quelle dello stesso Freud. E due anni dopo, nel 1976, in *Senso e contenuto della Psicologia Analitica* (4), riprendevo questa « avventata » congettura e, pur non avendo trovato nel frattempo alcuna « pezza d'appoggio » alle mie affermazioni, ribadivo il concetto che questa misteriosa paziente doveva aver lasciato il segno non solo nella vita di Jung ma nella storia della psicologia analitica. Ora, nel lessico della matematica ' congettura ' è « una proposizione presumibilmente vera ma non dimostrata »; ma nel campo della ricerca storica — nella nostra come in qualsiasi altra disciplina — il fatto che un'affermazione non sia stata dimostrata vera comporta il rischio che venga dimostrata falsa. Sicché in questo campo azzardare una ' congettura ' è un'azione di cui ci si potrebbe in seguito pentire amaramente... Ma, come dice il proverbio, « la fortuna aiuta gli audaci » — consentitemi questa espressione un po' ... audace; si tratta di un'audacia un po' particolare: non si rischia certo la vita, però credibilità e prestigio sì. Allora: « la fortuna aiuta gli audaci ». I proverbi, più che la saggezza, sono la pigrizia dei popoli; ma in questo c'è una profonda verità psicologica: se abbiamo il coraggio di fare il primo passo, di arrischiarci, è probabile che il reale ci venga incontro, accorciando ulteriormente le distanze. È come se la realtà avesse bisogno di essere « stuzzicata » per accorgersi di noi, prenderci in considerazione e, al momento giusto, premiarci.

Tutti hanno sentito parlare della tomba di Tutankhamon: lo scopritore, Carter, ebbe la precisa intuizione che quella tomba si trovasse in un certo punto preciso, dove scavò per oltre dieci anni con la sicurezza di trovarla, come accadde effettivamente nel momento in cui gli furono tolte tutte le sovvenzioni. Sempre nel campo dell'archeologia, un esempio ancora più vicino a noi è dato da Matthiae, lo scopritore di Ebla, una città sepolta del medio oriente, famoso non solo per questa scoperta, ma anche perché fu l'unico a sostenere che si doveva scavare in quel punto.

Tutto questo serve a dire che dobbiamo essere sempre « audaci » e non farci imbrogliare dal timore di fallire, perché se provochiamo la realtà con le nostre ipotesi, questa ci ripagherà.

Per una serie di circostanze fortuite il mio libro arriva in Svizzera e viene letto da un professore di circa 80 anni il quale, vedendo il nome di Sabina Spielrein, si ricorda di aver notato in qualche posto di un istituto di Ginevra delle carte in cui compariva quel nome. Nel sotterraneo dell'Istituto, tra materiale destinato ad essere gettato, il professore ritrova quelle carte e le spedisce in Italia. Si trattava di documenti preziosissimi: lettere autografe di Freud e di Jung e lettere e diario autografi di Sabina Spielrein.

Arrivano questi documenti, scritti ovviamente in tedesco, ma, come sensazione profonda, capisco di avere in mano la chiave risolutiva del problema. Mi misi in contatto con una traduttrice che traduceva giorno per giorno quel materiale e ogni sera ne potevo leggere alcune pagine. Per me è stata un'esperienza entusiasmante, perché ero il primo al mondo a mettere gli occhi e le mani su dei fatti che nessun altro conosceva.

Quindi, avevo fatto una congettura mettendo insieme pochi dati, traendo da essi delle conclusioni che andavano oltre, ma ora la realtà confermava le mie ipotesi. È inutile che dica quanto fui soddisfatto quando il mio sforzo di immaginazione fu dimostrato valido dal ritrovamento dei documenti. Una volta tradotti interamente, mi trovai di fronte ad una grande tragedia, ma avevo anche il grave problema di cosa fare di questi inediti: bruciarli, pubblicarli o mandarli indietro.

Bisogna sempre rispettare la vita dei privati cittadini, delle persone assolutamente anonime che non incidono sulla nostra esistenza e per i quali deve valere la massima riservatezza; quando però si hanno delle informazioni fondamentali che ci permettono conoscenze nuove riguardo a personaggi che hanno inciso sulla nostra vita, il discorso della riservatezza è completamente diverso. Chi si dà in pasto all'opinione altrui con la sua intelligenza, sfidando le convenzioni,

perde il diritto alla riservatezza perché la sua vita illumina il suo pensiero e ci offre delle informazioni per capire meglio quello che abbiamo imparato. Non si trattava dunque di rivelare la corrispondenza privata di un anonimo, ma di evidenziare l'importanza che Freud, Jung e Sabina Spielrein hanno avuto nella disciplina di cui ci occupiamo.

Entrai allora in corrispondenza con Anna Freud e non ebbi nessuna difficoltà a ottenere il permesso per la pubblicazione. Esiste a Londra una società che si occupa di ricavare denaro dai documenti di Freud. Mi chiesero 400 sterline per il permesso di pubblicare le sue lettere. Per avere questi copyright occorre arrivare fino alla quarta generazione. Per Jung feci la stessa richiesta agli eredi, ma questi credettero opportuno esercitare il diritto di veto, non so se scambiando per pettegolezzo la ricerca storica — in ossequio al precetto « i panni sporchi si lavano in famiglia fino alla quarta generazione » — o perché convinti che la fama del loro illustre avo fosse affidata, più che alle sue straordinarie scoperte di studioso, a una vita « specchiata » e immacolata, forse in vista di un eventuale processo di beatificazione.

Fatto sta che gli eredi di Jung negarono il permesso di pubblicarne le lettere. Il permesso è arrivato dopo la lettura di questa relazione. (Si veda ora la traduzione tedesca del libro di Aldo Carotenuto, *Tagebuch einer beimi icken Symmetrie*, Verlag Traute Hensch, Freiburg, 1986). C'era anche il problema di avere il permesso dalla famiglia di Sabina Spielrein. Ella, partita originariamente dalla Russia, era tornata nell'Unione Sovietica, ed è lì che indirizzai le mie ricerche; ma scoprii che era praticamente impossibile avere certe informazioni. Misi anche degli annunci su un giornale di Vienna e su un giornale americano ma inutilmente. Solo dopo la pubblicazione del libro, e il clamore che ne seguì, uno studioso svedese, M. Ljunggren, fece ricerche più fortunate delle mie, e poté provare che Sabina Spielrein era stata uccisa nel 1941, in quanto ebrea, dai tedeschi che avevano occupato Rostov, mentre il marito era morto qualche anno prima.

Fu così che decisi di scrivere il mio libro su questa vicenda anche senza il 'placet' degli eventuali eredi della Spielrein, e cioè proprio quello tra i personaggi che più degli altri ne aveva fatto le spese, uscendone « con le ossa rotte » (non a caso, infatti, il primo titolo che mi era venuto in mente era una frase idiomatica italiana, una metafora popolare: « Un vaso di coccio tra due vasi di ferro »).

A pensarci bene, se dovessimo sul serio privilegiare un criterio « agiografico », dovremmo dire che in realtà il « vaso di coccio », Sabina Spielrein, esce da questa vicenda non solo molto meglio dei due « vasi di ferro » tra i quali è stata se non proprio schiacciata almeno « incrinata » a vita, ma addirittura con l'aureola del martirio. Ma anche se ci atteniamo, correttamente, a un criterio più sostanziale, e cioè quello del debito che la psicoanalisi e la psicologia analitica hanno nei confronti di chi ha contribuito alla loro crescita, dobbiamo dire che la conoscenza di questa vicenda da finalmente alla figura di Sabina Spielrein il rilievo che merita nella storia della psicologia dinamica.

Il mio libro conteneva un'esposizione e un commento dettagliato dell'intera vicenda, e, come materiale documentario, il diario di Sabina Spielrein, le sue lettere a Jung e a Freud, e le lettere di Freud a Jung e a Sabina. Quanto alle lettere di Jung, visto che il 'veto' degli eredi mi impediva di pubblicarle per intero, ero costretto a limitarmi a piccoli cenni sul loro contenuto.

Ho affermato in precedenza che una visione corretta dei problemi connessi alla ricerca storica nell'ambito della nostra disciplina, come di qualsiasi altra, non giustifica in alcun modo l'atteggiamento di « chiusura » degli eredi di Jung. Ma non ho difficoltà a riconoscere che se non si tiene conto dei diritti della ricerca, quell'atteggiamento non appare del tutto inspiegabile; non per il contenuto delle lettere d'amore di Jung a Sabina, perché amare non costituisce mai reato, ma per le idee espresse in quelle scritte e spedite quando in Jung quell'amore non c'era più, o

comunque egli aveva bisogno di scrollarselo di dosso in un modo o nell'altro.

Ed è doveroso aggiungere che in questa fase della vicenda anche il comportamento di Freud non appare entusiasmante. Come sottolinea Cremerius nella prefazione all'edizione tedesca del mio libro, emerge una complicità tra i due uomini — Jung e Freud — « nei confronti della donna che si è abbandonata alla seduzione di un uomo », « nello stile della duplicità della morale vittoriana: nel momento in cui Jung vuole troncare il rapporto perché minacciato da uno scandalo (la madre di Sabina, informata anonimamente dalla signora Jung su tutto l'affare, ha intenzione di andare a trovare il superiore di Jung, il professor Eugen Bleuler), e volendo salvare la carriera e il matrimonio, tutti e due, Jung e Freud, condannano Sabina perché non vuole rinunciare a Jung, cioè non vuole capire che deve tirarsi indietro di fronte alla carriera e al matrimonio ». Cremerius rincara la dose e precisa l'accusa quando aggiunge che « la lettera che Freud scrive a Sabina l'8 giugno 1909, dopo che lei stessa l'aveva informato del fatto, ha un unico scopo quello di proteggere Jung: egli dice che non considera Jung capace di un'azione superficiale e disonesta. Egli la invita a fare un esame di coscienza, a reprimere i suoi sentimenti per Jung, e soprattutto a ' non compiere alcuna azione esterna e a non coinvolgere terze persone '... » (5).

E infatti Jung, in una lettera del 10 luglio del 1909, ringrazia Freud « di cuore per il Suo amichevole aiuto nella faccenda Spielrein, che si è risolta ora in modo positivo » (6). La positività della conclusione consiste, per Jung e Freud nel non aver ricevuto danni dalla vicenda. Come sottolinea Cremerius: « Di fronte allo scandalo entrambi hanno paura: Jung ha paura per la sua carriera e il suo matrimonio, Freud teme per il futuro del movimento psicoanalitico. Freud aveva immaginato Jung come suo diretto successore, parlava di lui come dell' " uomo del futuro", il suo erede al trono » (7).

Non c'è dubbio, non ci dovrebbero essere dubbi, che

(5) J. Cremerius, Prefazione a A. Carotenuto, *Tagebuch einer heimlichen Symmetrie*, Freiburg, Verlag Traute Hensch, 1986, pp. 9-10.

(6) V. McGuire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung*, op. cit., p. 258.

(7) J. Cremerius, Prefazione a *Tagebuch einer heimlichen Symmetrie*, op. cit., p. 11.

sia questo il momento o l'aspetto più « aberrante » dell'intera vicenda — tanto che Cremerius giustamente conclude definendo Sabina Spielrein « una vittima sull'altare della scienza e della politica di potere ». Eppure ho dovuto constatare, anche personalmente, che a far scalpore e a colpire la fantasia di chi viene a conoscenza di questa storia è un altro elemento: quando nel 1982 feci una conferenza su questo argomento a New York presso la Società psicoanalitica americana avevo da parte degli uditori una sola domanda: se tra Jung e Sabina ci fosse stata una *carnei knowledge*, una conoscenza sessuale. Sembrava che questo fosse l'unico e vero problema che angustia i nostri colleghi americani. E continua a essere la domanda principale che tutti mi pongono, e quindi sembra essere per gli altri il problema più importante. Parlerò in seguito, in termini più generali, del problema relativo a ciò che può realmente accadere all'interno di un setting analitico.

Se proprio vogliamo dar peso a questo aspetto del ' caso Spielrein ', direi che è bene separare le ' notizie ' dalle ' congetture '. Le ' notizie ', nel nostro caso, sono le parole scritte dai protagonisti, che essendo talvolta sincere e talvolta reticenti, ma mai esplicite, non offrono immagini « ad alta definizione ». Quanto alle congetture, rimando a un commento di un autore americano. Bruno Bettelheim (8), che mi ha dedicato ben otto pagine sul *New York Review of Books* nel 1983 per dimostrare che il mio libro, contro le mie intenzioni, rivela inequivocabilmente che tra Jung e Sabina ci fu un rapporto sessuale.

Anche se Bettelheim afferma che io « mi affanno a proteggere Jung », aggiungerò un argomento a favore della sua ' congettura ': nel *Diario*, Sabina, quando parla dei suoi incontri con Jung, usa spesso il termine « poesie » seguito da puntini di sospensione. Si sa che nella *Recherche* di Proust ricorre un'espressione, « fare cattleya », che indica in maniera cifrata il rapporto sessuale; e Joyce e Lawrence adottarono ' cifre ' analoghe.

La letteratura abbonda di esempi del genere, soprat-

(8) B. Bettelheim, « Scandalo in famiglia », *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 28, 1983.

tutto negli epistolari. Ma non solo la letteratura: quasi ogni coppia adotta, nel parlare di ' quel ' fatto, nell'evocarlo o rievocarlo, una definizione convenzionale che ha corso legale solo per quelle due persone; e non tanto, come tra agenti segreti, per fuorviare eventuali terzi (risultato piuttosto improbabile data l'eloquenza dei contesti): quello che questo ricorso alla ' cifra ' rivela è semmai la carica emozionale e drammatica che l'uno o l'altro o ambedue i componenti la coppia annettono al fatto cui alludono. E allora chi ad ogni costo vuoi dire pane al pane, e non putacaso ai biscotti da tè, ha il diritto di supporre che per una ragazza come Sabina Spielrein i « fatti » più drammatici da non poter essere neppure nominati, fossero appunto gli « atti innominabili ». Al di là degli aspetti « umani » della vicenda Jung-Spielrein, vediamo che cosa essa può avere significato nella storia della psicoterapia analitica.

È un fatto che le prime grandi scoperte teoriche di questa disciplina sono nate dall'incontro di un analista di sesso maschile con una paziente (9). Niente di strano, del resto, visto che le probabilità statistiche andavano fatalmente in quella direzione: gli psicoterapeuti erano tutti uomini, e tra i pazienti le donne erano una rilevante maggioranza.

(9) H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 1037.

Sicché non c'è troppo da meravigliarsi che due * casi ' di questo tipo rappresentino delle autentiche pietre miliari nel cammino della terapia analitica: il « caso Anna O. » per Freud e il « caso Sabina Spielrein » per Jung; sono sorprendenti, semmai, certe analogie tra questi due casi.

Sabina fu la prima paziente « analitica » per Jung, e Anna O. fu la prima paziente su cui Breuer aveva sperimentato per la prima volta la cosiddetta « terapia catartica ».

L'una e l'altra si innamorarono del rispettivo terapeuta, e *l'una e l'altra* furono, più o meno drammaticamente, ricambiate. Entrambe rischiarono di mettere in crisi l'assetto matrimoniale del terapeuta, ed entrambe furono sconfitte; e di quella sconfitta portarono a lungo la ferita. È vero che Breuer fuggì letteralmente dalla

sua paziente quando si rese conto che il rapporto somigliava in maniera inquietante a una relazione amorosa, mentre Jung accettò il coinvolgimento; ma alla fine anche Jung voltò le spalle all'amore e alla paziente, cedendo a un'ulteriore analogia: una sorta di aut-aut da parte della moglie — esplicito nel caso di Breuer e implicito in quello di Jung.

Ultima somiglianza, la più importante: inconsapevolmente o meno, sia Anna O. che Sabina Spielrein diedero un grande contributo alla crescita della terapia analitica. Il primo effetto positivo dell'amore di Anna O. per il suo terapeuta fu che, grazie alle sue ' avances ', Breuer cedette precipitosamente il posto a Freud, con il benefico risultato che, dove Breuer — tutto preso come era dalla certossina, maniacale ricerca del « trauma originario » — aveva visto un solo malaugurato incidente di percorso, un bastone tra le ruote dell'analisi, Freud vide la conferma di una sua precedente, straordinaria intuizione: che i risultati della terapia ipnotica fossero dovuti, più che alla sapiente applicazione di « tecniche suggestive », a un campo relazionale che si instaurava tra paziente e terapeuta (10). Ma anche a Breuer, Anna O. aveva insegnato qualcosa:

gli aveva rivelato, per dirla ancora con le parole di Cremerius, « il valore del parlare liberamente, senza finalità, e aveva coniato per esso il termine ' *talking cure* ' e l'altro ' *chimney sweeping* ' » (11).

E passiamo a Sabina Spielrein. Vedremo più avanti che anche Freud trasse grandi ammaestramenti e dalla sua drammatica vicenda con Jung e, direttamente, da alcune intuizioni di lei. Ma evidenziamo anzitutto che cosa Sabina è riuscita ad insegnare a Jung; se è vero, come è vero, che sbagliando si impara, vediamo in quali errori, salutari ai fini della conoscenza, l'amore di e per Sabina ha indotto Jung.

Dalle lettere che Jung scrive a Sabina e dal diario della Spielrein noi ricaviamo un aspetto particolarissimo di Jung che non sarebbe mai emerso se non si fosse trovato in quella situazione.

Il rapporto con questa paziente è riuscito a far emergere una dimensione che ha sorpreso lo stesso Jung,

(10) A. Carotenuto, *La colomba di Kant*, Milano, Bompiani, 1986, p. 85.

(11) J. Cremerius, Prefazione a A. Carotenuto, *Tagebuch einer heimlichen Symmetrie*, op. eli, p. 28.

tant'è vero che, in una lettera a Sabina, Jung afferma che a volte bisogna essere indegni per poter sopravvivere. Ciò significa che egli si è trovato in estrema difficoltà perché ha dovuto lottare tra due doveri fondamentali, quello del professionista che si impegna a salvare una persona obiettivamente più debole sul piano psicologico, e il dovere di un uomo che si innamora di una donna. Io non sarei tanto tranquillo nella valutazione dell'importanza rispettiva di questi due doveri. Jung è stato preso in trappola da questa doppia situazione. Che si fa in questi frangenti? In genere le persone tendono a mantenere un compromesso. ma i compromessi non sono mai adeguati: nel tentativo di salvarsi, Jung, più che pensare alla dimensione psichica della propria paziente, pensa alla propria, lo credo che in quel momento lui abbia percepito veramente che cosa significhi « Ombra » psicologica, la nostra immagine è sempre « pulita » se non ci troviamo in certe situazioni particolari e se non veniamo messi alla prova. In un simile caso è molto facile che gli elementi che abbiamo sempre tenuto distanti, perché riprovevoli, emergano: sono momenti necessari perché si esteriorizzi il nostro diavolo —termine che Jung, tra l'altro, usa spesso nelle lettere alla Spielrein. In questa fase in cui Jung è costretto a difendersi di fronte agli attacchi, assolutamente giustificati, della paziente a sua volta innamorata, lui attiva una serie di comportamenti che potremmo definire, secondo una morale comune, riprovevoli.

Sembra che Jung, messo in difficoltà dalle pretese di Sabina, scrive una lettera alla madre della giovane, riportata nel carteggio che la Spielrein tenne con Freud. In essa si legge: « (...) Potevo abbandonare facilmente il ruolo di medico perché non mi sentivo impegnato come tale, non avendo mai preteso un onorario. È quest'ultimo che segna chiaramente i limiti ai quali è sottoposto il medico. Lei capirà che è impossibile per un uomo e una ragazza avere alla lunga soltanto rapporti d'amicizia, senza che a un certo punto subentri qualche altra cosa (...) per rimanere nella posizione di medico, come Lei desidera, Le propongo di

fissare un adeguato onorario per le mie prestazioni. In questo modo Lei sarà assolutamente sicura che io rispetterò in ogni circostanza il mio dovere di medico (...) il mio onorario è di Fr. 10 per consultazione » (12). Il nostro compito è quello di comprendere quanto è accaduto, escludendo le formulazioni di giudizio, perché le valutazioni morali non ci insegnano nulla. Vorrei chiarire che non ho nessuna intenzione, ne mai l'ho avuta, di difendere Jung: quello che è importante è proprio lo sforzo di capire psicologicamente che cosa stesse accadendo. Si può immaginare la mia sorpresa di fronte a una testimonianza del genere.

(12) C.G. Jung, in A. Ca-
rotenuo. *Diario di una segreta
simmetria*, op. cit. p. 151-152.

Possiamo avanzare un'ipotesi esplicativa: il fatto di chiamare in causa l'elemento denaro può essere intesa come la possibilità di far intervenire un nuovo elemento all'interno del rapporto: ossia trovare un gancio a cui potersi aggrappare. Il denaro diventa un terzo elemento nella relazione, come se potesse garantire a Jung la possibilità di mettersi in relazione con Sabina entro i limiti della correttezza professionale. In un certo senso questo discorso non è neanche del tutto sbagliato, perché il rapporto analitico è particolare in quanto si basa sui sentimenti più segreti e più vergognosi, che non esporremmo mai a nessuno, e non avrebbe senso se non fosse così. Allora, l'esposizione di sentimenti molto delicati e privati può creare un coinvolgimento pericoloso perché non c'è nessuna situazione dove si sta così a nudo come nell'analisi. Il passaggio del denaro può essere un deterrente e in genere funziona; questa dimensione « terza » può diventare un freno alla tentazione di lasciarsi andare a una situazione « seduttiva » per definizione. Un freno perché rammenta, cita, richiama il contratto, e con esso la strumentalità di ciò che sta accadendo, il fine terapeutico e non « gratificatorio ». Il denaro fa da ' momento ': ricordati, psicoterapeuta, che stai dando una prestazione professionale — che certamente non è quella del taxi-boy — e che la paziente, dal momento che ti paga un onorario, ha il diritto di pensare in fondo a se stessa che almeno tu non perderai la testa, anche se poi farà di tutto per fartela

perdere. Lei per prima cercherà di dimenticare quel contratto, ma in fondo a lei resterà la certezza rassicurante che tu non lo dimenticherai. È un po' come lo spettatore del film dell'orrore, per il quale dimenticare di trovarsi dinanzi a una finzione è la *conditio sine qua non* per « godere » lo spettacolo, ma la consapevolezza solo « accantonata » che si tratti appunto di una finzione è fondamentale per prestarsi a una esperienza così inquietante.

Possiamo anche dire che in queste situazioni la paziente vuole dall'analista l'impossibile — visto che gli chiede con eguale forza di lasciarsi andare e di non lasciarsi andare. È necessario, però, aggiungere che il ' *contratto* ' impone di trovare una soluzione a questo paradosso; non possiamo negare entrambe le richieste. Dobbiamo lasciarci coinvolgere, « starci dentro fino al collo » e anche più, senza ' annegare '. C'è una metafora che si usa spesso, per la quale l'analista deve « tenere la testa almeno fuori dall'acqua ». Secondo me non è del tutto esatta; visto che parliamo di nuoto io direi che l'analista, se vuole nuotare bene e spedito, deve fare come il nuotatore di ' *crawl* ': la sua testa sarà quasi completamente sommersa, la sua bocca a pelo d'acqua sarà sempre lì per « mandar giù », per « bere » anziché « respirare '»... So di molti colleghi che si ostinano a nuotare con la testa ben alta, sì da non bagnarsi nemmeno la chioma, ma nuotano male, e non respirano meglio.

Abbiamo evidenziato che anche Freud trasse alcuni ammaestramenti dalla vicenda di Jung e Sabina Spielrein (oltre che da certe intuizioni di Sabina).

È ormai chiaro che Freud capì profondamente i problemi del transfert e del controtransfert anche attraverso il caso di Jung e Sabina, perché incominciò a parlare di ' controtransfert ' proprio sulla scorta di questa esperienza di Jung. Come scrive Cremerius: « Sembra che il rapporto medico-paziente di cui riferisce Carotenuto abbia aperto gli occhi a Freud. Se si seguono le tappe della tragedia Spielrein, si nota

che le date in cui Freud ha appreso di più su di essa si sovrappongono con le date in cui egli ha scoperto aspetti nuovi della dinamica del transfert e del controtransfert. Se finora aveva ritenuto che il transfert fosse in opera soltanto nel rapporto tra il paziente ed il suo analista, egli scopre, dalle lettere di Jung del 7 marzo 1909 (in cui Jung parla di una paziente, riconoscibile poi in Sabina, che minaccia uno scandalo perché lui non vuole un figlio da lei) e del 9 marzo (13), che anche gli analisti possono rimanere « scottati dall'amore con cui operiamo, sono questi i pericoli del nostro lavoro » (14).

(13) W. McGuire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung*, op. cit., pp. 223 e 227.

Dopo che Jung il 4 giugno lo aveva informato superficialmente sul rapporto, la risposta di Freud, tre giorni dopo, dimostra quanto il problema lo faccia riflettere riguardo alla teoria: « Esperienze del genere, sebbene dolorose, sono necessarie e difficilmente ci si può sottrarre ad esse. Solo dopo averle vissute si conoscono la vita e ciò con cui si ha a che fare. Quanto a me, non ci sono cascato del tutto, ma alcune volte mi ci sono trovato assai vicino e ho avuto a *narrow escape* (...) Ma non fa nulla. Ci si fa in tal modo la necessaria pelle dura, si domina la controtraslazione in cui ci si viene a trovare ogni volta, e s'impara a spostare i propri affetti e a piazzarli in modo opportuno. È a *blessing in disguise* » (15).

(14) J. Cremerius, Prefazione a A. Carotenuto, *Ta-gebuch einer heimlichen Symmetrie*, op. cit., p. 21.

Questa è la prima volta che l'espressione « controtransfert », che successivamente diventerà un termine scientifico, appare nella letteratura psicoanalitica. Freud riconosce subito la grande importanza del fenomeno e nel marzo dell'anno successivo, nel corso di una conferenza intitolata *Le prospettive future della terapia psicoanalitica* che egli tiene al II Congresso Internazionale di Psicoanalisi di Norimberga (conferenza che verrà pubblicata lo stesso anno nel *Zentralblatt für Psychoanalyse*) egli così si esprime: « Altre innovazioni della tecnica riguardano la persona del medico stesso. Abbiamo acquisito la consapevolezza del " controtransfert " che insorge nel medico per influsso del paziente sui suoi sentimenti inconsci, e non siamo lungi dal pretendere che il medico debba

(15) *Ibidem*, p. 248.

(16) S. Freud, « Le prospettive future della terapia psicoanalitica » (1910), *Opere 1909-1912*, Torino, Boringhieri, 1974, pp. 200-201.

(17) *Ibidem*.

riconoscere in sé questo controtransfert e padroneggiarlo... abbiamo notato che ogni psicoanalista procede esattamente fin dove glielo consentono i suoi complessi e le sue resistenze interne »(16). E adesso egli fa una proposta, da cui riconosciamo il grado della sua preoccupazione, per diminuire questo pericolo:

« Noi pretendiamo quindi che egli inizi la sua attività con un'autoanalisi e la approfondisca continuamente mentre compie le sue esperienze sui malati. Chi non riesca a concludere nulla in siffatta autoanalisi, può senz'altro abbandonare l'idea di essere capace di intraprendere un trattamento sui malati » (17).

Freud arriva a dire che il medico deve stare molto attento a riconoscere i sentimenti che nascono all'interno della relazione con la sua realtà di « uomo », perché ogni vissuto va letto nella specificità della situazione psicologica. Bisogna stare sempre attenti a non credere che certe dimensioni derivino dalla realtà personale dell'analista. Questi viene visto come un « dio protettore », ma non deve identificarsi con tale immagine. Per evitare ciò occorre avere un'elevata consapevolezza di sé, perché la proiezione ricevuta di contenuti tanto potenti e seduttivi agisce con molta forza. I capipopolo vanno sempre a finir male perché diventano gli idoli di una situazione di massa, non ascoltano più nessuno, si identificano con l'immagine che la massa adora, e poiché in realtà non sono niente cadono alla prima occasione.

Jung era molto giovane e non era stato analizzato, almeno nel modo in cui noi intendiamo il procedimento analitico, e quindi era facile che una paziente sofferente di gravi disturbi psicotici, avesse una maggiore capacità, rispetto ai pazienti nevrotici, di snidare dall'interno quelle dimensioni psicologiche che Jung aveva tenuto nascoste fino ad allora.

Nel chiederci quali potessero essere gli aspetti celati, dobbiamo considerare che la vita privata, ma soprattutto quella relativa ai sentimenti, gioca un ruolo importantissimo nel rapporto analitico. Jung, infatti, proprio sotto l'influenza di Sabina scopre la sua natura « poligama », nel senso che capisce come sia

necessario per lui mantenere attivo il mondo emotivo attraverso una pluralità di interessi. È come se una sola esperienza, nell'ottica di Jung, non fosse per lui sufficiente a placare quella fame emotiva che deriva dal desiderio di avere un rapporto con un'altra anima. Nel momento in cui scopre questo, chiarisce a se stesso che, fino a quel momento, la monogamia era stata soltanto una copertura, tenuta in piedi a caro prezzo, a forza di elementi educativi repressivi.

Quando Jung, che è già sposato, incontra Sabina e si accorge che i suoi sentimenti si attivano — « solo a me poteva capitare una cosa del genere e maledico il giorno in cui l'ho conosciuta », dice in una lettera a Sabina — mette a fuoco finalmente un suo nuovo aspetto psicologico, per il quale la sua fedeltà, a cui credeva, va in frantumi. In quel momento Jung scopre un lato della vita che per lui è faticoso e problematico, vuole da Sabina un amore « diverso », libero, affrancato dai vincoli della rispettabilità borghese. Ma, poiché non intende rinunciare a ciò — in concreto al suo matrimonio — individua in sé quella che ho definito « la sua dimensione poligama ». Per scaricare almeno in parte i sensi di colpa per aver abbracciato un'etica così criticabile, non esita a ricorrere a una chiamata di correo: « In tutta questa faconda ho tenuto conto un po' troppo delle idee di Otto Cross », scriverà a Freud il 4 giugno del 1909; « Gross e la Spielrein sono amare esperienze. Non ho dato tanta amicizia a nessuno dei miei pazienti, e con nessuno ho mietuto tanto dolore » (18). (In una precedente lettera a Freud, Jung aveva spiegato quali fossero le idee di Otto Cross: « Il dottor Otto Gross mi ha detto che, poiché egli trasforma le persone in immorali sessuali, ha eliminato subito la traslazione sul medico. La traslazione sul medico e la fissazione perdurante che essa comporta non è altro, dice, che un simbolo monogamico, e quindi come simbolo di rimozione fa sintomo. Lo stato veramente sano per il nevrotico è, sempre a suo parere, l'immoralità sessuale » (19). Nella stessa lettera Jung confessava a Freud di invidiare Cross

(18) W. McGuire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung*, op. cit., p. 246.

(19) *Ibidem*, pp. 96-97.

(20) *Ibidem*, p. 99.

(21) S. Spielrein cit. in A. Carotenuto, *Diario di una segreta simmetria*, op. cit. p. 151.

per il fatto che « riesce a sfogare senza limiti i suoi istinti poligami »(20).

La stessa Sabina, anche lei scrivendo a Freud, confermerà icasticamente: « Egli predicava la poligamia, e sua moglie avrebbe dovuto essere d'accordo » (21). A Freud, come collega più anziano e più esperto, Jung si rivolse subito, appena il ' caso Spielrein ' si mostrò anche il suo « caso ». Possiamo ipotizzare addirittura che la corrispondenza tra i due sia iniziata proprio per la motivazione e il desiderio di Jung di discutere con Freud della particolare esperienza. Infatti, già nella seconda lettera a Freud, Jung parla di questo ' caso ', pur senza citare il nome della paziente, e in maniera così ellittica ed enigmatica — probabilmente perché vissuto con sensi di colpa — che Freud farà una gran fatica a mettere a fuoco il problema. Un altro motivo emerge da questo rapporto. È tipica della psicologia junghiana la formulazione di un aspetto psichico « altro » contrapposto alla identità sessuale cosciente. Nel momento in cui un uomo sente un interesse verso una donna, la psicologia analitica afferma che tale interesse è mediato dalla dimensione animica, femminile, interna, e nel caso di una donna, dalla dimensione anima maschile. La possibilità di dialogo con l'altro sesso, teorizza Jung, non è tanto connessa alla realtà della persona che abbiamo di fronte, quanto alla traduzione dell'immagine interna femminile o maschile. È ipotizzabile che tale enunciazione derivi proprio dall'incontro con Sabina Spielrein. Jung scriverà nei suoi Ricordi, che in preda a delle allucinazioni, parlava con voci femminili; è così che si rese conto dell'esistenza di una parte controsessuale psichica: scopre che gli aspetti che lo interessavano all'esterno erano in realtà la proiezione dei suoi desideri interni: lo sguardo che ci affascina e ci irretisce non ha a che fare con la realtà oggettiva dell'altra persona, ma con la personale realtà psichica. Tutte le volte, dunque, che mi trovo in situazioni emotive difficili nella relazione con l'altro sesso, più che indagare sull'altro debbo indagare su me stesso. Se ho un sovrano disprezzo per il femminile, sarò gui-

dato nelle mie scelte inconsce verso donne che giustificino il mio disprezzo. Se ho un'immagine femminile inferiore negativa, temibile — e questa immagine ha a che fare probabilmente con le esperienze primitive di rapporto con il femminile — sarà orientato inconsapevolmente, nelle mie scelte, verso donne effettivamente capaci di mettere in crisi la mia serenità interiore. Si tratta dei ben noti concetti junghiani di Anima e Animus, che, come dicevo, a mio parere sono stati suggeriti a Jung dalla sua esperienza con Sabina Spielrein. A questo proposito, se volessimo tentare di tracciare un « identikit » della figura femminile inferiore di Jung, della sua Anima, dovremmo tener conto — oltre che delle sue personali confessioni — sia degli indizi e delle testimonianze che ci offre la sua biografia di uomo e di studioso, sia dei topo/ culturali dell'epoca e della società in cui visse e operò. Sul piano teorico, per quanto riguarda quindi il suo itinerario di studioso, sappiamo che Jung ebbe sempre una forte avversione per la concezione freudiana di una matrice sessuale dei comportamenti umani. Questa resistenza, questo rifiuto di riconoscere un peso determinante alla dimensione sessuale nella vita umana, trova un singolare ' controcanto ' sul piano pratico, biografico, anche anedddotico: Jung si trovò sempre male nei rapporti in cui faceva capolino o era di scena il sesso. È lecito sospettare che il ' no ' teorico di Jung al pansessualismo freudiano fosse un ritirarsi d'innanzi a un problema scottante, un prendere le distanze da un tematica che lo toccava troppo da vicino. Possiamo arguire, con una buona dose di certezza, che la figura femminile era vissuta da Jung quanto meno come inquietante, qualcosa che attrae e spaventa al tempo stesso, come l'ignoto o l'abisso. Ma se vogliamo mettere maggiormente a fuoco la ' figura animica ' interiore di Jung, dobbiamo anche verificare quale fosse l'immagine femminile « corrente » nell'epoca e nella società in cui fu educato, nell'aria che respirava — per non rischiare di scambiare per tratto individuale e peculiare quello che era un *topoi* comune a un intero ambiente culturale.

(22) J. Cremerius, Prefazione a A. Carotenuto, *Ta-gebuch einer heimlichen Symmetrie*, op. cit., p. 24.

Nella prefazione al mio libro sulla vicenda Jung-Sabina-Freud, Cremerius scrive che Freud, dinnanzi all'inquietante problema del transfert, « fece ricorso alle fantasie maschili e ai fantasmi tipici della sua epoca per interpretare il fenomeno, fantasie che vengono rappresentate da Maupassant (l'autore preferito di Freud), da Schnitzler, Strindberg, Wedekind, eccetera. La femmina come ' Lulu ', come pericoloso animale pulsionale che distrugge il mondo maschile di ordine e di spirito » (22). Poiché subito dopo Cremerius cita una frase di Jung scritta a Freud — « Lei (Sabina) aveva programmato di sedurmi » — e una successiva di Freud — « l'analista deve indurre la femmina innamorata a rinunciare al suo desiderio ... superando la parte animalesca del suo io », — questa sintonia tra Freud e Jung potrebbe rafforzare il dubbio che esponevo poco fa: più che della figura animica di Jung si sta parlando dell'immagine femminile comune a un determinato ma vastissimo mondo culturale di un'epoca che va dall'ultimo quarto di secolo dell'Ottocento fino alla Repubblica di Weimar e magari oltre. Come si può considerare peculiare di Jung qualcosa che appartiene anche Freud e a Maupassant, a Schnitzler a Strindberg a Wedekind, e ancora a Hoffmanstahl e Flaubert, Huysmans e Musil, per non parlare di pittori come Klimt e Schiele, a tutti coloro quindi che hanno espresso lo « spirito dell'epoca »? Sarebbe già qualcosa se potessimo differenziare la ' figura animica ' di Jung da quella, per esempio, di Freud, non arrendendoci a una sommaria ' sintonia ' che rischia di omologare due personalità che sappiamo così diverse. Personalmente ho fatto notare, in un altro mio testo, che lo ' stile ' di Jung è lontanissimo da quello di Freud, e non c'è bisogno di ricordare che « lo stile è l'uomo », e che a un differente modo di organizzare il proprio pensiero non può non corrispondere un pensare diverso. Un mio ex paziente, scrittore per molto tempo recalcitrante dinanzi alla pagina bianca, sosteneva che Nietzsche era stato « il primo filosofo liberty ». Prendo a prestito questa definizione e provo ad applicarla

a Jung: « Il primo psicoterapeuta liberty, o jugendstil, o secessione, o art nouveau ». Se Freud era, più che un ' classico ', un figlio dell'Illuminismo, o meglio un figlio di quel figliastro dell'illuminismo che fu il Positivismo, Jung fu, più che un * romantico ', un figlio di quel figliastro del Romanticismo che fu il Liberty, o Modern Style, o Floreale, o Style Nouveau. Come in Nietzsche è « liberty » l'incontro tra un cupo ascetismo di fondo e il primato e l'avvento di Dioniso, la leggerezza tormentata dell'ulivo che si contorce tra terra e cielo, l'esaltazione della vitalità creatrice e la circolarità del tempo, e sul piano dello « stile » — che non è solo forma o vestito o ' eccipiente ' — la vocazione per le illuminazioni folgoranti, l'aforisma e l'allegoria; così in Jung potremmo chiamare « liberty » l'incontro tra un austero misticismo di fondo e un vitalismo indomabile, e il biomorfismo, anzi il « fitomorfismo » della sua visione del mondo dello spirito — uno sterminato uliveto sospeso tra cielo e terra, gli archetipi come radici sotterranee e l'individuo come lussureggiante proliferare di rami, fronde e gemme. È il fitomorfismo degli artisti ' liberty ', per i quali ogni essere è una creatura vegetale, che si nutre di umori della terra e di luce, di linfa e di fotosintesi, per espandersi rigogliosa in un mondo in cui l'unica legge è la trasformazione, la metamorfosi e l'ibridazione.

C'è anche in Jung, come negli artisti liberty, l'esotismo, la « cotta » per l'Oriente; e ancestrali reminiscenze gotiche; e, *dulcis in fundo*, la vocazione per l'allegoria — perché questa è la definizione giusta per distinguere i simboli junghiani, smisuratamente amplificati, dal simbolo freudiano, che è cifra o crittogramma, un semplice spostamento di campo semantico. A questo punto non è forse solo un *calembour* dire che non c'è troppo da meravigliarsi che Jung, avendo sposato la ' linea curva ' proprio come i pittori ' liberty ', non abbia adottato in amore comportamenti rettilinei. Comunque provando a concludere, possiamo vedere la figura animica accampata in fondo a Jung in qualche modo somigliante alle figure muliebri di Klimt. Sinuosa come un cigno o come una pantera,

screziata e iridescente come un serpente o l'arcobaleno; alba e crepuscolo, riposo e sepoltura del guerriero, Eva e Lilith, Susanna e Salomè; cedevole come un giunco e ieratica come una regina bizantina;

Bosch e Arcimboldo: evanescente come un sogno o un incubo, e materiale di frutti succosi; proprio come un grande albero da frutto, ti accoglie nella sua grande ombra e ti nutre, ma può anche avvinghiarti come un rampicante e rischiare di soffocarti.

Abbiamo detto che la presenza di Sabina Spieerein nella vita di Jung e di Freud ha permesso sia al primo che al secondo di elaborare delle sensazioni nuove e insospettate, inerenti al rapporto analitico. Per quanto riguarda Freud, abbiamo affermato che molto probabilmente alcune definizioni importanti relative al transfert e al controtransfert nascono proprio dall'esperienza che egli veniva facendo attraverso l'analisi «e di controllo » sull'episodio Jung/Spielrein.

Ricordiamo che Sabina, quando si allontana da Jung perché gli eventi stanno prendendo una ' piega ' tutta particolare, si avvicina a Freud raccontandogli la storia di intenso amore e di coinvolgimento emotivo che la legava al suo medico, al suo amico, ad una persona che ad un certo punto della sua esistenza da terapeuta si trasforma in innamorato. È interessante notare come in un primo tempo Freud cerchi di affrontare il problema in maniera del tutto endopsichica, vale a dire che tutta l'attenzione è rivolta a Sabina, considerata come unica responsabile di quanto accade. In altre parole, questi momenti di intenso coinvolgimento emotivo tra paziente e analista erano considerati come dei fatti che non avevano a che fare con la realtà, ma solo con la dimensione emotiva del femminile.

Non c'è da stupirsi: abbiamo visto come ai tempi di Freud l'immagine corrente della donna fosse la femmina divoratrice e distruttrice, o quanto meno seduttrice. Quella stessa cultura ebraico-islamico-cristiana che in pieno Medioevo aveva creato uno dei più memorabili eroi eponimi, Don Giovanni, ribalta i ruoli e istituzionalizza la Grande Seduttrice. Il secolo dei lumi è proprio tramontato: romantici e positivisti,

ebrei e gentili, cattolici e calvinisti, tornano, almeno in questa materia, al Medioevo: non quello della donna angelicata, ma quello della donna demonizzata. Tutti i diavoli dell'inferno indossano, come armatura per le loro giostre, un corpo (e un'anima) di donna, come in certi romanzi di fantascienza in cui gli 'alieni' entrano, letteralmente, nei corpi degli 'umani'.

E allora, se in un rapporto tra analista e paziente si profila la seduzione, *cherchez la femme!* E a quei tempi la *femme* era sempre la paziente e mai l'analista, anzi, grazie alla morale vittoriana, che pur prendendo il nome da una donna era perfettamente a misura d'uomo e perciò frustrava molto più le donne che i maschi, gli studi degli psicoterapeuti erano frequentati quasi esclusivamente da fanciulle e gentili signore (A onor del vero, una volta individuato il responsabile del delitto di seduzione nella paziente, il sesso del colpevole diventa, da quel momento secondario: se al posto di una gentile signora c'è un gentile signore, per esempio un Otto Cross con tanto di baffoni a manubrio e cravattino, medico anche lui ma in questo particolare frangente relegato nel ruolo di paziente, lo psicoterapeuta Jung supera la discriminazione di sesso e si considera 'sedotto' anche da lui — come abbiamo visto nella famosa lettera a Freud del 4 giugno 1909, in cui accomuna nella stessa rampogna Otto Cross e Sabina Spielrein).

Coerentemente con questa visione del problema, Freud in un primo tempo prese le difese di Jung, e interpellato da Sabina le fornì un'interpretazione esclusivamente 'endopsichica' della vicenda: sia la *donnée* che il *plot* del dramma appartenevano solo a lei, erano « tutta farina del suo sacco »; la situazione esterna e la figura dell'analista non avevano rilevanza alcuna. In un secondo momento, forse anche perché nel frattempo il rapporto con Jung si era andato deteriorando, Freud ebbe minori difficoltà ad ammettere una corresponsabilità del terapeuta. Era possibile, anzi estremamente probabile, che la tempesta emotiva dalla quale Sabina Spielrein era stata travolta non derivasse soltanto da sue istanze interne ma fosse diret-

tamente legata anche ad alcune pulsioni esterne che originavano dal suo analista. Il controtransfert o « transfert dell'analista » viene considerato in un secondo momento come corresponsabile di quello che succede nel setting analitico; bisogna infatti arrivare ai nostri tempi perché il controtransfert diventi il nucleo essenziale dell'analisi.

La visione di Freud si modifica tra il 1905 e il 1910, ma egli parla malvolentieri, poco e di rado, del controtransfert; ne parla un'ultima volta nel 1914; da allora in tutta la sua elaborazione teorica non affronta più questo tema. Focalizzare il controtransfert, introducendo nel campo analitico la responsabilità dell'analista, significa dare al terapeuta un carico di responsabilità che non tutti sono disposti ad accettare, rendendo anche più difficile il gioco. Nell'analisi didattica, il lavoro che facciamo su noi stessi aiuta, in parte, a superare tale difficoltà. Teniamo presente però che ne Freud, ne Jung erano mai stati analizzati, e quindi con ogni probabilità le loro difficoltà erano maggiori delle nostre. Ancora una volta è necessario affermare che il modo di porci di fronte a queste vicende non deve essere valutativo, espressione di un giudizio morale, ma dobbiamo cercare la comprensione analitica, quindi capire perché questi fatti si verificano.

Abbiamo affermato che Freud deve a Sabina le scoperte sul transfert e controtransfert — scoperte che gli vennero offerte su un « piatto d'argento » perché coinvolto come osservatore e arbitro nella vicenda tra Jung e la giovane — ma è anche debitore di una teorizzazione, desunta pur con ritardo, da un saggio della stessa Spielrein. Mi riferisco alla pulsione di morte contrapposta alla pulsione di vita, che diventano il fondamento, ma anche la mitologia, della psicologia freudiana. Questa teoria che viene proposta da Freud nel 1920 in *Al di là del principio di piacere* (23), era stata formulata dieci anni prima da Sabina Spielrein nel saggio *La distruzione come causa della nascita* (24). In esso si configura un messaggio importante: l'uomo

(23) S. Freud, « Al di là del principio di piacere » In *Opere 1917-1923*, Torino, Boringhieri, 1977, pp. 193-249.

(24) S. Spielrein. « La di-

all'interno della morte conquista e si confronta non solo con la distruzione ma anche con la rinascita. Il lavoro, centrale nel pensiero di Sabina Spielrein, fu dedicato al suo analista Jung, e considerato come un figlio spirituale, il prodotto del loro amore; quel Sigfrido, nato però da un incesto, di cui parla più volte nel diario. Sabina ha potuto elaborare la sua visione in quanto è stata curata e guarita da Jung, che le fece peraltro delle concessioni e proprio dalla « concessione incestuosa » nacque una produzione intellettuale. Nel diario è molto toccante e commovente capire come Sabina Spielrein avesse intuito che se il suo lavoro fosse stato accettato e quindi pubblicato, il suo rapporto d'amore poteva concludersi: si profilava la possibilità di morire l'uno per l'altro, proprio perché dalla loro morte si generava una nascita. La nascita o il divenire, nell'ottica sentimentale ed emotiva di Sabina Spielrein, avrebbe assunto l'aspetto di una produzione sull'istinto di morte.

Freud, in un primo momento, fu colpito da questa straordinaria concezione di Sabina (la vita pulsionale costituita da due pulsioni contrastanti: quelle di vita e di morte), ma non ne rimase persuaso tanto che, venticinque anni dopo, scrisse a proposito di questo rifiuto: « Ricordo come io stesso rifuggii all'idea d'una pulsione distruttiva quando emerse per la prima volta nella letteratura psicoanalitica... » (Naturalmente Sabina Spielrein non viene nominata, come non lo era stata nel saggio del 1920 *Al di là del principio di piacere*] « e quanto tempo mi ci volle prima che io fossi disponibile ad ammetterla... » (25). Se a Freud il concetto di « pulsione di morte » servì a far quadrare il teorema delle pulsioni — ed è probabile che solo per questo finì col vincere un'istintiva riluttanza ad accoglierlo — per Sabina Spielrein era parte integrante di una ' Weltanschauung ' che potremmo definire, come quella di Jung, « liberty »: una visione del mondo in cui ' morte ' è sinonimo di ' trasformazione '.

La nostra esistenza tende alla trasformazione e la morte è un elemento trasformativo, se ho dunque un

struzione come causa della nascita », in *Comprensione della schizofrenia e altri scritti*. Roma, Liguori, 1986.

(25) S. Freud. « Il disagio della civiltà », in *Opere 1924-1929*, Torino. Borin-ghieri, 1979, p. 607.

rapporto, questo può anche morire purché dia vita a qualcosa di nuovo. Noi sappiamo che certe formulazioni teoriche attingono direttamente alla nostra esperienza; Sabina aveva forse capito che il suo rapporto con Jung non poteva andare avanti, doveva morire; per poter superare la dimensione di lutto era necessario per lei creare una teoria attraverso la quale la morte dava vita al nuovo.

Coerentemente con questa ' Weltanschauung ', Sabina ebbe sempre il desiderio di riunire Freud e Jung, e nelle sue lettere a ciascuno dei due parlava sempre bene dell'altro. Anche quando nel 1914 il dissidio teorico tra Freud e Jung era diventato una « guerra di religione i », e lei fu costretta a una dolorosa ' scelta di campo ' — per la Società Freudiana — a Freud che le scriveva « se lei rimane con noi, allora deve vedere lì il suo nemico », Sabina rispondeva: «e Voglio bene a Jung nonostante tutta la sua confusione, e vorrei che tornasse a far parte dei nostri. Lei, professore, e Jung, non sapete che siete molto più profondamente legati di quanto non si possa credere. Questo mio pio desiderio non è un tradimento alla nostra società: tutti sanno che io mi dichiaro appartenente alla società freudiana, e Jung questo non me lo può perdonare » (26). Secondo Sabina, i «e disastri » che erano accaduti derivavano soprattutto da un'incomprensione emotiva, non da contrasti sul piano razionale.

(26) S. Spielrein, cit. in A. Carotenuto, *Diario di una segreta simmetria*. Roma, Astrolabio, 1980, p. 170.

Anche per loro si trattava di una dissoluzione, della necessità di dissolvere il pensiero dell'altro per poter dar vita a una nuova dimensione psicologica. Ma è proprio l'elemento femminile che in quel momento emerge come fatto di costruzione, di riconciliazione e di spinta in avanti. Non a caso è solo la donna che ha l'esperienza della maternità. Poter avere questa esperienza, poter seguire all'interno di se stessa la formazione di una nuova vita, da alla donna una dimensione psicologica che nessun uomo può avere.

Veniamo adesso al significato intrinseco del rapporto Jung/Sabina. L'analista in tempi lontani compiva degli « esperimenti »; allora — ma non solo allora — in

ogni esperienza analitica si trattava di capire quello che stava succedendo. In alcune lettere, Sabina si lamenta del fatto che Jung avesse potuto « fare degli esperimenti » su di lei: in realtà non riusciva a comprendere che Jung, come ogni analista quando incomincia a lavorare, era costretto a sperimentare perché ogni situazione analitica è unica. Per quanti riferimenti teorici e culturali si possono avere, questi non servono per il singolo caso. Nel 1909 Sabina scrive: « Per tre mesi ho analizzato tutto [...] e l'idea [...] che lui abbia potuto fare degli esperimenti con me mi distrugge e mi dissolve » (27). La solidità dei sentimenti non è un ' dono naturale ', ma va sempre conquistata; se mi trovo all'inizio della pratica professionale, non mi è data in sorte quella solidità di sentimenti che mi permetterebbe di lavorare bene. Nel lavoro analitico, infatti, possiamo offrire certe prestazioni solo se abbiamo sentimenti « solidi », e questo significa che riusciamo a capire esattamente cosa accade all'interno dell'anima, all'interno della simpatia e dell'attrazione, fisica e psichica, dell'altro. Non lavoriamo bene perché conosciamo a memoria l'*Interpretazione dei sogni* di Freud o i testi di Jung, ma solo se riusciamo a capire continuamente la modulazione interna delle nostre esigenze e delle nostre aspettative sentimentali.

(27) *Ibidem*, p. 150.

All'inizio del lavoro non può mai essere così, se inoltre abbiamo una personalità ferita, che nessuna analisi ha potuto curare e guarire, si può capire come il pericolo di coinvolgimenti profondi sia più che certo. Se pensiamo che il disturbo psicologico, nevrotico e psicotico, non sia qualcosa di qualitativamente diverso dalla ' sanità ', una semplice differenza di grado, possiamo pensare che Sabina Spielrein fosse psicotica, nel senso che il suo disturbo era molto profondo e aveva minato la struttura stessa dell'Io, che è quello che ci permette di rapportarci con gli altri. Simili persone hanno una particolarità: hanno la capacità di ' entrare nell'altro ', di scardinarlo e di comprendere benissimo i suoi moti psicologici, tale capacità è posseduta in minor grado dal nevrotico e non esiste affatto nella persona normale. Il lavoro con uno psi-

colico è difficile proprio perché di fronte a lui non si è protetti, in quanto ha la capacità di comprenderci e percepirci con precisione.

Per un'anima sofferente — riferendoci a Jung pensiamo che aveva circa trent'anni e un matrimonio che non lo soddisfaceva — l'esperienza di essere compreso da una ragazza giovanissima, poco più che quindicenne, intelligente, appassionata, innamorata e per di più capace di leggergli nel fondo dell'anima, lo rendeva completamente disarmato. A questo punto Jung è come il Franz de *L'insostenibile leggerezza dell'essere* (un personaggio, tra l'altro, per il quale « l'amore è il polo opposto della vita pubblica »), che strappa a Kundera questo commento: « Chi si da all'altro come un soldato si da prigioniero deve prima consegnare tutte le armi. E così privato di ogni difesa, non può fare a meno di chiedersi quando arriverà il colpo »(28).

È così disarmato, Jung, che nel diario di Sabina troviamo scritto che lui, l'analista, proponeva alla paziente la lettura *del proprio personale diario!* Se si arriva a questi comportamenti significa che si è stati completamente catturati, Jung però aveva una parte sana, forse la meno simpatica, che entrava in quello che abbiamo chiamato un conflitto di doveri. Da una parte Jung capiva che avrebbe dovuto mantenere fermo il suo atteggiamento di medico; dall'altra la dimensione amorosa lo catturava e lo distruggeva. Nelle prime lettere si nota questa ambivalenza: egli si esprime in termini di ammirazione, e nello stesso tempo ha movimenti di fuga. Questo suo darsi e ritrarsi, essere presente e non esserlo deve aver fatto molto male a una persona come Sabina Spielrein, che in quel momento stava attraversando una crisi psicotica; in tale condizione si perde il senso della realtà, e l'ambivalenza del medico accresce la confusione nella paziente e nel rapporto stesso. Esiste una tecnica inconscia per imbrigliare l'altro nei rapporti d'amore: quella di non darsi mai. Chi si da completamente è perduto. Naturalmente questo non viene deciso co-

(28) M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano, Adelphi, 1985, p. 89.

scientemente, agisce *dall'interno* in alcune persone, che sono tra l'altro le più ricercate.

L'atteggiamento ambiguo di Jung era alla base del rapporto d'amore con Sabina, che perciò presentava anche un carattere distruttivo. In una lettera Jung le scrive (29): « Quanto sarei felice di trovare in lei uno spirito forte che non si lascia insabbiare dal sentimentalismo, la cui vera intima condizione di vita è la propria libertà e indipendenza ». Cerchiamo di capire che cosa viene detto a questa ragazza. « Io vorrei che tu fossi sempre indipendente », cioè le dice di essere forte in quanto la sua indipendenza gli garantisce la possibilità di stare con lei. Jung può darsi a lei nella misura in cui l'indipendenza di Sabina fa sì che lei non abbia bisogno di lui. Ma alla persona che si ama e per la quale sentiamo amore, non possiamo dire « sii indipendente ». Queste frasi si possono dire soltanto quando si è sicuri che l'altro non potrà mai fare a meno di noi.

(29) A. Carotenuto, *Tagebuch einer heimlichen Symmetrie*, op. cit., p. 190.

Jung inoltre parla di se stesso e, parlando di se stesso si giudica una persona 'buona', però non sa che in realtà dicendo tali parole alla propria paziente sta abusando del proprio potere. In una situazione analitica il paziente, — e Sabina era una paziente, anche se innamorata, — non può rischiare di perdere il proprio analista. Cioè quando si è inseriti in un rapporto analitico, si passa attraverso una 'analista-dipendenza' che somiglia alla dipendenza dalla droga. Allora, discorsi come quello di Jung — desidero che tu sia indipendente — sono inconsciamente in mala fede, perché un paziente non può rischiare di perdere il proprio terapeuta.

Il problema dell'abuso di potere è quello che contraddistingue la vita di ogni analista, non c'è situazione come questa in cui il potere possa essere usato con modalità altrettanto subdole e nascoste.

Il potere delle armi non è nascosto e ci si può difendere. Il vero potere è quello nascosto; tant'è vero che anche a livello sociale non è mai esplicito, ma ci manovra di nascosto, senza che ce ne accorgiamo. Nell'ambito dell'analisi questo potere esiste ed è sub-

dolo, perché l'analista appare solo come una persona conciliante e sorridente, che in genere dice le cose che il paziente vuole sentirsi dire.

In realtà da questa persona emana un grande potere, per il solo fatto che fa quel tipo di professione.

Il problema del potere e del suo abuso sugli altri è un tema ricorrente nella vita di Jung; anche nelle lettere con Freud emerge continuamente e possiamo riferirlo a episodi reali della sua vita, per esempio il fatto che da bambino attraversò un'esperienza drammatica, poi ripresa in un libro intitolato *Un mondo di vetro* di Morris West (30).

(30) Morris West, *Un mondo di vetro*, Milano, Mondadori, 1984.

Jung subì una violenza sessuale da parte di una persona che faceva le veci del padre, un uomo di cui lui si fidava. Questa esperienza, accennata anche nel carteggio con Freud, fu per Jung fondamentale, perché minò i sentimenti di fiducia verso gli altri. Un individuo che reca tale stato d'animo teme di poter far subire ad altri ciò che lui stesso ha subito. Queste sono esperienze drammatiche, con cui Jung dovette fare i conti, del resto anche con Freud egli visse il medesimo problema: gli mosse l'accusa di trattare i suoi allievi come un analista farebbe col proprio paziente; si evidenzia nuovamente in tale dinamica il problema del potere.

Nelle lettere a Sabina si nota un elemento quasi incredibile: Jung si sforza di insegnare alla giovane il modo in cui ella avrebbe dovuto amarlo. Non lascia che il sentimento nasca e si manifesti nella peculiarità dell'altra persona, ma pretende che l'amore verso di lui sia vissuto con certe modalità. È come dire:

non ti amo per quello che sei, ma per quello che io voglio che tu sia, un tranello dunque in cui tutti possiamo cadere. Siamo giunti al punto in cui è necessario far riferimento alla lettera più importante inviata a Sabina, datata 1908 — quella che credo abbia indotto gli eredi di Jung a negare il permesso di pubblicazione, — è il momento in cui Jung comprende di essere lui stesso caduto in trappola. Sono parole accorate; di fronte alla sua paziente Jung riconosce di star male e

le chiede apertamente di aiutarlo in un momento di sofferenza, così come quando Sabina stava male, lui aveva dato tutta la sua energia e le sue possibilità terapeutiche. Potremmo dire che si tratti in questo caso di una sorta di * ricatto morale '; però è anche vero che di fronte alla sofferenza non è facile resistere. Viene addirittura in mente Woody Allen che dice a Diana Keaton « Non so cosa pensare di uno psicoanalista che ti telefona nel cuore della notte minacciando il suicidio ». È l'ultima lettera che Jung scrive a Sabina prima che inizi un'altra forma di corrispondenza, ove sembra che la tempesta si sia dissolta. Penso che il momento tempestoso sia stato superato perché, per motivi che non sono dimostrabili, Jung aveva incontrato un'altra esperienza affettiva con la quale dare forma ai suoi sentimenti. È una vecchia modalità con la quale ci salviamo da amori che ci tormentano, ma funziona quasi sempre; Jung infatti fa amicizia con un'allieva paziente che descrive come sensibile, intelligente, studiosa di filosofia e di storia delle religioni, che sarà poi la sua compagna per circa quarant'anni. È possibile ipotizzare che Jung abbia sempre avuto bisogno di un particolare rapporto con l'immagine femminile, rapporto nel quale la sua presenza quale analista fosse una costante; la dipendenza della donna veniva quindi suscitata e mantenuta per mezzo dell'esperienza analitica.

Certo, anche in queste condizioni si può amare, e direi che questi aspetti rappresentano proprio l'Ombra di Jung, però. la grandezza di un uomo, intensità della sua luce, esistono proprio per la grandezza e l'intensità della sua Ombra.

Risposta a Carotenuto

Poter Muda, Chicago

Non è senza una buona dose di trepidazione che ho aspettato questo momento. Noi tutti abbiamo, sono sicuro, riflettuto in modo personale sul contenuto e sull'intensità dell'influenza di C. G. Jung, ma è a dir poco imbarazzante rivelare pubblicamente quegli in-sight analitici avuti in privato e che si riferiscono all'ideale dell'Io collettivamente condiviso dai propri colleghi. Ora che sto per proporre alcune delle mie osservazioni sulla struttura della personalità di Jung, posso dire senza esitazioni che la mia prima e più costante reazione è quella di rispetto non solo per quanto Carotenuto afferma, ma soprattutto per i suoi sforzi tesi a far luce sull'Ombra di Jung. Egli ha dato prova, in modo esplicito e innegabile, di possedere un coraggio analitico, non soltanto nel pubblicare le sue opinioni, ma perché nell'analizzare Jung ciascuno di noi analizza e rivela nel contempo un elemento profondamente segreto della propria psiche.

Si può solo ammirare e rispettare il suo dedicarsi alla verità nella psicologia analitica e nello stesso tempo apprezzare la sua evidente cultura.

I miei commenti relativi all'articolo sono divisi in tre parti:

1. Una risposta generale sulla natura e sull'approccio del contenuto dello scritto;
2. Una parte concernente la « dimensione poligama » della personalità di Jung;
3. Una parte riguardante l'aspetto del potere nella vita intrapsichica e interpersonale di Jung.

La mia reazione generale verso il carattere e l'approccio dell'articolo di Carotenuto è quella di un senso di frustrazione causato da due origini distinte ma collegate: la prima è quella di non aver avuto modo di accedere alle lettere di Jung a Sabina Spielrein e non aver così avuto l'opportunità di vedere da dove provengano le idee di Carotenuto. La seconda è relativa al mio stile analitico più direttamente interessato ad elementi storico-personali, per cui avrei desiderato una maggiore enfasi in riferimento ai collegamenti tra la storia personale di Jung e le dinamiche della sua Ombra in relazione a Sabina Spielrein. Riguardo alla prima causa del mio senso di frustrazione debbo dire che, da parte di Carotenuto, è chiaramente una questione di rispetto, per la volontà espressa dagli eredi di Jung, il non pubblicare le lettere da lui inviate;

la seconda invece è riferibile a ciò che ritengo sia la differenza di stile o di approccio analitico. Nel suo lavoro Carotenuto si è interessato in proporzione maggiore alla storia della psicoanalisi e della psicologia analitica piuttosto che alla storia personale di C. G. Jung. Tale proporzione di contenuto ha fortemente costellato in me il *voyeur* e mi ha lasciato sia frustrato che affascinato.

Sono decisamente convinto che la teoria di Jung sul valore compensatorio dell'inconscio è stata molto vicina ad essere il suo più importante contributo. Leggendo i *Due Testi di Psicologia Analitica* nei loro diversi aspetti, sono stato continuamente colpito da una asserzione:

« Il crollo dell'atteggiamento cosciente non è cosa di 40

poco conto. È sempre un piccolo tramonto del mondo, nel quale tutto ritorna al caos iniziale. L'individuo è disorientato, è una nave senza nocchiero in preda ai capricci degli elementi. Così almeno sembra. Ma in realtà esso è ricaduto nell'inconscio collettivo, che ormai assume la guida » (1).

(1) C.G. Jung, « L'io e l'inconscio » (1928), in *Due testi di Psicologia Analitica, Opere*, voi. 7, Torino, Boringhieri, 1983, p. 161.

Questa pregnante e acuta opinione potrebbe con molta facilità essere stata una descrizione di ciò che Jung sperimentò come risultato del suo incontro con Sabina Spielrein. A mio avviso descriverebbe anche il lato oscuro del Sé, apparentemente demoniaco, distruttivo, che inesorabilmente impone la legge di compensazione, che spazza via tutte le nostre più care costruzioni, tessiture, e collages che chiamiamo io.

È decisamente un'ironica sincronicità che il maggior contributo teorico della Spielrein, la cui creazione fu parallela alla relazione con Jung, fosse intitolato « La distruzione come causa della nascita ». Una mia personale opinione è che la maggior incoerenza della relazione Jung/Spielrein era da riferirsi al fatto che la Spielrein avesse già imparato, attraverso la sua psicosi, cosa significhi morire, mentre il senso della morte in Jung rimase interamente a livello simbolico. Io credo che l'esperienza psicotica della Spielrein, curata in gran parte dalle capacità di Jung e dalla sua « estrema dedizione », la introdusse in una dimensione dell'essere che Jung doveva scoprire solo più tardi nella sua esistenza. Proprio perché l'io della Spielrein era morto e nato a nuova vita, ella poté trarre un vantaggio psicologico. Le sue esperienze passate rifletterono poi una Persona e un io relativizzati, mentre Jung non era stato ancora immerso in un tale mistero. In accordo con l'affermazione di Jung circa il crollo di un atteggiamento cosciente, io credo che uno studio sulla costruzione di tale atteggiamento, a volte chiamata storia personale, psicostoria, case *fiction* o semplicemente proiezione, sarebbe un utile complemento al metodo di approccio di Carotenuto. Ciò mi induce a commenti più specifici sugli aspetti d'Ombra della poligamia e del potere. Carotenuto ha proposto, con una dimostrazione convincente, che l'incontro con

la Spielrein fu per Jung l'iniziazione all'esperienza dell'Anima e rappresentò la fonte del relativo concetto teorico.

Gli ulteriori interrogativi che mi vengono alla mente sono: « Chi era l'Anima di Jung? », « A cosa somigliava? », « Da dove veniva? ». L'articolo delinea magnificamente le fonti culturali del contenuto dell'Anima, quindi non occorre che qui mi soffermi. Vorrei invece mettere l'accento su quei passi dell'autobiografia di Jung, che ci consentono di identificare degli elementi personali che contribuirono allo sviluppo di quella che Jung definì la sua « dimensione poligama ». Suggestirei che la dimensione poligama di Jung fu un tentativo di cicatrizzare una ferita molto profonda e problematica della dimensione animica, che ebbe origine nella sua relazione con la madre.

Se l'archetipo si veste con l'ambito di tutti i giorni, allora dobbiamo guardare la storia di Jung nel rapporto quotidiano che ebbe con le figure femminili.

Dai suoi ricordi, sappiamo che la madre fu ricoverata quando lui aveva circa tre anni ed egli fu profondamente turbato da questo evento, dice: « l'assenza (della madre) mi turbava profondamente... Da allora, per molto tempo, ho sempre sentito con diffidenza la parola ' amore '. Il sentimento legato alla donna fu per molto tempo di naturale sfiducia » (2).

Sappiamo che si occuparono di lui una zia nubile e una giovane domestica, che gli salvarono la vita quando stava quasi per cadere da un ponte, un fatto che, come egli disse, metteva in luce « un inconscio impulso al suicidio » (3).

Jung disse che la domestica era il modello di una delle componenti della sua Anima: " lo strano sentimento che suscitava in me, dell'estraneo eppure conosciuto da sempre » (4). Inoltre, sappiamo che Jung scisse la personalità di sua madre in personalità 1 e 2; una normale, tipica, la madre di tutti i giorni, un'altra inquietante, spaventosa incarnazione della « mente naturale » che rappresentò il soggetto di esperienze oniriche angosciose e la voce del famoso sogno del cannibale. Queste esperienze con il femminile mi

(2) C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961), Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1978, p. 33.

(3) *Ibidem*, p. 34.

(4) *Ibidem*, pp. 33-34.

sembra che personifichino molte componenti polarizzate dell'Anima di Jung facilmente contenibili in un archetipo, mentre un essere umano potrebbe contenerle solo patologicamente o con una straordinaria cosciente dedizione volta al processo di individuazione di tali componenti. Il trauma della separazione che Jung stesso confessò, il salvataggio dalla morte ad opera della domestica-Anima e la seguente relazione con un'instabile, mutevole madre, ci dà la netta impressione che il suo livello di sviluppo e integrazione dell'Anima al tempo dell'incontro con la Spielrein era minimo e problematico. In un tentativo di curare la « innata incertezza » associata ad una simile immagine e di proteggere l'io da uno stato di oppressione derivato dall'ansia associata al polo negativo del complesso, sembra che Jung abbia scelto di relazionarsi primariamente e in modo difensivo all'aspetto 1 di sua madre e dell'Anima su entrambi i livelli, intra-psichico e interpersonale, reprimendo la spaventosa e perfino bizzarra personalità 2 che poteva scuotere le fondamenta dell'identità dell'io e sfidare la cosiddetta realtà dell'esperienza quotidiana. Di conseguenza Jung, come noi tutti, sviluppò una Persona in accordo con le necessità dell'io di conservare la propria integrità e il proprio controllo. Emma Rauschenbach, che è stata considerata come un tipo-sensazione, avrebbe offerto un sicuro rifugio incarnando solidamente l'aspetto 1 della madre. Il suo senso pratico e la sua attenzione alla quotidianità di vita avrebbero certamente rinforzato le difese che Jung aveva sviluppato nel processo di consolidamento dell'io. Questo elemento di contenimento si dimostrò alla fine solo un baluardo temporaneo contro il Sé oscuro il cui intento era di assicurare un destino abbastanza diverso da quello che Jung stesso ha avuto. Le prime manifestazioni pubbliche del movimento compensatorio che tentava di bilanciare la preferenza di Jung per uno stile di vita in accordo con la personalità 1 possono essere individuate nel suo interesse per l'occulto e nella sua strenua difesa dell'elemento

spirituale nelle sue lezioni Zofingia. Così, la sua tesi di laurea, nel tentativo di analizzare in modo razionale le esperienze medianiche della cugina Helly Preiswerk, con una modalità quasi freudiana, può essere vista come una difesa dell'Io per controllare le potenti forze dell'inconscio collettivo che simbolizzavano le personalità 2 di se stesso e della madre. La cugina di Jung era, a mio parere, la prima portatrice proiettiva dell'immagine Animica compensatoria, che avrebbe assicurato il faticoso tuffo di Jung nelle profondità archetipiche. Come sappiamo da *Memorie sogni e riflessioni*, Jung citò le sue pazienti donne come coloro che permisero l'irruzione delle sue più produttive scoperte. La famosa Babette (che Freud trovò tanto brutta) affascinò e incantò Jung con il suo linguaggio e con la sua simbolica vita interiore e rappresenta un'altra manifestazione dell'Anima.

La necessità per una reintegrazione cosciente della conflittualità e delle manifestazioni scisse dell'imago materna e dell'Anima, assorbì gran parte delle energie di Jung nel corso della sua vita. Ritengo che egli giunse ad una profonda e più chiara comprensione di tale problematica nel 1944, con l'approssimarsi della morte. Il complesso della scissione che lo aveva tormentato e aveva indotto gli impulsi poligami, divenne in sostanza un punto discutibile. La morte ci dimostra che noi siamo unità divise dell'esistenza. non importa quali attaccamenti abbiamo escogitato o creato. Il saggio sul transfert (pubblicato nel 1946) e le figure del rosario possono essere letti come una attestazione e una descrizione della sua personale scissione, e se collegati con il successivo crescente allontanamento da Toni Wolff sembrano evidenziare un'intensa trasformazione. Come Jung afferma nel suo saggio // *matrimonio come relazione psicologica*: « Non è con la separazione che si guarisce una dissociazione, ma con una rottura. Tutte le forze che tendono verso l'unità, tutte le sane volontà di affermazione di sé, insorgeranno contro questa rottura. In tal modo egli diverrà consapevole della possibilità di trovare in se stesso l'armonia che prima cercava

(5) C. G. Jung. « Il matrimonio come relazione psicologica » (1931), in // *problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1964, p. 199.

sempre al di fuori. L'integrità che egli scopre in se stesso è la sua salvezza » (5).

Jung venne a conoscenza di ciò nel 1925, ma egli lo visse personalmente nel 1944, quando un attacco di cuore gli procurò un'esperienza di profonda dissociazione ancora più violenta di quella avuta nel confronto con l'inconscio.

Pur con una modalità indiretta, sto di fatto suggerendo che per Jung la problematica Ombra della sua dimensione poligama era il risultato della scissione della madre e delle dimensioni dell'Anima, con la loro seguente " apparizione » da un lato in Emma Jung, da un altro nella domestica, e, da un altro lato ancora, in Helly Preiswerk, Babette, Sabina Spielrein, e Tony Wolff.

La ri-unione di questi paradossali e problematici aspetti era condotta attraverso la « fascinazione » di Jung per il femminile nella sua molteplicità di forme che, a quel tempo, erano da lui immaginate come una concreta dimensione poligama piuttosto che come una poligamia di carattere psichico.

Il fascino e il timore di Jung per il femminile si riflette nei suoi scritti e permette la possibilità di comprendere l'ambivalenza con cui è visto dal movimento femminista. A questo riguardo, cioè in riferimento alla sua tendenza di rimanere affascinato dalle donne, io penso che Jung apra la porta che permette agli uomini la conoscenza dell'Anima ed egli dovrebbe essere stimato per questa liberazione trasformatrice.

Tutto ciò mi conduce alla terza parte dei miei commenti riguardanti l'aspetto del potere nell'Ombra di Jung. Come ho precedentemente affermato, credo che l'attrazione di Jung per Sabina Spielrein rappresentasse un movimento di tipo compensatorio verso il Sé, un tentativo di sanare una totalità danneggiata e reintegrare il senso della immortalità difensiva dello stato prenatale.

Ancora nel saggio sul Matrimonio Jung dice a proposito della relazione nata dall'inconscio:

« ... il ritorno a questo stato di incoscienza e di unità istintiva d'altri tempi è come un ritorno all'infanzia (di

qui i gesti puerili di tutti gli innamorati), e ancora è come un ritorno nel grembo materno, nelle acque misteriose piene di elementi creatori, ancora allo stato incosciente. Infatti tale stato è una pura e innegabile esperienza del divino la cui onnipotenza spegne ed annienta ogni elemento personale » (6).

(6) *Ibidem*, p. 194.

Questo passo descrive in modo eloquente quell'aspetto della relazione che Carotenuto ha con precisione definito la trappola in cui Jung cadde e in cui cadono la maggior parte degli uomini. È il momento magico quando pensiamo, come i primi esseri umani di Fiatone separati da Zeus, di aver scoperto l'altra metà di noi stessi, ciò che è perfettamente combaciante. Jung, nonostante i suoi straordinari poteri di percezione, nonostante la sua profonda saggezza, ha dovuto soccombere al desiderio di completarsi. Nella relazione con Sabina Spielrein, Jung è un uomo coinvolto negli sconvolgimenti della propria individuazione. Come Natan Schwrtz-Salant fa notare nel suo penetrante saggio sullo *L'agire sessuale in analisi*, il lavoro di Jung sul transfert è insolitamente cosparso di esortazione morali e riferimenti etici. Chiaramente, qui Jung è profondamente conscio dell'esperienza personale di concretizzare la *coniunctio* e, come la figura fatata che mette in guardia l'eroe dall'aprire la porta proibita, così cerca, forse con troppo zelo, di proteggerci dal vivere il suo stesso travaglio.

Motivato da un intenso impulso a sanare la scissione interiore, Jung come Pigmalione o Henry Higgins, come tutti gli uomini, creò una donna e di lei si innamorò. La proiezione crea un'estrema dipendenza. Carotenuto ha parlato della dipendenza della Spielrein da Jung, ed è stato assolutamente corretto nell'affermarlo; ciò che ha descritto qualitativamente differente per Jung, era uguale o molto simile da un punto di vista quantitativo.

L'articolo conferma essenzialmente questa idea e nell'apertura viene citata la profonda scissione che Jung deve aver provato tra il suo impegno professionale per la paziente Sabina Spielrein e l'impegno per le vicissitudini dell'amore.

Se immaginiamo la natura di questo tipo di amore, come ha fatto Jung nel suo saggio sul matrimonio, un lavoro sicuramente ispirato dalla personale esperienza, allora possiamo facilmente vedere quanto l'abuso del potere, quale fatto interpersonale al servizio di un bisogno intrapsichico, diventi una conseguenza inevitabile.

« Sempre ferisci chi ami », dice una canzone descrivendo l'intenso desiderio di fondersi con l'amato quale proiezione di una parte di sé che promette l'eterna felicità. Il tentativo di Jung di insegnare a Sabina Spielrein il modo con cui doveva amarlo, clamorosamente egoistico quale era, indica qualche vaga consapevolezza, da parte sua, di ciò di cui aveva bisogno. Tragicamente per lui e per Sabina Spielrein, la consapevolezza crollò per l'incapacità di Jung di vedere le cose simbolicamente.

Quando Jung fallì nel controllare la Spielrein, nel costringerla a giocare un ruolo intrapsichico di cui aveva bisogno, l'incantesimo si ruppe.

La Spielrein e Jung erano proiettati in un regno interamente interpersonale e in un abisso apertosi tra loro. Come Carotenuto fa notare, il bisogno della completezza ancora irrisolto in Jung aveva iniziato a creare una più profonda unione con un'altra paziente che lo avrebbe accompagnato nel suo confronto con l'inconscio e oltre.

Vorrei fare un'ultima considerazione sul potere prima di concludere, e questa riguarda l'assalto sessuale che Jung subì da ragazzo. L'evento ebbe forse un effetto sulla sua persona persino più incisivo rispetto alla problematica della relazione con la madre. Questo trauma potrebbe aver sollecitato la tendenza di Jung a proiettare il Sé o meglio a idealizzare (specialmente gli uomini) fino al punto quasi della nonesistenza. Soltanto la figura di Freud sembra aver rappresentato una possibilità terapeutica, ma la problematica dell'autorità, o meglio ancora il rifiuto di Freud di sottomettersi al dominio di Jung in quanto suo analista, chiuse in modo definitivo l'intera questione. La capacità di Jung di credere e aver fiducia

negli uomini, per lo meno in quella fase della sua vita, deve essere stata inibita dal timore che potesse ripetersi un'esperienza di intenso dolore generata dal crollo dell'immagine paterna. Ciò potrebbe aver spostato, nell'esistenza di Jung, l'onere della responsabilità interamente sulle donne, e possiamo ricordare i commoventi tentativi che fecero Emma Jung e Sabina Spielrein nello sforzo di evitare la rottura del rapporto Freud/Jung.

In questa dimensione della sua vita, Jung per me diventa una figura tragica, isolata e ferita, esasperata e disperata, ma più di tutto affamata di un enfatico specchio-amante che lo avrebbe riflesso come egli desiderava essere visto. Jung divenne anche attraverso questa esperienza, allo stesso modo di altri, un uomo completo che io assumo a modello non tanto per un'imitazione delle sue esperienze di vita, ma come simbolo di fede nel Sé e di capacità umana a sostenere l'alchimia della vita.

L'articolo di Carotenuto, che ho letto ben venti volte, è da raccomandare non solo per le convincenti intuizioni analitiche e per l'impeccabile livello di cultura, ma anche per la capacità di trasmettere per immagini e, ad ogni nuova lettura, si rivelano livelli sempre più profondi di percezione. Queste capacità di divenire sempre più toccante, per la sua compartecipazione e il rispetto verso Jung visto come un «e analizzando», sono così presenti. È stato per me un onore e un piacere rispondere al suo eccellente lavoro e aver avuto il privilegio di rivolgermi a questo Congresso.

(Trad. di Anna Maria Sassone e Simonetta Gorelli)

Vergogna e ombra

Mara Sidoli, Londra

Il Webster's Dictionary definisce la vergogna come « l'emozione penosa suscitata dalla coscienza di colpe, carenze e inadeguatezze ». In questo articolo vorrei discutere come l'emozione della vergogna si instauri durante l'infanzia e come essa sembri nascere dalla ricorrente esperienza da parte del bambino delle proprie carenze e della inadeguatezza e dipendenza, vissute nel costante tentativo di scoprire se stesso, sua madre, suo padre e l'intero mondo intorno a lui.

La vergogna è sempre legata a un'esperienza individuale che ha luogo in un contesto sociale, sia essa in relazione alla madre, al padre, ai fratelli, ai compagni di scuola oppure da adulto, alla società nel suo complesso.

Perché si possa far esperienza della vergogna è necessario che il bambino abbia sviluppato sufficientemente il suo Io e sia in grado di riconoscere se stesso, sua madre e le altre persone dell'ambiente circostante come separate e dotate di attributi buoni e cattivi.

Ciò ha luogo di solito gradualmente per stabilizzarsi verso la fine del primo anno di vita, raggiungendo il suo acme nelle varie fasi di educazione all'igiene e

durante la fase edipica. Durante quest'ultima, gelosia e rivalità nei confronti del genitore dello stesso sesso hanno la massima intensità e vengono accompagnate da sentimenti di vergogna per la propria inadeguatezza. Nel paragonare quanto il genitore rivale e quello desiderato possano offrirsi l'un l'altro, il bambino soffre di una grande angoscia e si sente rifiutato. Egli invidia la coppia ma sente anche colpa e vergogna per questo. Ogni bambino affronterà queste penose emozioni adottando meccanismi di difesa che lo aiutino a mitigare l'angoscia, la frustrazione e la ferita al suo narcisismo. Due sono, comunque, le tendenze più comunemente sperimentate: regredire alla primissima infanzia (un passo all'indietro) per evitare il conflitto oppure diventare prematuramente indipendente, cioè, saltare il conflitto nella speranza di superarlo. Si tratta di due soluzioni entrambe insoddisfacenti poiché tendono a condurre a una perdita dell'Io e a una scissione patologica piuttosto che a una integrazione, elaborazione e assimilazione dell'aspetto 'oscuro'. L'assimilazione dell'ombra diventa quindi un compito ineludibile per tutti gli esseri umani. A questo proposito scrive Jung: « Sebbene, l'ombra possa essere in qualche misura assimilata dalla personalità conscia attraverso l'insight e buona volontà, l'esperienza mostra che vi sono alcune caratteristiche ostinatamente resistenti al controllo morale e quasi impossibili da influenzare ».

All'interno della famiglia « il secchio dell'ombra » viene passato dai fratelli più grandi a quelli più giovani, spesso con spietata crudeltà poiché i secondi rappresentano a livello esterno quel 'periodo del caos' su cui i più grandi hanno appena trionfato. Lo stesso accade quando genitori e adulti in generale, a causa dei loro conflitti irrisolti, proiettano l'ombra della loro inadeguatezza, vergogna o colpa sui figli, contribuendo a quella sensazione del bambino di 'essere inadeguato perché è piccolo'.

Poiché questa è una realtà di fatto con cui il bambino è costretto a convivere egli patirà colpi severi al proprio narcisismo, proverà vergogna della sua pie-

colezza e cercherà di compensare questa inadeguatezza identificandosi il più possibile con gli adulti. Infatti, molte lodi vengono dispensate a quei ' bambini buoni ' che non piangono mai, che sono ben educati e si comportano come piccoli adulti, sia a casa, sia nella vita sociale. Da questo punto di vista piccolezza è uguale a inadeguatezza e caos, mentre grandezza è uguale a competenza.

Quando il bambino uscendo dalla famiglia si affaccia su un mondo sempre più ampio, proverà vergogna a scuola per via degli insegnanti e degli studenti più grandi i quali adottano la vergogna come strumento e motivo efficace per controllare il suo comportamento. Pur variando ovviamente da cultura a cultura, la vergogna tende ad essere ampiamente utilizzata come mezzo di controllo del comportamento. L'indurre vergogna e denigrare le debolezze, sopravvalutando la forza e il potere, sono ancora più esasperati all'interno di strutture collettive come le istituzioni sociali (politiche, religiose, militari e organizzazioni professionali), e il bambino vive tutto questo attraverso l'inconscio collettivo dei genitori.

Nello stesso modo in cui un bambino molto piccolo ' scinde l'oggetto ' per eliminare il suo elemento frustrante che diventa ' cattivo ', un gruppo può diventare intollerante e frustrato verso il proprio aspetto vergognoso e sgradevole proiettandolo su un gruppo vicino più debole. Esso può in seguito attaccare il gruppo portatore della proiezione della propria ombra con lo scopo di eliminare l'ombra che è « là fuori ». La maggioranza dei conflitti collettivi sono causati da proiezioni dell'ombra che portano, in casi estremi, alle guerre. In tali casi l'archetipo dell'ombra è attivato ma anche rinnegato a causa del senso di vergogna e di colpa che esso genera.

Dopo aver costruito la cornice teorica per la parte clinica del mio articolo vorrei ora esplorare, col supporto di materiale clinico, i legami esistenti tra l'ombra collettiva e personale, l'emozione della vergogna e il suo riflesso sulla vita dell'individuo, sia nella prima infanzia sia nel periodo successivo che analiz-

zero basandomi sul caso di un bambino di cinque anni di nome Ricky.

Il mio punto di partenza sarà l'affermazione di Jung: « non c'è peggior disillusione della scoperta della propria inadeguatezza ».

Vergogna dell'infanzia.

Poiché all'inizio della vita la dipendenza dalla madre è massima, la frustrazione sarà inevitabile, visto che anche nei casi migliori c'è sempre un divario tra i sentimenti soggettivi del bambino riguardo ai propri bisogni e la loro più o meno empatica comprensione e soddisfazione da parte della madre.

Questo stato di cose porta l'infante a sperimentare, fin dall'inizio l'aspetto negativo della dipendenza, anche se in maniera totalmente inconscia, e a fargli vivere sentimenti di impotenza, debolezza, rabbia e disperazione, ogni volta che si sente frustrato, sentimenti che differiscono in ogni individuo a seconda delle proprie risorse naturali. Compaiono in questa fase fantasie illusorie di autosoddisfazione in cui gli oggetti frustranti, diventati ' cattivi ', vengono respinti ed eliminati, mentre quelli ' buoni ' soddisfacenti sono trattenuti e allucinati nei momenti difficili ai fine di rendere la vita sopportabile. Tuttavia, nel processo di crescita e con l'aumentare del senso di realtà del bambino, cioè in una situazione psicologica sana, le fantasie di onnipotenza recedono e il bambino è costretto a riconoscere e ad accettare il fatto che egli e sua madre sono due persone separate e che essa è tra le due la più autonoma. Bisogna che si stabilisca una situazione di fiducia e di consapevolezza dei bisogni e della dipendenza man mano che nel bambino aumentano i sentimenti di separatezza e di ansietà ogni volta che egli si sente piccolo, impotente e vulnerabile o non riesce a far andare le cose come vorrebbe. Poiché un bambino non è consapevole del fatto che egli prima o poi emergerà da ogni stadio di sviluppo, le sue insufficienze relative ad essi ten-

dono a suscitare ansietà, vergogna, colpa e invidia delle persone più grandi e più potenti, così come il desiderio di essere un adulto. Quando tutto va bene, con l'aiuto della cura, della tolleranza e del sostegno dei genitori, il bambino arriva ad accettare la penosa realtà.

Di solito tra il primo e il terzo anno di vita, il bambino riesce a impadronirsi di molte abilità e si sforza di dominare la sua impotenza e onnipotenza. La sensibilità ai sentimenti di vergogna e colpa è al massimo in questo periodo. I genitori devono offrire contenimento e sostegno perché il bambino sia in grado di dominare e integrare impotenza e onnipotenza, debolezza e disperazione poiché l'io del bambino, mentre combatte con la crescita fisica e lo sviluppo nel mondo esterno, deve anche confrontarsi, nel mondo interno, con un Superio primitivo che opera secondo la legge del taglione e che fa vergognare l'io per mantenere i violenti impulsi istintuali sotto controllo. Quindi, quando i genitori, invece di rapportarsi al loro bambino secondo il suo stadio di sviluppo, nutrono aspettative non realistiche nei suoi confronti o lo travolgono con massicce proiezioni inconsce archetipiche (essendo incapaci di affrontare l'istintualità del ' bambino entro se stessi ' o sentendosene minacciati), il bambino deve appoggiarsi principalmente alla propria capacità di proteggersi e contenersi con il risultato che le sue difese invadono lo spazio potenziale per la relazione.

Poiché crescere significa dominare e venire a patti con i potenti impulsi istintuali, i bisogni incontrollabili e tutti i tipi di emozioni estreme e contrastanti e poiché negli stadi precoci della vita infantile i confini tra interno ed esterno non sono chiaramente differenziati, la cura materna diventa estremamente importante nell'aiutare a mitigare la qualità archetipica delle esperienze del bambino e permettere la flessibilità del sistema difensivo. Le difese, quindi, saranno costruite dal bambino come protezione in tempi di sofferenza e bisogno e saranno lasciate cadere quando i sentimenti negativi scompaiono piuttosto che diven-

tare rigide barriere che impediscono l'interazione tra gli opposti.

Per esempio, scindendo il suo Io il bambino può eliminare le parti vulnerabili e vergognose che lo fanno sentire cattivo dentro e che sono, pertanto, sentite come cattive, egli può spingerle fuori di sé mediante meccanismi proiettivi trattenendo invece le parti che lo fanno sentire bene. Quando la scissione è eccessiva, l'ombra prospera alle spese della coscienza dell'Io; lo sviluppo diventa unilaterale e il bambino favorisce prematuramente l'indipendenza, la durezza, l'inflessibilità, il perfezionismo, la pseudo-competenza, allo scopo di conseguire un riuscito adattamento seppure a costo della salute psichica.

Vorrei dare ora un esempio di come la realizzazione di essere separato dalla madre, che sopravviene nel periodo dello svezzamento e dei primi passi, accentui i sentimenti di impotenza e onnipotenza allo stesso tempo. Sembra che lo svezzamento susciti nel bambino sentimenti di vergogna poiché egli attribuisce la perdita del seno a una propria inadeguatezza e cattiveria — 'ci dev'essere qualcosa di sbagliato in me se mia madre mi respinge' — sembra essere ciò che il bambino sente.

Lilli, una bambina normale e nel complesso bene adattata, con una madre sollecita 'sufficientemente buona', all'età di quattordici mesi mostrava disagio dopo lo svezzamento del seno. Risulterà chiaro, in seguito, che al fine di non sentirsi rifiutata e fallita per aver perso il seno, stava compensando cercando di comportarsi da bambina 'più grande della sua età'. Un'osservazione riporta che essa 'appariva fortemente intenzionata ad ottenere esattamente ciò che voleva e si mostrava disperatamente contrariata quando ciò non avveniva — anche per cose minori come quando voleva tè invece che succo di frutta o quando chiedeva qualcosa e la madre non indovinava immediatamente ciò che voleva. La sua frustrazione era evidentissima.

Un paio di settimane dopo, nel corso di un'altra osservazione, Lilli vuole dimostrare di essere una bam-

bina cresciuta e questa volta lo fa cercando di ' rubare gli oggetti della sorella maggiore '. ' Lilli va a prendere un libro dal tavolo e lo porta alla madre, poi si siede in grembo a lei e lo sfoglia. È un libro da grandi e vuole che io gli dia un'occhiata... Poi vuole un libro che appartiene alla sorella. La madre le permette di guardarlo ma essa perde subito l'interesse e indica una scatola che appartiene alla sorella. La madre le dice che il gioco che c'è dentro è troppo difficile per lei ma Lilli insiste nel voler provare e la madre le permette di giocarci e di scoprirlo da sola. Presto la bambina si sente frustrata e alla fine va a prendere un proprio giocattolo, il furgone postale. Apre la porta del furgone, tira fuori tutte le fomme e poi le vuole rimettere dentro attraverso l'apertura. La madre l'aiuta con le prime due e poi Lilli è capace di andare avanti da sola. A questo punto freme di eccitazione e di piacere. Batte le mani e vuole che la madre e l'osservatore facciano lo stesso ogni volta che lei ci riesce. Lo ripete più volte, essi la lodano e lei batte le mani '.

Vale la pena notare che i genitori e la sorella passano molto tempo a leggere e quindi la lettura appare agli occhi di Lilli come un'attività invidiabile. La bambina deve accettare il fatto di non essere ancora in grado di leggere, e la madre glielo fa scoprire da sola, il che è utile. A ventidue mesi abbiamo la seguente osservazione:

'Lilli indica un muro dove sono appesi molti disegni di Ella. La madre me ne mostra uno fatto da Lilli a venti mesi e commenta che esso è notevole. Mentre parla dei talenti artistici dei figli, Lilli si arrampica su una sedia e comincia a fare rumori indistinti. La madre le chiede se vuoi far pupù, Lilli annuisce e la madre prende il vasino e le toglie il pannolino mentre lei sta in piedi in mezzo alla stanza. Allora Lilli va verso il vasino con un'aria molto solenne. È una faccenda seria. Dopo aver fatto, si alza immediatamente con un piccolo sorriso. La madre la pulisce e appena è libera, comincia a correre per la stanza e a marciare su e giù ancora mezza nuda. Poi corre dentro e fuori dalla

cucina con un sorriso soddisfatto '. Da questa descrizione si può vedere come il dipingere e l'esecuzione sul vasino siano collegati nella mente di Lilli: essi sono entrambi enormi conquiste personali di cui è orgogliosa e che la fanno sentire soddisfatta di sé.

La madre di Lilli è una madre molto tollerante che sostiene lo sforzo di sua figlia e la incoraggia pazientemente ad acquistare fiducia e a tollerare la frustrazione. Questo atteggiamento da parte dei genitori è, a mio avviso, quello che aiuta il bambino a costruire internamente un'autorità superegoica benevola e favorevole, ad affrontare i fallimenti e le inadeguatezze senza troppa vergogna e a integrare il più possibile la parte ' indesiderata ' cioè ' l'ombra ' all'interno della struttura dell'Io.

Questo è ciò che Ricky, il cui caso sarà ora discusso, non ha avuto l'opportunità di sperimentare a causa di circostanze avverse.

Il vecchio saggio e il bambino caotico. Una coppia di opposti, grande e piccolo.

Ricky aveva cinque anni quando mi fu inviato per una terapia alla clinica dove lo vedevo inizialmente due volte alla settimana. I sintomi riportati dai genitori erano: mentire, sporcare, bestemmiare, attacchi distruttivi ai giocattoli e ai mobili in casa, disperato aggrapparsi al padre e difficoltà nel concentrarsi a scuola. Egli presentava anche problemi di linguaggio e a volte le sue parole suonavano incomprensibili. I genitori avevano divorziato quando aveva tre anni. La madre se ne era andata di casa lasciando lui e due fratelli più grandi (che avevano allora cinque e nove anni) con il padre, un uomo molto sollecito ma incapace di occuparsi dei bambini. Un anno dopo il padre sposò una giovane divorziata con un figlio di sette anni.

I sintomi di Ricky peggiorarono dal momento in cui la matrigna apparve sulla scena. Recentemente la preoccupazione per lui, sia a casa sia a scuola, era

aumentata a tal punto che la famiglia e lo psichiatra infantile giunsero alla conclusione che se tutto il resto falliva, Ricky avrebbe dovuto essere ricoverato.

Quando incontrai Ricky per il primo colloquio egli mi sembrò molto vivace, affettuoso e rispondente, ma appariva anche come perseguitato, teso, disordinato e confuso.

Entrò nella mia stanza accompagnato dalla matrigna e dall'assistente sociale. Era un individuo molto piccolo con una grande testa collocata su un corpo sproporzionatamente piccolo e sottile. Il suo viso era pallido e rugoso come quello di un uomo anziano. Questo aspetto di uomo anziano era sottolineato dal suo tenersi eretto e dal camminare rigidamente su e giù per la stanza, tenendo un libro sotto l'esile braccio come fa un uomo grande col suo giornale. Nonostante questo grande 'atto' egli appariva molto spaventato, teso e inquieto, e stava rannicchiato sul pavimento vicino alla matrigna in cerca di protezione, ben lontano da me e volgendomi le spalle. A un certo punto, mentre la matrigna commentava un suo miglioramento a scuola, egli si voltò e mi guardò negli occhi con lo sguardo veramente benevolo.

Sembrò rassicurato e accettò carta e matita che gli stavo offrendo, avvicinandosi per sfoggiare la sua abilità nello scrivere. Poi, appena la matrigna passò a parlare dei problemi con lui a casa, egli cominciò a disegnare una casa. Dapprincipio era una piccola casa dove vivevano lui, il padre e i due fratelli. Egli ritrasse il fratello mediano proprio come se stesso, con una testa molto grande e grandi orecchie chiamandolo con disprezzo 'testone' e 'orecchione'. Nella casa non vi era madre. I due fratelli erano alle finestre mentre egli disegnò se stesso e il padre che tenendosi per mano attraversavano la porta principale. La casa appariva stipata di corpi, cosicché io commentai che sembrava un po' piccola per tutta quella gente. Allora egli disegnò una casa più grande vicino ad essa, dove le persone avevano più spazio. ma di nuovo senza alcuna figura femminile. La sua matrigna, che l'aveva osservato mentre disegnava,

commentò l'assenza della madre e, prendendolo come un attacco contro se stessa, aggiunse * egli è attaccato esclusivamente a suo padre e mi respinge '. lo suggerii che la terapia poteva aiutare a risolvere quel problema e andai avanti prendendo accordi per il trattamento. A questo punto Ricky si era insediato nella stanza e stava esaminando attentamente i giocattoli. Si era allontanato da me e stava giocando con la casa di bambole sistemando il mobilio nelle varie camere, molto concentrato e quieto.

Alla fine della seduta la sua onnipotenza si manifestò. Egli raccolse i disegni che aveva fatto e mi disse che li avrebbe portati a casa per mostrarli a suo padre, lo suggerii che li lasciasse qui, ma egli eluse il mio invito marciando fuori dalla stanza con i disegni sotto il braccio come un dirigente con i suoi piani di lavoro. Mi accorsi che stava provocandomi a una battaglia. Poiché in quella fase, non potevo interpretare il suo comportamento decisi di lasciarlo fare. Egli aveva raggiunto l'uscita ed io ero rientrata nella mia stanza quando, improvvisamente, egli corse indietro, mi salutò con un bacio e si precipitò di nuovo fuori dalla porta. È da notare che il suo avvicinamento a me ebbe luogo dopo che la matrigna aveva parlato del suo scrivere. Quando essa menzionò i suoi problemi (insufficienze ed inadeguatezze) egli disegnò la casa escludendola e rivelando così il suo desiderio che il padre si sbarazzasse di lei. Alla fine della seduta egli fece lo stesso con me. Non faceva più caso a ciò che io dicevo, preoccupato soltanto di suo padre e desiderando di compiacerlo.

Nella seduta successiva egli parve molto confuso nei miei confronti poiché l'avevo profondamente sconcertato e reso molto ansioso. Mi sembrava di rappresentare una proiezione dei suoi sentimenti ansiosi e confusi circa la propria identità e quella di chiunque altro. Gli feci un commento a questo proposito e dalla sua bocca proruppe un diluvio di domande confuse e disordinate rivolte a se stesso che non lasciavano alcuno spazio a una mia eventuale risposta. Quanti fratelli aveva? Egli si disse che aveva una ' vecchia

mamma ' e una ' nuova mamma '. Sembrò domandarmi quale fosse la sua vera mamma. ' Quanti fratelli aveva? ' osservai. Anche questo lo confuse. Allora egli disse che la sua vecchia mamma aveva un fratello che viveva con lei, era quello il suo nuovo padre? Chi erano tutte queste persone? Chi era lui? Chi ero io? Tutte queste domande sembravano accumularsi nella mente di Ricky ed egli non riusciva ad ottenere nessuna risposta.

Era passivamente confuso e insicuro. Cominciai a sentire ' confusione e disordine mentale nel pasticciare tutti e tutto insieme ' era la sua manovra difensiva contro l'impotenza e l'insopportabile ansietà del non sapere, essendo egli come un bambino piccolissimo dipendente. Fu a questo punto che il suo linguaggio si fece pasticciato e incomprendibile. Tuttavia, egli poteva uscire rapidamente dalla sua confusione spostandosi a una precaria identificazione con il 'grande-uomo-padre', come quando apparve come un adulto che andava a lavorare, o utilizzò il leggere e lo scrivere come un mezzo per provare a me e a se stesso le sue abilità, nel tentativo di negare e tener fuori i sentimenti caotici del bambino piccolo dentro di lui. Così io mi trovai nel corso dell'intero trattamento a dover lavorare con la coppia di opposti, grande e piccolo, laddove ' grande ', scoprii più tardi, significava per lui uno stato di ordine idealizzato, potere, conoscenza e invulnerabilità, mentre ' piccolo ' era considerato uguale a caos, impotenza e vulnerabilità.

Si tratta ovviamente di una modalità caratteristica del modo in cui pensano i bambini piccoli, dovuta sia alle loro esperienze di realtà sia alla interazione tra la proiezione archetipica, quella personale e quella dei genitori, che viene rapidamente costellata nel transfert. Comunque, nel caso di Ricky la polarizzazione tra grande e piccolo aveva raggiunto un livello di automatismo molto alto, tanto da oscurare tutte le altre coppie di opposti e bloccare i naturali processi evolutivi di deintegrazione e reintegrazione dal momento che egli non poteva tollerare e permettere che avvenisse una piena destrutturazione per paura di ri-

manere ' un bambino impotente e caotico per sempre '. Di qui i suoi mutamenti difensivi da bambino a uomo vecchio, durante il trattamento e nella vita reale. In realtà anche i suoi genitori avevano una grande paura a mostrare la loro vulnerabilità e impotenza e proiettavano un'immagine di abnegazione, forza e abilità in grado di affrontare anche l'impossibile, identificati pertanto con il vecchio saggio/saggia, mentre la madre che se ne era andata e Ricky dovevano portare le loro proiezioni di incompetenza, debolezza e senso di inutilità. Al tempo stesso il comportamento di Ricky li faceva vergognare poiché era loro intollerabile e li spingeva a fare tutto il possibile per aiutarlo.

Tornando alle prime fasi del trattamento, io sentivo che avrei dovuto accettare nel transfert gran parte della sua rappresentazione del ' ragazzo grande ' e quindi ridussi le mie interpretazioni circa l'altro aspetto, il bambino caotico per non farlo vergognare aumentando la sua colpa persecutoria. Feci osservazioni occasionali sul suo desiderio di mostrarmi quanto fosse bravo e competente nel fare i compiti, per non farlo sentire attaccato e perseguitato da interpretazioni che mirassero a tirar fuori il suo lato bambino e portarlo alla ribalta. Sentivo di dover attendere che fosse lui a presentare il suo ' bambino interno ' quando fosse stato pronto, e quindi gli permettevo in seduta di avere lui la responsabilità lasciandomi essere il bambino impotente. E, invero, molte sedute trascorsero con lui che leggeva un libro scolastico dietro l'altro, e mi faceva sentire totalmente inutile, controllata e chiusa fuori, come il bambino dentro di lui a cui, per ora non avevamo accesso. Quando sentii che questa fase era durata abbastanza a lungo, gli chiesi un giorno, durante una pausa nella sua lettura in cui era apparso particolarmente minacciato dal silenzio, che cosa temeva gli sarebbe accaduto se smetteva di leggere, se pensava che era venuto alla clinica come se fosse una scuola, e perché stava venendo da me. Per un po' non rispose; ma subito dopo, lasciando cadere il libro, cominciò a girare per la stanza in modo molto iperattivo, toccando

tutto, aprendo cassetti e precipitandosi a tale velocità da paralizzarmi. Nel frattempo mi inondava di domande di ogni genere. Anche queste vennero sparate dalla bocca così in fretta che era ovvio che non richiedevano una risposta. ' Abiti qui, dormi in quel letto? ' poi toccando qualcosa sulla scrivania ' Posso portarlo a casa? Che cos'è? Posso prenderlo? * Il suo comportamento veniva intensificandosi in una frenesia di attività, domande ed eccitazione che all'improvviso riempì l'intera stanza e io sentii che il loro scopo era quello di rendermi impotente, visto che non c'era nessuno spazio dove io potessi intervenire, eccetto l'assumere ed esercitare una posizione di controllo tipo un'autorità superegoica che in realtà io non volevo. Pensai che ora che la maschera del ' grande uomo ' era caduta comincio a intravedere il bambino caotico e la sua terrificante confusione, derivante, come sentivo, dalla sua vergogna e colpa persecutorie. La caratteristica interessante del cambiamento era, a mio avviso, l'oscillazione automatica da una posizione al suo opposto senza alcuno stadio intermedio o transizione temporale. Mi colse di sorpresa e cominciai a comprendere quali dovevano essere le difficoltà a casa. Mi diede anche un'idea di quanto egli avesse sentito che le cose gli accadevano e poi improvvisamente cambiavano, trovandolo totalmente confuso e impreparato, come mi ero trovata io nel controtransfert. Ciò mi indusse a speculare sul suo svezzamento e su come la partenza di sua madre dovesse essere stata molto improvvisa senza che gli fosse data alcuna spiegazione ne tempo per abituarsi. La seduta che seguì vide verificarsi il ' grande caos '. Egli si precipitò nella stanza della terapia portando di nuovo un libro in mano e controllando, senza una parola, che tutto fosse in ordine. Poi cominciò a leggere. Io dissi che egli cominciava di nuovo a leggere per evitare di perdere il controllo come era accaduto nella precedente occasione, cosa per cui avrei potuto sgridarlo. Il suo viso appariva oggi molto più rilassato che in colloqui precedenti. Lasciò il libro e andò al tavolo dove erano in mostra matite, colori e carta e disse:

« voglio fare un dipinto come si deve ». Si sedette al piccolo tavolo davanti ad un grande foglio di carta e, mentre versava un po' d'acqua dal rubinetto in un recipiente per il pennello, egli cominciò a dipingere un quadrato a grandi tratti di colore scuro, nerastro. Mentre mescolava il colore col pennello nel recipiente, diventava sempre più eccitato. ' Sto disegnando una casa ' spiegò, ' è una casa bianca e nera '. Colpito dal contrasto delle linee bianche e nere, egli aggiunse ' no, è grigia ' spalmando i colori uno sull'altro e aggiungendo altri colori mentre li nominava.

Nel fare le sue domande aveva iniziato a mostrare il comportamento maniacale iperattivo della volta precedente versando tutto il colore da ogni recipiente sulla carta. Mi guardò con aria di sfida e disse: « ho bisogno ancora di acqua e colore » e continuò così finché un pasticcio denso e limaccioso ricoprì la carta e cominciò a scorrere dalla carta sul tavolo e poi giù sul pavimento. Egli osservava diventando sempre più ansioso. Andò al rubinetto e si mise a riempire i vasetti e a versare l'acqua dall'uno all'altro mescolandovi tutto il colore rimasto. Quindi, prendendo i pennelli e spruzzando acqua dappertutto disse con un'aria a metà tra la sfida e la paura: « stanno facendo pipì ». Poi riempì i vasetti e versò l'acqua direttamente sul dipinto finché l'acqua divenne una pozzanghera sul pavimento. Allora con molta ansia corse al tavolo cercando con entrambe le braccia di impedire che l'acqua straripasse sul pavimento. In modo assai perentorio mi ordinò: « ferma quel rubinetto ». Ed io dissi: « mi stai chiedendo di aiutarti a fermare il caos incontrollabile che senti sgorgare dal tuo interno e che ti fa sentire molto ansioso e spaventato ».

Questa interpretazione cambiò il suo comportamento in senso difensivo. Ecco che di nuovo compariva il ' grande uomo '. In maniera molto competente mi chiese uno strofinaccio per asciugare e disse che il dipinto era troppo bagnato e lo buttò via. Poi si asciugò le mani e corse dov'erano i giocattoli mettendosi a giocare con delle macchinine prendendo una berlina familiare cui attaccò un piccolo rimorchio.

A suo tempo era stato molto curioso circa il contenuto del mio grande armadio cui continuava a lanciare occhiate indiscrete. Immediatamente raggiunge l'armadio dove erano riposti i giocattoli di altri miei pazienti, lo spalancò e arrampicandosi tentò di impossessarsi di una delle scatole con i giocattoli. Io dissi che egli desiderava possedere tutto ciò che era nella stanza e nell'armadio. Rendendosi conto che non poteva averla vinta si accostò alla maniglia della porta e disse: « me ne vado da mio padre » e attese per vedere la mia reazione. « Vuoi tornare dal tuo buon papa » dissi « perché io ora sono diventata una persona cattiva che non ti fa avere ciò che vuoi ». Egli mi diede uno schiaffo sulla mano e fece un passo indietro dalla porta che aveva aperto. La chiusi e, mentre dicevo che aveva schiaffeggiato la mia mano perché era molto arrabbiato con me, egli si sedette molto rigidamente sulla sedia e incominciò a leggere a se stesso il libro di scuola ad alta voce. La storia parlava di Janet e John che aiutavano la mamma a fare delle torte. Egli cambiò le parole della storia e lesse ad alta voce: « tu fai orribili torte », rabbiosamente, « tu senti che io sono una madre orribile » aggiunsi io « e vuoi tornare dal tuo buon papa perché io mi merito di essere lasciata da tè essendo così orribile ». Egli prese dei piccoli pezzi di carta dalla sua scrivania, li scrisse e li nascose sotto il telefono sulla mia scrivania ordinandomi: « voglio trovarli ancora qui quando tornerò la prossima volta, ma non scriverò il mio numero di telefono su di essi perché sei così orribile che non dovresti telefonarmi ». Dopo aver detto ciò fece un piccolo disegno su un altro pezzo di carta che, come disse, rappresentava un bel regalo per me, e poi si offrì di riparare il mio cassetto che, disse, era rotto. Commentai che egli mi aveva attaccato e schiaffeggiato quando mi aveva sentito orribile nei suoi confronti, ma che ora egli voleva anche compiacermi per riparare il danno che aveva fatto sentendo che mi aveva fatto diventare una mamma ' a pezzi '. Questo riferimento a una ' mamma a pezzi ' scatenò la sua colpa e rabbia persecutorie

e di nuovo mi attaccò e rivoltò la stanza sottosopra in una specie di frenesia maniaca, correndo in giro, muovendosi e parlando in modo disarticolato, dispersivo e frammentato, preso nella morsa di quelle ansietà persecutorie attivate da fantasie archetipiche della cattiva madre-seno, derivate dai suoi impulsi aggressivi e dai desideri distruttivi contro il seno frustrante nuovamente sperimentato nel transfert.

Tornando al primo colloquio, il padre e la matrigna proiettavano pesantemente tutta la cattiveria sulla madre che se n'era andata confondendo i personali problemi infantili irrisolti con la realtà della situazione di Ricky. C'era molto odio e risentimento da parte del padre verso la sua ex moglie, ed egli lo rivolgeva anche a Ricky. Infatti appresi dal ragazzo che egli pensava di essere cattivo e che era a causa della sua cattiva confusione che la sua buona madre interna ed esterna lo aveva abbandonato, poiché secondo lui, se n'era andata per punirlo. Erano la sofferenza e la colpa a indurre il suo ' cattivo ' comportamento regressivo poiché non poteva perdonare a se stesso e non voleva neanche che altri lo perdonassero. Il Superio era piuttosto spietato.

Soltanto attraverso il nostro lavoro e la progressiva consapevolizzazione delle fantasie infantili come distinte dagli eventi reali, seppure simili ad essi, egli fu in grado di sentirsi di nuovo ' buono '. Perché ciò avvenisse era necessario considerare nella giusta prospettiva l'influenza della proiezione dell'ombra collettiva e distruttiva all'interno della famiglia e quindi separare le fantasie archetipiche del bambino da quelle dei genitori acciocché la relazione con la madre, sia all'interno che all'esterno, e il suo amore per essa, potessero di nuovo venire alla luce ed essere ristabiliti. Soltanto ciò poteva permettere la riparazione e il perdono di lei e di se stesso; ma perché questo avvenisse egli aveva bisogno dello spazio analitico e di me in esso che facessi spazio al mio interno per lasciarlo essere e sentire ogni volta come realmente si sentiva, protetto dalle proiezioni dell'ombra archetipica collettiva. La mia consapevolezza del

suo bisogno di tale spazio, che Winnicott definisce come ' lo stato di essere solo in presenza della madre ' e la mia sensibilità analitica, mi fecero trattenere dal fare soprattutto all'inizio, alcune ovvie interpretazioni di repertorio finché mi sentii in contatto e in 'accordo con ciò che egli mi portava in seduta. In questo modo evitai di umiliarlo con la mia conoscenza e ridussi gli eventuali sentimenti di vergogna, visto che non gareggiavo con lui nel saperne di più.

Durante le sedute egli si sentiva facilmente perseguitato da osservazioni sul suo lato bambino, se omettevo di sottolineare prima il suo lato capace e competente. Qualsiasi accenno al suo lato caotico lo faceva vergognare e tendeva a farlo ' diventare ', piuttosto che sentire, totalmente impotente, incompetente e ' incontinente ', il che produceva subito una falsa reazione difensiva onnisciente e onnipotente. Quando egli sperimentava una colpa e una persecuzione eccessiva nelle sedute, il suo lo tendeva a frantumarsi e a questo punto in genere egli diventava molto eccitato e fisicamente iperattivo. Il lavoro interpretativo era allora del tutto impossibile e io lo sentivo come un paziente molto disturbato e difficile. D'altro canto quando egli esibiva il suo comportamento da adulto, il controllo esercitato sul bambino interno era così rigido che di nuovo sentivo la sua irraggiungibilità. La difficoltà in questo particolare caso era aumentata dal fatto che egli non poteva venire in analisi intensiva e quindi, affinché il trattamento non fallisse dovevo essere molto sensibile e consapevole del suo livello di tolleranza alla frustrazione e all'angoscia durante le sedute e tra una seduta e l'altra. Pertanto dovetti escogitare un metodo di rispondere e quasi anticipare i suoi improvvisi cambiamenti da un opposto all'altro, per mantenerlo nell'area centrale (Io) dove l'alleanza terapeutica poteva insediarsi e per esprimere le inter-prefazioni in modo tale da riconciliare sempre le parti ' buona ' e ' cattiva ', in questo caso la grande e la piccola, evitando le fughe maniacali e persecuzioni insopportabili in lui sia sul versante delle immagini archetipiche dell' "uomo super idealizzato" (*senex*)

sia su quello del ' bambino caotico ' svalutato {*puer*}. Nel menzionare *senex* e *puer* mi sto riferendo a modelli culturali del suo ambiente dove solo gli adulti sono valutati mentre i bambini piccoli vengono svalutati.

Dovevo anche evitare di reprimere il suo comportamento con interventi attivi poiché egli l'avrebbe sperimentato come un'azione repressiva da parte mia. Sarei diventata il * genitore che controlla ' e quindi mi avrebbe sfidato a esercitare maggiore controllo al fine di ripetere nelle sedute le stesse battaglie sull'educazione igienica che egli stava combattendo a casa con la matrigna, e le battaglie che aveva combattuto sull'andare a letto col padre, in cui entrambi i genitori erano stati sconfitti o avevano dovuto ricorrere alla violenza fisica per farlo obbedire. Egli aveva una grande passione per la pittura che, come emerse più avanti, aveva ereditato da sua madre la quale era stata una studentessa d'arte. Egli usava vasetti e colori per esprimere sé stesso e per fare pasticci diabolici che poi ripuliva sempre in modo molto agitato e compulsivo. I pasticci cominciavano sempre, come nel primo colloquio, con i colori mescolati insieme e l'acqua aggiuntavi, il che rendeva la mistura intrattabile. La mescolanza di colori e i pennelli e i vasetti contenevano fantasie di scena primaria che vennero analizzate nella terapia. Ciò che emerse nel trattamento era il suo bisogno di sviluppare una linea di contenimento intorno al bambino e al suo caos, all'interno della quale egli si potesse sentire sicuro di esprimere se stesso, vale a dire di assimilare la sua 'ombra di bambino'. Egli lavorò sodo facendo del suo meglio a partire dai miei commenti, interpretazioni e presenza, ma era chiaro che veniva costruendo la struttura interna di contenimento durante le sedute, che egli sperimentava come una struttura di contenimento che lo teneva insieme. Questa caratteristica si manifestava nel modo in cui faceva domande per le quali non voleva risposta, pur volendo me lì, e in un gioco di costruzione di strutture. Era un bambino molto determinato, intelligente e pieno di spirito ed io sentii

in fasi successive che il suo senso dell'humour mi aveva aiutato a collocare il suo comportamento in una prospettiva tutta sua. Questo significava che in seguito avrebbe potuto scherzare su se stesso, sui suoi fratelli e sul modo in cui essi si aggregavano e facevano ammattire papà e mamma, oppure scherzare e prendere in giro me durante la seduta e divertirsi ad essere un buffo « clown » e giocare su se stesso, facendo confusione, essendo incapace di far qualcosa, o parlare come un bambino piccolo, cosa che non gli appariva troppo minacciosa. Poteva permettersi di essere caotico, sciocco, ignorante e piccolo e non preoccuparsene troppo poiché riusciva ad accettare entrambi i suoi lati e poteva sentirsi più spesso come un bambino amato e apprezzato dalla mamma, sia la madre interna sia quella reale ed esterna, piuttosto che un bambino abbandonato, pasticione e non voluto che aveva dovuto illudersi di essere ' adulto ' per potersi sentire amato. In breve la sua vergogna diminuì quando egli fu in grado di iniziare ad integrare la sua ombra.

(Trad. di Elena Liotta)

Semplicità e consapevolezza

Marcella Pignatelli, Roma

L'osservazione del bambino, gli studi sul suo sviluppo da Klein a Winnicott, a Fordham hanno di fatto rivalutato il «piccolo», ponendolo anzi alla base del sistema interpretativo, non solo per la patologia, ma anche per la formazione stessa dell'individuo.

L'alternarsi di deintegrazione/reintegrazione che ritma la crescita, il rifiuto e la proiezione degli oggetti cattivi come le fantasie allucinatorie degli oggetti buoni, l'aggressività reattiva alla frustrazione, i tentativi di riparazione e il controllo delle pulsioni rappresentano « in nuce » nel microcosmo infantile i parametri di comportamento dell'adulto.

La possibilità di indagare tali meccanismi, quando i dettagli sono, nell'infanzia, clamorosamente macroscopici, per lo più sottratti alle raffinate operazioni di mascheramento successive, ha aperto una via di conoscenza, che investe anche significati metapsicologici, permettendo di coglierli prima che intervengano deformazioni o sovrastrutture mistificanti.

Non credo sia possibile definire il momento della nascita dell'Io; sembra certo però che gli appartenga la coscienza, distintiva dello specifico umano e dotata di capacità etica.

In principio il coacervo di elementi istintuali e psicoidi porta il bambino a confrontarsi con due esperienze fondamentali: l'abbandono e la colpa. Prima quindi che si svolgano le vicende storiche personali e indipendentemente dalle modalità con cui si espleta il parto, sappiamo che la nascita è traumatica e che il trauma si verifica attraverso le esperienze suddette. Mentre però l'abbandono appare chiaro, meno evidente è la colpa, la cui insistenza risulta in ogni modo così ingombrante, da suggerire all'esegesi cristiana l'invenzione del « peccato originale ».

La relazione di M. Sidoli ha ben illustrato le articolazioni della colpa e della vergogna con un'efficace sintesi teorica e due brillanti esempi clinici. Io vorrei sottolineare che il sentimento di insufficienza e di impotenza, che genera la colpa, è immediato, dacché il neonato sperimenta subito la incapacità di vivere senza dipendere. L'onnipotenza poi che egli proietta su chi l'assiste e lo nutre è concepibile soltanto se di tale onnipotenza preesiste un'immagine, che a questo punto corrisponde necessariamente all'"*imago dei* »; sempre che ovviamente si voglia dar credito agli archetipi.

Discorso ancora più complicato è ricercare l'origine di questo archetipo, che potrebbe dirsi « l'archetipo per eccellenza »: se vada posta in un Essere trascendente e costitutivo dell'uomo o se appartenga alla forma iniziale della proiezione immaginativa, in particolare come raffigurazione interna della coppia genitoriale; questa sarebbe percepita in un'unica sfera composta di due parti complementari, maschile e femminile.

Quindi le formulazioni classiche, che riferiscono prevalentemente alla madre l'incidenza psicodinamica sullo sviluppo del bambino, vanno integrate con l'afferenza del nucleo formativo, impresso archetipicamente, dell'io ideale, che sfuma negli imperativi superegoici presenti fin dal principio. Diversamente non si capirebbe a cosa siano dovuti i sentimenti di colpa e i tentativi di riparazione, descritti da M. Klein nel

lattante in posizione depressiva, conseguenti alle spinte aggressive della posizione schizo-paranoide.

Anche ammesso che l'aggressività induca nella madre reazioni di rifiuto e di punizione, più o meno consapevoli, è difficile supporre che i comportamenti del bambino sopra descritti si formino unicamente per mezzo dell'esperienza, in età così precoce, senza introdurre una disposizione preconstituita, da riferirsi al nome convenzionale di Super-io.

Così mentre siamo tutti d'accordo nel riconoscere all'Es, all'Inconscio qualifica di esistenza innata, rimane problematica la data di nascita oltre che dell'Io anche del Super-io con le sue attinenze all'Io ideale e all'ideale dell'Io.

M. Sidoli ha descritto puntualmente, nei casi di una bambina inferiore ai due anni e di un bambino di cinque, l'attività del Super-io: ne indica pertanto le influenze negative, quando, in risposta alle tendenze regressive, esercita una repressione sproporzionata e induce un adeguamento affrettato ai modelli collettivi dell'adulto, distinguendole da quelle positive, con le quali, adottando benevolmente il principio di autorità e venendo a patti con la debolezza « senza troppa vergogna », il Super-io consente una crescita graduale nel contenimento della violenza degli istinti primari e dell'onnipotenza del narcisismo.

Questi ultimi risultati vanno riferiti alla figura paterna, che al di là dell'eventuale carenza di rapporto concreto sembrerebbe ben presto attiva, per lo meno attraverso le sue ascendenze archetipiche, che significano ordine ed ethos. Pertanto, quando si consideri lo sviluppo della personalità, particolarmente nelle prime fasi della vita, ogni scansione cronologica, che preveda una successione degli interventi materni e paterni, sembra meramente teorica, perché non tiene in debito conto la atemporalità dell'inconscio. Ciò vale ancor più se, invece di dire madre e padre, parliamo di femminile e di maschile.

Da tali riflessioni si pone la domanda sul valore dell'educazione. Questa è una prerogativa irrinunciabile dei genitori e della società e sembra attualmente sot-

tratta al permissivismo libertario della recente epoca confusiva, anche se tendenzialmente rivoluzionaria, alle cui degenerazioni proprio una malintesa psicoanalisi ha contribuito, nel l'addossare tutta la colpa ai genitori e alla società con rispettiva deresponsabilizzazione del bambino.

Oggi crediamo di sapere meglio cosa vuoi dire educare: consentire cioè e facilitare lo sviluppo in ossequio al progetto sito nella matrice psico-fisica, quindi secondo un preciso codice biologico e morale; non senza fornire le norme del contesto storico-culturale in cui il soggetto si cala e della cui realtà deve prendere atto, per stabilire con questa un equilibrio dinamico o una rottura.

Perciò, accanto all'azione psicogenetica dell'ambiente, dobbiamo considerare la struttura della persona, ivi compresa la componente organica. Mi domando per esempio, da medico, se la grande testa di Ricky sul corpo esile e macilento, se il viso rugoso da vecchio non denunciino oltre che il danno somatico derivato dalla turba psicologica anche, al contrario, la premessa fisica che ha influenzato il disturbo.

Sempre in tema di educazione non va trascurata l'importanza della frustrazione: questa ci spetta di diritto, è imposta dalla realtà spazio-temporale, dalla malattia e dalla morte. La funzione del Super-io, di cui sopra parlavamo, si esprime proprio attraverso di essa, opportunamente dosata. Alcuni sostengono provocatoriamente che la psico-analisi non è che una forma di pedagogia: è noto infatti che Freud attribuiva alla tolleranza della frustrazione un ruolo determinante nella terapia. Io spero che il mito dello junghiano gratificante sia in via di estinzione, senza togliere valore all'alleanza terapeutica, quella con il « bambino grande » dentro di noi, né alla tensione prospettica del lavoro.

Affinché l'alleanza funzioni il terapeuta deve acquisire una qualità auspicabile per tutti, indispensabile per lui: l'umiltà. È strano come addentrandosi sempre più nello scibile analitico, si scopra che, al di sotto della competenza tecnica, quello che conta è il livello

di intensità umana dell'analista: questo è fatto di componenti elementari, di « virtù teologali », da sempre esplicite nella religione e nella morale. Perciò l'analista non può prestarsi al ruolo del « vecchio saggio », che inevitabilmente confina l'altro nell'ignoranza e nella vergogna; ma deve offrirsi come un uomo semplice, che con fatica recupera la leggerezza e l'ironia dell'infanzia.

Questo risulta dalla relazione che abbiamo ascoltato:

questa è la possibilità di mediazione tra piccolo e grande. Il piccolo non può cessare di esistere senza grave danno; ha parità di diritti. Negli anni '70 si diceva lo slogan « piccolo è bello », ad illustrare la corrispondenza tra infinitamente grande e infinitamente piccolo, tra il tutto e le parti, tra il lavoro e il giuoco. Esiste il grande Senso, come tentativo di risposta omnicomprensiva, ed esistono i significati particolari, in ciascuno dei quali o nella cui somma si può rispecchiare il Senso.

Ma per guadagnare un accesso corretto a tali traguardi bisogna confrontarsi con il caos iniziale, che ha radici sia filogenetiche che ontogenetiche e che può esplodere di nuovo, drammatico, in qualunque momento della vita. Io guardo con sospetto quanti credono di individuare sempre le vie e i motivi, per i quali intrudono improvvisi e sconvolgenti la confusione e il delirio della follia: si tratta di un linguaggio altro, la cui parola non è obbligatoriamente quella frammentaria del bambino, ma può essere quella inconoscibile del divino.

Di fronte alla tematica degli opposti non rimane che stabilire un rapporto dialettico, una volta ottenuta un'accurata separazione. Certo la soluzione non è quella di Ricky, che, colpito dal contrasto bianco/nero, pensa di superarlo con il grigio o con la mescolanza caotica dei colori. A proposito è interessante l'ipotesi che tale miscela implichi fantasie archetipiche di « scena primaria », dove appunto la « coniunctio » è sentita da chi non è in grado di accedervi come un insieme affascinante e terrifico.

Tuttavia l'enfasi sulle prime fasi della vita e sul rap-

porto verticale con i genitori non esclude l'importanza di altri momenti cruciali, come quello puberale, quando il desiderio e la paura di diventare adulti accendono conflitti, esasperati dalla violenza della pretesa sessuale e riassunti magistralmente dalle crisi ebefreniche.

Già A. Adler ci aveva parlato del valore psicologico delle interazioni orizzontali tra fratelli, dei fattori sociali, della volontà di potenza. È necessario che noi, per tentare di capire, teniamo presenti tutti gli elementi senza allinearci dietro un'ideologia privilegiata. Gli ultimi anni ci hanno mostrato ancora una volta, quasi ce ne fosse bisogno, la prepotenza devastante dell'aggressività, quella che a M. Sidoli è riuscito di fronteggiare in Ricky con composta e fiduciosa attenzione. Noi possiamo fare solo questo, ma forse non basta: l'ottimismo della volontà deve fare i conti con il pessimismo della ragione, che presentandoci da sempre l'ineluttabilità della guerra, sembra insidiare la puerilità di certi sforzi, quasi che la guerra appartenga a una legge naturale impermeabile alla cultura. Qui non posso che associarmi al messaggio emerso dal Congresso, cioè il significato ontologico e strutturale della depressione, del male, dell'ombra, della guerra: il che non vuoi dire una rinuncia rassegnata ad inserirsi dialetticamente nella processualità della storia e a rivendicare una capacità contrattuale con il destino.

Freud aveva ragione di chiedersi se le nevrosi non fossero la ricapitolazione di terrori primordiali. In un manoscritto inedito del 1915, ritrovato tra le carte di Ferenczi e pubblicato ora in edizione italiana da Boringhieri con il titolo di « Sintesi delle nevrosi di translazione », Freud, da buon biologo della psiche attento alle formulazioni darwiniane e lamarckiane, arriva, prediligendo le ultime, ad avanzare una fantasia filogenetica supponendo un ritmo temporale nel parallelismo tra il bambino e l'infanzia dell'umanità: l'isteria d'angoscia dei primi periodi di vita è l'eco del passato più remoto; l'isteria di conversione, che insorge intorno ai quattro anni di età, rimanda ai traumi

dell'era glaciale; la nevrosi ossessiva, che compare in pubertà, rappresenta la fine del grande freddo e il disagio della civiltà.

Tuttavia, guardando al « puer », noi continuiamo a sperare, a inventare, a operare per sentirci vivi. Ma dobbiamo anche accettare di perdere: la perdita rientra nell'ombra da integrare, come il male. Qui sarei costretto ad inoltrarmi in ambiti interdetti alla psicologia; ma, limitando lo sconfinamento e riandando alla colpa, va affermato che questa sussiste solo se vi è una intenzione determinata a danneggiare se stessi o l'altro, prevaricandone libertà e volontà, senza alcuna prevedibilità di bene: ciò riguarda un'intenzione che voglia tradursi in atto e non può includere l'attività della fantasia.

Sembra inoltre impossibile perseguire le finalità dell'Io, anche le più sublimi, senza fare male, vuoi che si tratti di errore o di danno; cosicché il male appartiene all'esistenza e persino alla teologia. Ciò significa inserire il male nel regno dell'ombra e valutare quest'ultima come entità necessaria, se le riconosciamo dignità archetipica, tanto da inserirla nel titolo del Congresso.

In tal modo abbandono e colpa acquistano una dimensione sopportabile, lasciandoci più consapevoli e più leggeri di fronte all'interrogativo della vita.

Ombra e formazione

Paolo Aite, Roma

Concetto Gullotta, Roma

Antonino Lo Cascio, Roma

Piergiacomo Migliorati, Roma

Maria Teresa Rufini, Roma

Circa dieci anni orsono, a seguito di una serie di inconvenienti riscontrati nella conduzione della formazione dei candidati dell'A.I.P.A., il Comitato Direttivo si era trovato nella necessità di modificare le norme del Regolamento relative all'accettazione dei nuovi candidati. Era divenuto, infatti, sempre più evidente che la Commissione per il training (C.A.P.), accettando come candidati gli analizzati presentati dai rispettivi analisti, non esprimeva un giudizio sereno sui candidati stessi ma piuttosto compiva un atto oblativo verso l'analista presentatore, sulla base della stima che questi poteva riscuotere presso i Colleghi. Viceversa, nel caso di una non accettazione, questa poteva divenire, all'interno delle dinamiche associative, un elemento di conflittualità, spesso inconsapevole e comunque difficilmente elaborabile. A causa di tutta questa complessa situazione si erano verificati con una certa

* Questa relazione è frutto della collaborazione fra i membri del Comitato Direttivo dell'A.I.P.A. in carica all'epoca del X Congresso I.A.A.P. di Berlino del settembre '86; gli autori si sono costituiti in un gruppo per riflettere ed elaborare la loro personale esperienza relativa ad alcuni specifici aspetti del training nell'A.I.P.A.

frequenza degli errori di valutazione, con conseguenze dolore per tutti.

Per correggere questo stato di cose, si stabilì anzitutto che l'analista personale non avrebbe più dovuto « presentare » il futuro candidato, né esprimere i giudizi sulla sua maturità: sarebbe stato il diretto interessato a presentare la propria domanda di ammissione all'AIPA al termine dell'analisi personale di cui le norme statutarie fissavano un numero minimo di ore. D'altra parte era necessario conservare un filtro capace di esprimere una valutazione critica sull'idoneità del futuro analista. Decidemmo, così, di istituire una specifica area analitica che fosse deputata esplicitamente a questo scopo. Nacque così quella che chiamammo « analisi propedeutica », cioè una vera e propria seconda analisi condotta con un analista, diverso dal primo, che avesse la qualifica di didatta. Sarebbe stato questo secondo analista, dunque, a dover esprimere il giudizio critico di cui l'Associazione aveva bisogno.

Questa soluzione ha prodotto due effetti. Da un lato abbiamo constatato che gli inconvenienti tendevano a scomparire (o, quanto meno, a ridursi) per il fatto che veniva restituita all'analisi personale tutta la libertà di cui necessita. D'altro canto, come era previsto, nella analisi propedeutica venivano a concentrarsi tutti i problemi di Ombra e di Persona che abbiamo rilevato poc'anzi. La difficoltà, cioè, era solo spostata ma non risolta. Ritenemmo, però, che fosse ugualmente necessario continuare con questa nuova metodologia, nella considerazione che essa fosse un male minore rispetto a quanto avveniva con il sistema precedente.

Tuttavia, non accontentandoci della giustificazione negativa e per molti aspetti pericolosa relativa al « male minore », abbiamo riflettuto su questi dieci anni di esperienza durante i quali si era notato che la concentrazione dei problemi di Ombra o di Persona nell'analisi propedeutica apriva la possibilità di formulare nuove considerazioni teoretiche mediante le quali si poteva dare un senso scientifico alla procedura tec-

nica scelta. Al cuore di questo vi è la relazione tra le dinamiche di coscienza collettiva e il processo analitico-simbolico. La nostra tesi è questa: l'analisi propedeutica, istituita per Regolamento all'interno del training, fornisce un campo analitico particolarmente idoneo all'integrazione di zona d'Ombra relativo alla formazione analitica. Intendiamo, ora, dimostrare questa affermazione specificando quest'Ombra in tre aspetti, per ciascuno dei quali è possibile individuare un riferimento a mutamenti importanti avvenuti in questi anni nel campo della Psicologia.

1) *La patologia come Ombra archetipica dell'analista.*

È stato ampiamente rilevato come la patologia, e quindi l'analisi stessa, si sia modificata, assumendo un inquietante aspetto di interminabilità. Così, la ricerca nell'ambito della psicologia del profondo ha messo in luce nuovi campi, nuovi abissi, nuove patologie. Ormai possiamo dire per acquisito che l'integrazione dell'inconscio non sia una questione delimitabile nel tempo ma piuttosto sia da considerare un processo perenne. Di conseguenza, in qualunque analisi, anche la meglio condotta (anzi, in particolare nell'analisi ben condotta) si vedrà la convergenza delle strutture psicopatologiche di base dell'analista con quelle del paziente. Possiamo dire che questo fenomeno relazionale costituisce l'aspetto essenziale delle dinamiche transferali e controtransferali. In questo senso, l'Ombra del rapporto analitico è costituita proprio dalla patologia di fondo della coppia analista/paziente. Lo scopo di ogni analisi, dunque, è sostanzialmente quello di condurre a questo aspetto irriducibile della propria Ombra, o, in altre parole, alla accettazione della propria storia. Ma questo è anche il motivo per cui in un'analisi personale è impossibile ogni giudizio: non è possibile, infatti, giudicare e al contempo essere all'interno della situazione giudicata. La differenza tra la prima analisi e l'analisi propedeutica a questo riguardo consiste nel fatto che la consapevolezza del-

la propria patologia di fondo i due partners devono averla già acquisita nelle rispettive analisi precedenti. Più elaborata, per quanto riguarda l'analista; presente almeno come intenzione esplicita, nell'allievo. Il campo analitico che così si costituisce assume entro di sé un elemento che si era già individuato in precedenza; su di esso, ora, è possibile esprimere un giudizio. In altri termini: quello che rende possibile la valutazione della maturità raggiunta è il fatto che nella seconda analisi viene giudicato il livello di consapevolezza della irriducibilità della propria Ombra. Il giudizio, cioè, non potrà essere altro che sulla capacità dell'allievo di tollerare la continua tensione tra coscienza e inconscio, tra la propria salute e la propria psicopatologia, e la disponibilità a rimettere continuamente in gioco i propri equilibri raggiunti dalla prima analisi. Noi crediamo, con Fordham, « che il riconoscimento della irriducibile psicopatologia dell'analista quale aspetto della sua Ombra, sia importante per il mantenimento di buone relazioni con i colleghi, oltre a costituire la principale motivazione a fare l'« analista »(1). L'istituzione all'interno del training di un campo analitico specifico in grado di produrre questa consapevolezza, costituisce, a nostro avviso, un importante contributo alla formazione proprio perché in questa seconda analisi il livello di integrazione dell'Ombra costituita dalla psicopatologia di fondo acquista un ulteriore significato che la prima analisi non poteva fornire: la coscienza di un lutto interminabile. Interminabile non tanto perché l'analizzato, se ammesso all'Associazione, incontrerà nella realtà il proprio analista, ma anche per l'intenzione di svolgere in futuro la stessa attività professionale. A questo punto, l'analisi propedeutica dovrà anche aiutare a tollerare un lutto senza fine. ed è questa, forse, quella parte di Ombra irriducibile la cui unica ricchezza è di lasciare costantemente divaricato lo squarcio della coscienza verso le infinite dimensioni del possibile, attivate anche dai futuri incontri analitici, che faranno dell'allievo un candidato e poi un futuro analista.

(1) M. Fordham, « Reflections on training analysis », *The Journal of Analytical Psychology*, vol. 15, n. 1, 1970.

2) *La dialettica Sciamano-Buffone, come Ombra del rapporto di potere tra didatta e allievo.*

Questo secondo aspetto prende le mosse dalla considerazione della situazione sociale in rapido mutamento, che naturalmente influisce sulla motivazione al progetto-desiderio di diventare analisti.

Oggi, in Italia, la professione dello psicoterapeuta e in particolare dell'analista è in continua espansione numerica rispetto al passato, quando appariva riservata a pochi. Questa situazione, che tra l'altro deriva dall'apertura dei corsi di laurea in Psicologia, viene pubblicizzata dai mezzi di comunicazione di massa che di volta in volta o enfatizzano questa « figura professionale » o la demonizzano additando fatti scandalistici di cronaca. Infatti, nell'attuale carenza di precise regolamentazioni relative a questa figura professionale, emergono purtroppo psicoterapeuti e analisti improvvisati che spesso operano dei veri e propri plagii nei confronti dei loro pazienti. Questa situazione, insieme ad altre considerazioni sull'attuale società italiana carica di aspetti collettivi di Ombra, attiva l'immagine archetipica del Briccone e del suo corrispettivo sciamanico. Si può dire che oggi, sotto la spinta sociale, il giovane che si propone di diventare analista è afferrato dall'immagine del « Briccone »: innanzi tutto egli cercherà nel suo training di acquisire mezzi tecnici per difendersi da quest'ombra: tecnicismo come artificiosa barriera di fronte a superficialità, arroganza, onnipotenza, presenti in certi modi collettivi di entrare in contatto con il mondo psichico. È evidente, d'altra parte, che questo aspetto tenda ad attivare, nell'analista didatta, l'aspetto contrapposto dello Sciamano, di colui che apre le porte della conoscenza e della salute. « C'è nel carattere dello sciamano e dello stregone qualcosa del Briccone — afferma Jung (2) — nel senso che anche egli gioca tiri maligni alla gente, per poi cadere vittima della vendetta di coloro che ha offeso ». Così, inevitabilmente, il rapporto analitico-didattico entra nella dimensione collettiva del rapporto di potere, che può

(2) C. G. Jung, « Psicologia della figura del Briccone, in *Gli archetipi e l'Inconscio collettivo. Opere* voi. 9, Tomo primo, Torino, Boringhieri, 197 p. 248.

venir risolto solo attraverso l'assunzione dinamica di tale relazione archetipica mediante il processo interpretativo transferale e controtransferale.

L'analisi propedeutica è risultata il luogo più idoneo per il confronto con questa Ombra specifica proprio perché, essendo istituita *all'interno* del training di formazione permette di osservare da vicino tutte le ombre connesse con la propria intenzione di fare l'analista, e sottolinea il passaggio all'esterno che il desiderio-progetto di diventare analista impone, aprendo così la possibilità del confronto con gli aspetti più oscuri e personali che animano questa fantasia. Il compito di questa particolare esperienza analitica, che intende circoscrivere tali problematiche in un campo specifico, è quello di rendere *pensabili* proprio questi aspetti, di restituire loro quel profondo significato simbolico legato all'ombra professionale di cui sono i rappresentanti. Ciò che il futuro analista dovrà imparare a riconoscere con questo particolare lavoro analitico, è la umana propensione ad evitare quelle risposte che nascono alle radici più oscure di noi stessi, magari sostituendole con teorizzazioni, senza accorgersi di attuare un meccanismo difensivo. Invece, in quelle risposte si dovranno scorgere i nuclei più veri e personali del nostro stile di rapporto con l'inconscio.

3) *La dialettica legge/trasgressione come Ombra dell'Associazione.*

Questo terzo aspetto dell'Ombra della formazione analitica riguarda il rapporto tra Autorità e Libertà, che è forse una delle zone più calde della coscienza collettiva attuale, all'interno della quale si sono svolte (e continuano a svolgersi) notevoli tensioni sociali anche a livello politico-istituzionale. Da queste tensioni non sono certe immuni le Associazioni analitiche. La questione, per quanto ci riguarda, si pone per il fatto che l'analisi personale è richiesta dall'Associazione a coloro che vogliono diventare analisti, creando con ciò un obbligo che appare in contraddi-

zione con la libertà necessaria all'analisi. In più, da questa analisi deve scaturire un giudizio di maturità che deve essere formulato all'esterno della coppia analitica, divenendo così un fatto pubblico. L'analisi propedeutica istituzionalizza questa situazione per molti aspetti anomala, che forse rappresenta la tensione più inquietante della seconda analisi. Ci sembra, tuttavia, che anche a questo livello sia possibile incontrare in senso dinamico e trasformativo una vasta area d'Ombra. Tutto ciò può apparire più chiaro se consideriamo il problema non dal punto di vista del giudizio di idoneità imposto per legge statutaria dall'Associazione, ma da quello, correlativo, della *tra-sgressione* alla legge. Non è superfluo ricordare, a questo punto, che ogni legge costella comunque delle complessualità trasgressive; e che ogni trasformazione o progresso avviene proprio e soprattutto per la continua dialettica che si svolge all'interno del rapporto tra legge e libertà, tra imposizione e trasgressione della norma.

La vera difficoltà consiste in questo: dal momento che il giudizio dovrà essere pubblico, e considerando che il giudizio comporta per sua natura possibilità trasgressive, ne consegue che l'Ombra della trasgressione deve essere, per norma statutaria, portata alla luce. Tuttavia è proprio qui che risiede il senso della formazione analitica intesa come Individuazione. Sappiamo infatti che la possibilità di trasgredire, per significare efficacemente un passaggio di grado, deve uscire dal segreto e divenire una sfida all'autorità del Padre. Il confronto tra il proprio desiderio di *tra-sgressione* e l'ineliminabile bisogno di appartenenza produce, come effetto autentico, una personalità libera *nella* struttura, non *fuori* di essa. Ora, il massiccio impatto della realtà col campo analitico costituisce la caratteristica specifica del particolare setting proprio di questa seconda analisi. Nel campo così costituito si attiva la fondamentale tentazione trasgressiva di mantenere questa realtà nel suo livello concreto, esimendosi dall'impegno a ricercare la dimensione simbolica. A questa potenzialità trasgressiva,

si potrebbe forse applicare il mito luciferino, come immagine del Trasgressore/Portatore di luce; tutto ciò, comunque, può abbondantemente dare ragione delle notevoli resistenze che ha incontrato l'applicazione della norma che ha introdotto questa nuova tecnica. Dobbiamo infatti riconoscere che Legge e Trasgressione sono costellazioni attivantesi reciprocamente. Così, vengono a scoprirsi non solo le ombre di colui a cui la legge è destinata, ma anche quelle di chi della legge è l'autore e il rappresentante: alla trasgressione del figlio il padre può reagire con la prevaricazione. È facile vedere come tale situazione costituisca l'Ombra propria di ogni struttura associativa, e della Associazione analitica in particolare: ma appare anche evidente che la regola statutaria che richiede l'esposizione alla luce dell'Ombra associativa è una norma profondamente autofecondante. In fondo, non ci sembra azzardato sostenere che nel momento in cui l'Associazione (e l'analista didatta a suo nome) accetta di formare un futuro analista, inizia anch'essa un training formativo. Se è vero che ogni analista cresce nel lavoro analitico con i suoi pazienti, è anche vero che l'Associazione deve crescere proprio nel rapporto didattico-formativo con i propri allievi.

In conclusione, dobbiamo riconoscere che l'*analisi propedeutica* che l'AIPA ha iniziato a sperimentare dieci anni orsono, pur presentando molti aspetti ancora da chiarire e da elaborare, si è rivelata un campo fecondo di esperienza e di ricerca. Abbiamo già osservato che l'introduzione di questa modifica al vecchio Regolamento di formazione professionale si inserisce anche nelle problematiche che hanno visto varie iniziative di rinnovamento nella Psicologia di questi anni, e si qualifica anche come risposta al desiderio di raccordare la formazione analitica con le mutate condizioni socio-culturali che hanno caratterizzato lo sviluppo tumultuoso e contraddittorio di questi ultimi anni del nostro secolo. Certo, il nostro bilancio è solo provvisorio e segmentarlo. Ma questo non è dovuto solo al tempo relativamente breve di osservazione o al nu-

mero ancora non cospicuo dei casi seguiti. Ciò è dovuto anche allo sforzo di sintetizzare in un breve intervento un cammino travagliato durante il quale abbiamo dovuto non perdere di vista le costanti culturali che ci qualificano come Psicologi Analisti, senza per altro dimenticare la molteplicità delle correnti, l'evoluzione accelerata dei vari settori relativi alla pratica empirica dell'esperienza psicologica, l'intreccio tra la storia della Psicologia Analitica in Italia e le tendenze di tipo post-moderno; ed anche — last but no least — l'incidenza della variabile tipologica individuale. La nostra proposta si situa in equilibrio tra tentativi di rinnovamento operati sulla falsariga di una ortodossia piuttosto rigida ed immobilista ed altre esperienze che, adducendo motivi di originalità e creatività, propongono cambiamenti che in più casi hanno rischiato di stravolgere la sostanza del discorso. Al punto che potremmo chiederci per quale motivo essi si ostinino a volersi ancora comprendere in quell'ambito che chiamiamo « analisi ».

Dalle considerazioni sommariamente riferite in questo scritto traiamo la convinzione che sia giustificato il proseguimento di questa metodologia pur con gli aggiustamenti che si riveleranno necessari, perché essa si rivela essere uno strumento particolarmente adeguato alle difficili esigenze di quel momento umano e professionale così delicato quale è la formazione di un nuovo analista.

L'archetipo dell'ombra nell' anoressia mentale e nella depressione*

Giuseppina Grassi De Marsanich, Roma

Patrizia Baldieri, Roma

Daniela Iorio, Roma

Questa è una relazione a tre voci, distinte eppure correlate. Come in un mosaico, ciascuna autrice ha accostato la sua tessera: uno spaccato della propria esperienza analitica sotto un punto di vista comune: quello del femminile stesso come Ombra nella anoressia mentale, che colpisce quasi esclusivamente donne (prima parte), e nella depressione, sindrome, anch'essa, pur nelle sue varianti, ad alto indice femminile (seconda parte A, seconda parte B).

L'anoressia mentale e la depressione — intendono infatti le autrici — possono essere junghianamente comprese come due espressioni, faccia a faccia, dell'incapacità o del rifiuto ad esprimere la femminilità. Gli aspetti trasformativi positivi, come la creatività e la funzione trascendente, risultano pertanto, in entrambe le sindromi, bloccati o contaminati dall'Ombra, non solo come rappresentazione dell'inconscio personale, ma anche come negatività assoluta.

* Relazione presentata al *X Congresso Internazionale di Psicologia Analitica*, Berlino, settembre 1986.

prima parte

Anoressia mentale *

In questi anni recenti la sindrome dell'Anoressia mentale ha catturato l'immaginazione di molti autori della psicologia analitica, e prevalentemente di donne analiste. allo stesso modo di come, nel passato, aveva catturato l'immaginazione di molti medici e ricercatori. La vasta letteratura medica dedicata a questa affezione sin dagli inizi del secolo denota un interesse tutto particolare, sproporzionato sicuramente alla bassa incidenza statistica che essa ha avuto sulla popolazione del nostro mondo occidentale, fino alla seconda guerra mondiale.

Aggiungo, allora, delle mie riflessioni su questo tema dell'anoressia mentale, perché mi sembra particolarmente appropriato ad un congresso imperniato sull'Archetipo dell'Ombra in questo nostro mondo scisso. La ragazza anoressica è veramente una figura d'Ombra, d'Ombra dell'adolescenza, ed Ombra dell'adolescenza femminile. Ella è « uno scheletro vestito di sola pelle »(1), « un essere-un-cadavere fra la gente (2). Un « momento mori » moderno che ci indica, che ci fa vedere l'Ombra della nostra società affluente e materialistica; l'anoressia mentale una volta relativamente rara, ha assunto adesso proporzioni epidemiche (3), ed è una malattia che colpisce soprattutto le classi sociali elevate. Dally e Gomez riportano il dato che il 77% delle anoressiche provengono dai ceti alti.

(1) R. Morton, *The phithiosologia or a treatise of consumptions* (1689), London, Smith and Walford, 1694.

(2) L. Binswanger, *The case of Ellen West* (1945). New York. Simon and Schuster, 1958.

(3) H. Bruch, *Patologia del comportamento alimentare*, Milano, Feltrinelli, 1977; *The golden cage*, Cambridge, Harvard University, 1978.

Viene subito da osservare, guardando la letteratura medica e psicoanalitica, nell'ambito delle ipotesi eziologiche, la variabilità e la varietà delle cause che vengono riconosciute come origine della malattia e, nell'ambito dell'intervento, la varietà delle terapie adottate. Thoma viene indotto, per questo, a commentare che la storia dell'anoressia mentale rispecchia la storia degli indirizzi della medicina e della psicologia.

* A cura di Gluseppina Grassi Do Marsanich.

Attira, poi, l'attenzione, la perplessità e la frustrazione condivise da tutti quelli che si sono occupati di queste ragazze; forse vale la pena ricordare che Freud stesso dedica poche righe al problema dell'anoressia, la definisce sommariamente « malinconia in una sessualità non sviluppata », e sconsiglia vivacemente di tentare l'analisi con queste pazienti.

Questa difficoltà di fermare, di « infilzare » la ragazza anoressica, di catturare la sua assenza, è riflessa anche, nel crescendo di letteratura junghiana su questo tema. Uno degli approcci più frequenti è stato quello di tentare di capire l'anoressica attraverso una identificazione con particolari miti o figure mitologiche, soprattutto greci; però, quello che colpisce di nuovo, in questi tentativi, è la molteplicità e la variabilità di queste identificazioni, come nota la Spignesi (4).

Joanne Stroud (5) collega l'anoressica al Puer, a Persefone e ad Artemide; Bani Shorter (6) ad Atena; M. Woodman (7) ad Atena, Demetra e Dioniso; Joyce Stroud (8) al Puer, al Dioniso-Eros e Christa Robinson (9) a Persefone e Dioniso. Angelyn Spignesi fa luce su questo problema utilizzando figure come Gea, Ecate, Demetra, Persefone e lo Zolfo alchemico. Marion Woodman spiega la molteplicità psichica come una peculiare modalità dell'anoressica di poter toccare e di poter portare gli aspetti più nascosti ed inferiori degli altri e ne stigmatizza il destino con questa frase: « ella può (...) essere portatrice dell'Ombra in quasi tutte le situazioni in cui si trova » (10).

Gli studi delle mie colleghe, che mi hanno aiutato nel mio lavoro analitico e offerto strumenti preziosi alla mia riflessione, poggiano tutti su brillanti intuizioni e corrispondono alle multiformi e profonde esperienze che si vivono con questo tipo di paziente. Forse, allora, posso ipotizzare un'altra immagine d'Ombra che le ingloba tutte: l'immagine speculare. Realmente l'anoressica è lo specchio di tutti noi, del nostro lato oscuro, del malessere, delle scissioni e delle repressioni della nostra civiltà moderna. Per capire la patologia dell'anoressica dobbiamo, quindi, cercare

(4) A. Spignesi, *Starving women*, Dallas, Spring Publications, 1983, pp. 114-115.

(5) Joanne Stroud, *Flesh gone in inquiring of the gone. Dragonflies Studies in Invaginati Psychology*, 2/ 1, 1980.

(6) B. Shorter, «The concealed body language of anorexia nervosa », *Atti del Congresso Internazionale della I.A.A.P.*, S. Francisco, 1980.

(7) M. Woodmann, *The owl was a baker's daughter*, Toronto, Inner City books, 1980.

(8) Joyce Stroud, *Anorexia nervosa and The Puer Archetype*, Lapis 6, 1980.

(9) C. Robinson, « Anorexia nervosa. An underworld trief », *Atti del Congresso Internazionale della I.A.A.P.*, S. Francisco, 1980.

(10) M. Woodmann, *The owl was baker's daughter*, op. cit., p. 80.

ed individuare i luoghi della patologia della nostra coscienza collettiva, e, in contrapposizione, lo scoprire e il dichiarare gli aspetti negativi di questo nostro momento storico, ci aiuta a comprendere il significato della sofferenza che l'anoressica esprime attraverso i sintomi della sua malattia.

Fermiamoci ad ascoltare i messaggi che ella ci invia attraverso la sua malattia.

Nel momento di passaggio, qual è l'adolescenza, nell'età adulta, la sua crescita si blocca.

Il suo rapporto con il cibo diventa sempre più fantasmatico: da una parte la assunzione del cibo prende un carattere di velenosità e quindi deve essere ridotta a livelli sempre più assurdi; dall'altra parte il mangiare diventa la cosa più desiderata che esista, la cosa a cui dedica la maggior parte delle energie e intorno al quale inventa rituali sempre più coatti e bizzarri.

L'emaciazione fino ai limiti estremi è lo scopo perseguito con totale determinazione. La fanno inorridire le rotondità delle forme femminili.

« Il desiderio di rimanere *sottile* resta immutato nel mio pensiero (...). Questa compulsione (nei riguardi del cibo) è divenuta la maledizione della mia vita, mi perseguita nella veglia e nel sonno; mi è vicina come uno spirito maligno e sento che non vi potrò mai sfuggire », questo confida Ellen West a Binswanger durante il trattamento e, di contro una mia paziente, studentessa di filosofia, « mi metto a studiare, appena alzata, mi costringo alla mia scrivania e cerco di far entrare le parole del libro in tutto il mio corpo, affinché esse mi occupino tutta senza lasciare spazio al pensiero del mangiare, ma questo, inesorabile è lì e non mi dà un attimo di tregua ».

Nella sfera della sessualità l'anoressica, nel momento di passaggio nel ruolo sessuale adulto, lascia una identificazione con il maschile dell'età pre-pubere e cade, come dice Thoma, in « un'esistenza narcisistica senza sesso »; non riesce a prendere un'identità femminile a livello genitale e « si toglie dal genere sessuale convenzionale » (11).

(11) A. Spignesi, *Starving women*, op. cit.

Sinteticamente vorrei ricordare che la psicanalisi da una prima interpretazione delle fantasie inconsce sessuali come fantasie incestuose — nel 1940 Waller, Kaufmann e Deutsch (12) sostenevano che: « i fattori psicologici hanno una certa costellazione specifica incentrata sull'espressione simbolica di fantasie di gravidanza con interessamento del tubo digerente. (...) Il desiderio di essere ingravidata attraverso la bocca talvolta da luogo a voracità compulsiva e tal'altra a senso di colpa e conseguente rifiuto del cibo; la stitichezza simbolizza il figlio nell'addome, l'amenorrea è la ripercussione psicologica diretta delle fantasie di gravidanza. Questa amenorrea può essere anche parte di una negazione diretta della sessualità genitale » —, ha maturato la nuova impostazione e anticipa all'epoca della formazione dell'Io le origini della sindrome. Un

(12) Waller, Kaufman, Deutsch, « Anorexia nervosa, a psychomatic entity », *Psychomatic medicine*, 2, 1940.

10 a cui è mancato il sostegno primario e che nell'impatto con la trasformazione, molte volte repentina e violenta, del corpo, dell'identità e dei ruoli dell'adolescenza, regredisce e si deforma (Meng parla infatti per l'anoressia di «deformazione dell'Io ») (13).

È simbolicamente significativo di questa situazione psichica il sogno di una mia paziente che si svolge in due scene: « sono in un'aula dell'Università. Ho il viso di mio padre con la barba, due miei colleghi con aria ironica e un po' sprezzante mi fanno capire che non posso tenermi quella faccia. Me la tolgo, ma adesso come faccio? chi sono? Ho un preservativo in mano, lo apro con la bocca, c'è dentro una sostanza bianca lattiginosa. Sembra colla. Si sparge fra i denti, me li incolla. Apro la bocca per liberarmene, non riesco più a chiuderla. Resto con la bocca spalancata ».

(13) H. Meng, *Psyche und Hormon*, Huber, 1944.

11 corpo viene vissuto sempre più progressivamente come prigioniero, come macigno che la ancora alla materialità di questo mondo, il mondo della biologia e dei bisogni corporei mentre ella tende sempre più pervicacemente verso l'« essere al di fuori, al di là del mondo » (14).

Nella testarda mortificazione del corpo non vi è un'intenzione suicidale, una voglia di morire, ma un voler tenere a freno un corpo sentito indistruttibile e minac-

(14) L. Binswanger, *The case of Ellen West*, op. cit.

doso, un corpo che le impedisce di essere tutta spirito. « Appaiono indifferenti (le anoressiche) al loro deterioramento fisico; questo può essere rintracciato nella idea delirante che sono capaci di vivere e nutrirsi della propria sostanza, in una specie di autarchia » (15).

(15) H. Thoma, *Anorexia nervosa*, New York, International Universities Press, 1967.

Allo stesso tempo questo tentativo di essere spirito, di esistere al di là di questo mondo, la porta anche a rifiutare tutto quello che è sentimento umano, a vivere in un asettico isolamento.

La Spignesi e la Robinson vedono questo asettico isolamento come un tentativo di entrare nel mondo degli Inferi; io ritengo che l'anoressica con questo rifiuto voglia andare oltre lo spazio e il tempo, al di là del Bene e del Male del mondo terreno.

Se cerchiamo di mettere insieme tutti questi frammenti per formare un quadro completo dell'anoressica e del suo mondo, quello che prende luce ci ricorda da vicino un'altra visione del mondo, molto più precoce:

lo Gnosticismo.

Mentre il cristianesimo ortodosso insiste sulla natura peccaminosa dell'uomo e sulla scissione fra Dio e l'uomo, lo gnosticismo insiste sulla natura divina dell'uomo e la sua fondamentale identità con il divino;

allora la scissione non è più fra il divino e l'uomo, ma fra l'uomo e il mondo, fra l'anima e il corpo. Alla visione cristiana che il mondo e il corpo siano il riflesso per quanto imperfetto, di Dio, lo gnostico oppone quella che il mondo e la materia, fonti di tutto il male e di tutte le sofferenze, siano stati creati da una figura inferiore, maligna, il Demiurgo, oppure creati attraverso le sofferenze di un aspetto femminile del divino, la Sophia, madre di tutti gli esseri.

Uno dei grandi miti dello gnosticismo è proprio questa storia della caduta della Sophia, la figlia più giovane della coppia primordiale — l'Abisso e il Silenzio — che viene presa da una passione, che ella interpreta come amore, di conoscere il padre. Questa passione la porta verso l'autodistruzione. A questo punto viene fermata da un potere, il Limite o l'Horos, che la libera dalla sua passione e la rimette nel suo posto origina-

rio. La passione, separata da lei, diventa la Sophia inferiore. Dalla sofferenza della Sophia inferiore nasce la materia (16).

La parte pneumatica, spirituale, dell'uomo si trova in questo mondo come lo straniero, « l'alieno che trae la sua origine altrove e che non appartiene al qui » (17).

Il mondo allora è una trappola, una prigione, è quello che Marcion descrive come « haec cellula creatoris », corpo svalutato e denigrato.

Nel vangelo di Tommaso Gesù dice « se veramente lo spirito ha cominciato ad esistere a causa del corpo, è la meraviglia delle meraviglie. In verità sono stupito di come questa grande ricchezza (lo spirito) ha fatto la sua casa in questa povertà (il corpo) ».

E, infine, un lamento di un frammento mandeano esclama: « quanto dolore, quanta angoscia devo soffrire in questo corpo-involucro, dentro il quale mi hanno trasportato e gettato. Quante volte devo toglierlo, quante volte devo rimetterlo. Volta dopo volta devo morire e mai vedere la Vita nella sh'kina » (18).

In questo postulato di separazione tra materia e spirito la femminilità viene sentita ambiguamente: il Principio femminile, la Sophia crea la materia, ma ha anche in sé un aspetto spirituale.

Nella scoperta della Biblioteca di Nag Hamadi, si sono trovati molti testi che parlano di Dio — non di un dio monistico e maschile — ma di un dio che esiste in una diade comprendente elementi maschili e femminili (19).

Alcune figure femminili, fra cui Maria Maddalena, esaltata come compagna intima di Gesù, sono rivalutate. L'altra faccia dell'ambiguità è espressa nel filone di pensiero in cui la femminilità è tutta nella Natura esclusivamente materiale ed è oggetto di totale disprezzo. Nel libro di Tommaso il Contestatore c'è questa frase: « guai a voi che amate l'intimità con le donne e che avete rapporti contaminati con esse »(20).

Un altro testo, di Nag Hamadi, la « Perifrasi di Shem » descrive l'orrore della Natura che « rivolge la sua

(16) E. Pageis, *The gnostic gospels*, New York, Random House, 1979; H. Jonas, *The gnostic religion*, Boston, Beacon Press, 1963. pp. 79, 194; L. Moraldi, *I vangeli gnostici*, Milano, Adelphi, 1984.

(17) H. Jonas, *The gnostic religion*, op. cit., p. 49.

(18) *Ibidem*, p. 56, ultimo G46.

(19) E. Pageis, *The gnostic gospels*, op. cit., p. 49.

(20) *Ibidem*, p. 66.

oscena vagina e getta da sé il potere del fuoco che è in lei sin dall'inizio, attraverso la pratica dell'oscurità ».

Ed ancora, nel vangelo di Tommaso, Gesù dice che Maria deve diventare un uomo per diventare « uno spirito vivente somigliando a voi uomini. Perché ogni donna che si trasforma in uomo entrerà nel Regno dei Cieli », significando che l'essere donna è un simbolo per l'essere meramente umano, mentre il maschile è simbolo del divino.

Per lo gnostico allora, tutto quello che è materiale, compresa la femminilità intesa come natura, è solamente negativo; è una gabbia da cui occorre fuggire attraverso l'ascetismo e attraverso il rinnegamento di tutto ciò che lega alla materialità = sessualità = procreazione = possesso delle cose = cibo = socialità. Questa concezione che vi ho, sommariamente, appena proposto, ha continuato a vivere nel tempo, anche se dal 2° secolo d.C. in poi è stata gradatamente soppiantata dal cristianesimo ortodosso.

Alcune idee gnostiche sono rimaste come un fiume sotterraneo sotto la cultura ufficiale, e ogni tanto sono venute alla superficie attraverso i vari movimenti eretici. La svalutazione, come natura e corpo, senza più l'esaltazione degli aspetti spirituali della femminilità, per esempio, è riapparsa nei movimenti dualistici del Medioevo, come il Catarismo. Jonas nel saggio sul pensiero gnostico intravede nell'Esistenzialismo contemporaneo la matrice gnostica del disprezzo della natura e più precisamente la coglie nel postulato della « svalutazione del concetto della natura che ovviamente rispecchia la spogliazione spirituale perpetrata dalla scienza ».

Allora, questo parallelo tra il messaggio simbolico che l'anoressica ci invia e la concezione gnostica, mi sembra legittimo.

La ricerca dell'autonomia, la ribellione agli adulti, la libertà di esistere come individuo a se stante, il gestire un proprio potere nei rapporti interpersonali, sono peculiari dell'adolescenza. Nell'anoressica questi valori non riescono ad esprimersi, abortiscono.

Soccombono alla prepotenza dell'ambiente esterno, molte volte esercitato da « una madre aggressivamente iperprotettiva ed impervia, (...) incapace di concepire la figlia come una persona nel suo proprio diritto (...) »(21).

Questo potere che andrebbe sanamente esercitato nei rapporti interpersonali, viene dalla nostra giovane trasferito nel rapporto intrapsichico e il corpo diviene il capro espiatorio della sua impotenza e della sua inefficienza a vivere.

Tutti sono d'accordo a dare alla madre dell'anoressica un ruolo determinante. Anch'io ho incontrato, nella pratica terapeutica, madri avviliti, rinunciarie, angosciate, anche se alcune di loro nascondevano questo sotto un atteggiamento protervo. Ma queste madri sono così per loro esclusiva responsabilità? Kim Chernin (22) in un suo saggio esamina i problemi delle donne di oggi, che, come « nuovi emigranti » attraversano il confine del mondo produttivo, del mondo del « fare » maschile in cui il corpo femminile « non è stato invitato »; in questo nuovo rito di passaggio la figlia deve rifiutare quasi totalmente i valori tradizionali nel mondo materno. In questo suo diventare diversa ella è anche un commento alla vita della madre e vive i conflitti dilanianti che ne derivano. L'anoressica si troverebbe a commentare il fallimento della realizzazione della madre e preferisce allora rinunciare alla propria crescita e al proprio sviluppo. La facilità, tutta nuova, dell'accesso delle donne alle prerogative maschili produce un profondo senso di colpa che porta la giovane a sacrificare se stessa per ridare vita alla madre, a compensarne il fallimento e ad esprimere nell'autoaggressione, non solo la propria, ma anche la rabbia nascosta e negata della madre.

Quello che è cruciale nella vita della donna moderna è la vergogna dell'espansività del proprio corpo e dell'espressione naturale dei sentimenti. La società richiede alla donna e contemporaneamente le rimanda, attraverso i manifesti pubblicitari, gli spots televisivi e i rotocalchi, un'immagine levigata, snella, inodore, efficiente.

(21) M. Selvini Palazzoli, *L'anoressia mentale*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. III.

(22) K. Chernin, *The hungry Self, daughters and mothers, Eating Identity*, Times Books, 1985.

La nostra giovane aderisce completamente e acriticamente a questo dettato. L'amarezza che tutto ciò ci provoca è ben espresso dalla Chernin in questa frase:

« vestito nei suoi shorts, il suo corpo androgino ricopre le pagine delle riviste quale triste ricordo di come è stato facile derubarci della nostra lotta essenziale e più profonda; (esso) ci viene restituito rimaneggiato in immagini vuote che si fanno beffa della nostra incapacità a raggiungere le conquiste sostanziali evocate da quella immagine ».

È vero, credo, che noi donne, sia come madri che come figlie, dobbiamo riconoscere che ci costringiamo a sacrificare la nostra « alterità » alla società patriarcale, ma è almeno altrettanto vero che la cultura occidentale, di cui siamo parte, poggia su una misogenia di fondo della religione cristiana, dove la Vergine Maria, che « quale sposa di Dio e regina del cielo gode della stessa posizione della Sophia dell'Antico Testamento », che ha un'esistenza « pleromatica e divina », viene messa, per il suo « status ante lapsum », « al di fuori dell'umanità in genere, il cui tratto comune è il peccato originale (...)» (23).

(23) C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*. Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 62-63.

Questo « da luogo ad un innalzamento della personalità di Maria, da un punto di vista maschile, in quanto così viene avvicinata alla perfezione di Cristo. Nello stesso tempo, però, rappresenta anche una menomazione del principio femminile della non perfezione e corrispondentemente della completezza, in quanto il principio femminile in seguito a questo perfezionarsi, viene ridotto a quell'ultimo, minimo resto che permette ancora di distinguere la Maria dal Cristo — Phoebos propior lumina perdit. Così, quanto più l'ideale femminile viene deviato nella direzione di quello maschile, tanto più la donna perde la possibilità di compensare l'aspirazione maschile alla perfezione e si forma uno stato ideale da un punto di vista maschile che, come vediamo, è minacciato da un'enantiodromia » (24). La minaccia di questa « corsa nell'opposto », e qui concludo, è disperatamente rappresentata dall'anoressica che ci sta avvertendo, con la sua grattesca macilenzia, che forse sta per sopraggiungere

(24) C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, op. cit., p. 63.

una nuova e fino ad ora sconosciuta carestia: la carestia della filantropia.

seconda parte (A)

*Depressione **

« Finché vive la vita del passato, la donna non entra in conflitto con la storia; non appena si appresta ad allontanarsi, sia pure di poco, da una qualsiasi tendenza culturale che domini la storia, subisce in pieno l'urto dell'inerzia storica, e sotto di esso può spezzarsi, può persino morire.

Noi comprendiamo la sua incertezza e i suoi dubbi, poiché non solo essa si trova presa in una situazione estremamente penosa ed equivoca, vicino alla trascuratezza e al disordine, ma addirittura fra due potenze mondiali: fra l'inerzia storica e il divino principio creatore».

La frase di Jung (tratta da *La donna in Europa* del 1927) sembra accennare alcune difficoltà, peraltro estremamente attuali, legate ai processi di sviluppo della personalità femminile. Tra l'inerzia storica e il divino principio creatore si gioca ancor oggi per la donna il tentativo e l'esigenza di privilegiare la propria trasformazione, il progetto di esistere in termini individuali e non collettivi, la possibilità di differenziarsi rispetto al negativo storico e culturale del femminile.

Una complessa interazione di fattori endopsichici e fattori culturali sembra rendere più frequente nella donna l'emergenza di patologie depressive, soprattutto in quei casi in cui sia venuta a mancare internamente la possibilità di concepire un progetto individuale di autorealizzazione oppure laddove non ne sia avvenuta l'integrazione a livello del complesso dell'Io.

Le riflessioni che propongo, maturate nell'ambito clinico, hanno come premessa la seguente considera-

A cura di Patrizia Baldieri

zione: la depressione, quale sentimento della perdita di significato è al contempo espressione di un fallimento, il fallimento della funzione trascendente, la perdita cioè o la compromissione della funzione simbolica. Cogliendo nella depressione questo aspetto di impossibilità ad accedere alla dimensione simbolica, occorre chiedersi perché il femminile, lungo i processi di sviluppo della sua individualità, sia destinato a confrontarsi così frequentemente con questo ostacolo, trovandosi spesso esposto al rischio di una sofferenza depressiva, in cui il problema del senso è drammaticamente correlato con l'incapacità di produrre nuovi simboli.

Vorrei qui riferirmi ad una ben precisa possibilità di esperienza depressiva femminile, frequente nell'osservazione clinica, che si situa all'interno di un complesso materno negativo da cui origina la difficoltà ad attivare un processo di simbolizzazione.

La formazione del simbolo è per Jung trasformazione di energia ed il concetto di energia presuppone necessariamente l'esistenza di un'antitesi e di una contrapposizione: il simbolo è la via nella quale gli opposti si riuniscono per dar luogo ad un movimento nuovo e ad una nuova sintesi.

È proprio a questa definizione concettuale che intendo riferirmi per formulare un'ipotesi circa la particolare difficoltà di rapporto con il simbolico che è, a mio parere, il senso più profondo di molte depressioni femminili e che sembra spesso attenersi all'area del rapporto con il Materno.

Occorre ricordare nell'ambito di questo discorso che mentre nel maschile il rapporto con il Materno presenta pur sempre il carattere dell'alterità, del confronto con un Tu esperito come altro da sé e differenziato dall'io, per il femminile invece, la madre è al contempo il primo oggetto d'amore ed il modello privilegiato per l'identificazione del suo io. La conseguenza di ciò è che la relazione di identità che ne deriva e che perdura nel tempo comporta, nei suoi aspetti regressivi e in presenza di un Materno ipertrofico, un rischio di assorbimento, un'impossibilità

a differenziarsi, una cristallizzazione delle potenzialità evolutive della coscienza.

È a questi livelli intrapsichici della relazione Madre-Figlia che ci si deve accostare per comprendere il blocco dell'attività simbolica che si esprime attraverso il sentimento della perdita di significato.

Il sentimento della perdita di significato è l'impossibilità di attuare un lavoro simbolico che operi la trasformazione delle percezioni in simboli, il passaggio dal mondo percettivo al mondo delle immagini. Questo sentimento emerge laddove si crei una situazione fortemente regressiva, carica di valenze narcisistiche per il mantenimento, a livello adulto, di un rapporto, più o meno coscientemente simbiotico e di una modalità fusionale indifferenziata con l'immagine materna. L'indifferenziato del rapporto Madre-Figlia è la metafora della fusione-confusione, del rispecchiamento narcisistico captante: la cattura della specularità e l'abbandono all'identificazione narcisistica determinano in questi casi, il fallimento del processo di simbolizzazione poiché manca l'esperienza fondante dell'alterità. Il simbolo, per il suo originarsi e divenire, richiede tensione dialettica, emergenza di contrasti, bipolarità, luogo di incontro tra ciò che è differente:

molti casi clinici mostrano come il rapporto con il Materno, attraverso la confusione di identità, la non percezione delle differenze e l'esclusione della polarità maschile divenga per la psiche femminile ostacolo nell'accesso alla dimensione simbolica. Se manca la possibilità, a seconda delle costellazioni familiari, di interiorizzare un maschile positivo ovvero se la madre per prima non si rende portatrice di un buon rapporto con il maschile e quest'ultimo risulta scisso o troppo inconscio per poter attivare una dialettica tra opposti, la donna resta chiusa nella trappola dell'identificazione narcisistica con la Madre: la mancanza/dimenticanza dell'Altro in sé diviene elemento di incompiutezza che drammaticamente configura una chiusura dell'orizzonte simbolico ed un arresto del proprio divenire. Il rapporto con il Materno diviene allora per la figlia lo scenario archetipico su cui si

gioca la collusione tra narcisismo e depressione. In questo contesto, il sentimento depressivo che nella sua denuncia di perdita di senso tradisce lo smarrimento di una dimensione simbolica che sia in grado di restituire nuovi significati, nuove sintesi, sembra al contempo esprimere la sofferenza legata al fallimento dell'aspetto trasformativo del femminile.

A proposito del narcisismo occorre sottolineare che, in relazione al sentimento della perdita di significato, ci si riferisce alle specifiche dimensioni femminili del narcisismo o meglio del mito di Narciso (personaggi come Liriope ed Eco, materiali come l'acqua, atmosfere, eco.). Il sentimento della perdita di significato attiene infatti alle parti femminili del mito, caratterizzate dai tratti della passivizzazione, dell'incompletezza di sviluppo, dell'incapacità di autodeterminarsi e dell'impossibilità a prendere significato se non attraverso il rispecchiamento dell'Altro. Si vuole in tal modo porre una differenza sostanziale tra l'uso talora indiscriminato del concetto di struttura diadica o narcisistica e il mondo immaginale che connota la dimensione simbolica femminile ravvisabile in molti miti compreso quello di Narciso.

Per dare più risalto al discorso vorrei rivolgermi ad uno specifico mitologico che si ponga come referente immaginale e che in sé contenga il correlato d'Ombra. Non mi rivolgerò a quei miti che narrano il fallimento dell'aspetto trasformativo del femminile attraverso la conversione regressiva in forme di vita elementari e prive di coscienza individuale, per la perdita di contatto con il maschile, ovvero per l'impossibilità a realizzare una coniunctio, ma considererò il mito che, a mio parere, mostra come l'apertura al simbolico per il femminile passi attraverso il superamento dell'indifferenziato Madre-Figlia che è all'origine di molte patologie depressive, per l'intervento di un maschile che introduce l'esperienza dell'alterità rendendo così possibile l'accesso ad una dimensione simbolica. Mi riferisco al mito di Demetra e Core in cui il maschile che aggredisce la qualità simbiotica e idealizzante del rapporto Madre-Figlia, immediatamente disegna

i contorni dell'Ombra archetipica che è sullo sfondo di una simile problematica.

In questi casi infatti, ci si trova di fronte ad un Animus contaminato dall'Ombra, fortemente scisso rispetto alla coscienza perché i suoi contenuti aggressivi portano un attacco all'aspetto fusionale della relazione:

il mito, che nella sua struttura pone sia il progetto totalizzante (quello di un Sé nascente dalla dialettica tra il materno-femminile e il maschile) che l'ostacolo complessuale (il distacco dalla Madre) mostra come dalla sofferta integrazione di quest'Ombra possa nascere per la donna un ampliamento dell'orizzonte esistenziale, poiché solo da un maschile interno aggressivo e non sottoposto al dominio della Grande Madre, può scaturire la spinta e l'energia necessaria per attuare la separazione e per modificare un equilibrio basato sul rispecchiamento.

Per comprendere come questo tipo di relazione Madre-Figlia possa essere, a livello profondo, carico di valenze depressive nascoste che spesso sfociano in una patologia conclamata, al di là della dimensione conscia di serenità e di armonia descritta dal mito, basti pensare in termini cimici a quanta ambivalenza inconscia e quanta aggressività rimossa (che sono poi le radici della depressione) siano presenti in ogni relazione a carattere simbiotico idealizzante.

L'incontro con il maschile divino, commistione di Animus ed Ombra, rende Persefone signora dell'Ade, partecipe quindi del mistero dell'immortalità e della trascendenza. Questa nuova condizione segna, seppur con sofferenza, il passaggio dal carattere elementare del femminile a quello trasformativo, dall'inerzia storica al divino principio creatore ed è la conquista di una prospettiva simbolica in cui poter inserire la tensione degli opposti che caratterizza un modello psichico che ha oltrepassato i confini dell'unilateralità.

Vorrei concludere con una breve osservazione riferentesi al contesto culturale: la costellazione psichica descritta, di una prevalenza dell'immagine materna che, in assenza di un maschile positivo, rende impos-

sibile il processo di simbolizzazione, provocando l'insorgere del sentimento depressivo, non è caratteristica soltanto di una cultura patriarcale occidentale, in cui la tradizionale separazione dei ruoli rende difficile per la donna il distacco dal mondo materno e lo sviluppo di un Animus autonomo: molte patologie depressive di questo tipo si sono osservate nell'ultimo decennio in donne in cui l'esperienza del femminismo ha talvolta contribuito ad accentuare problematiche individuali preesistenti.

La regressione ad un materno arcaico, matriarcale e l'esclusione del maschile, scisso perché carico di proiezioni negative, hanno determinato in molti soggetti una cristallizzazione della funzione simbolica per l'impossibilità di dialettizzare questi due elementi. Il risultato, anche in questi casi, è stato l'insorgere di intense problematiche depressive, difficili da trattare in talune pazienti che, per l'adesione a posizioni ideologiche estremizzate e per un eccesso di razionalizzazioni difensive, erano rigidamente portate a rifiutare sul piano conscio l'esigenza di conciliare gli opposti, negando in tal modo il messaggio simbolico della depressione.

seconda parte (B)

Depressione *

Che la depressione possa originare dal rifiuto o dalla impossibilità di vivere la femminilità come dimensione di vita e come forma di esperienza è il senso che alcune donne, affette da depressione grave, di lunga durata, hanno tratto dalla loro analisi. Il lavoro analitico ha attinto la radice depressogena in un sentimento di minaccia all'esistenza come identità psichica, ovvero di minaccia all'esistenza in quanto femmina, che ha dato luogo ad una particolare condizione di stallo dell'asse Io-Sé. L'io da, sì, voce alla

* A cura di Daniela Iorio.

sofferenza che proviene da quella minaccia, in una altalena incessante e caratteristica tra i due poli della disperazione e della colpa. Ma, ancor più, in questi casi l'io cerca di imporsi come voce «« superiore », irriducibile, accusatoria. Un groviglio di accuse, all'inizio, che svela infine il suo bersaglio più profondo e pregnante nella madre, come portatrice della proiezione della Grande Madre che ha abbandonato, tradito, rifiutato.

Questa posizione dell'io rivolto ad una mèta, simile a quella dello *Giobbe* junghiano di fronte a Jahwè, è un raggiungimento del lavoro analitico, che tende ad acquisire il significato e a chiarire l'intenzione delle varie accuse che, nel loro groviglio iniziale, rendono inamovibili tanto l'io quanto quel sentimento di minaccia alla sua esistenza. Si tratta, sia pure nelle loro personali diversità, di donne il cui sviluppo psicologico è stato dominato precocemente e pervasivamente dalla figura paterna o dal mondo paterno intorno a loro, che ha al tempo stesso messo in atto una sistematica svalutazione se non un aperto attacco della femminilità. Piano emotivo, sessualità e sviluppo cognitivo sono stati oggetto di indiscriminato controllo e terreno di influenzamenti speciosi attraverso l'anticipazione di significati e la pressione verso valori della coscienza, come intellettualità ragionamento volizione, da privilegiare per se stessi. Ne è risultata una condizione di asservimento quanto di presunzione della coscienza, che un io accecato e irrigidito traduce nell'esigenza compulsiva di aderire nella vita a un modello, scheletricamente noto, e di scartare il resto. Tale figlia ha studiato e lavora, preda di una insoddisfazione dispersiva e corrosiva.

Il rapporto con la madre, in superficie flebile, investito più in profondità da correnti denigratorie e di ansia, quanto più tende ad essere definito e così tenuto a distanza, tanto più — ad un avvicinamento reale — risulta capace di pietrificare o di sconvolgere tumultuosamente. Una madre oscura, dunque, che porta con sé un'Ombra arcaica e insensata, carica di emozioni velenose, là dove il mondo paterno, con le sue

promesse di luce e di certezze, quanto con la sua capacità di predominio, ha esercitato un'azione di assorbimento della coscienza. Speculare all'ingordigia narcisistica di un padre, ad esempio, in concorrenza con la maternità, oppure alla sete di revanscismo sociale di un clan patriarcale contadino, la figura materna incombe sulla figlia come profonda non-volontà, come ritiro o come rinuncia, inevitabilmente collusiva con l'invasività paterna. È proprio da questo nodo di rinuncia e di collusione che la figlia viene colpita massivamente: ovvero, dall'incapacità della madre a donarsi a lei e a proteggerla, dalla sua capacità, invece, di mancare, di non essere!, di non contarsi o di esserci solo attraverso invalicabili silenzi. Si insinua, così, la percezione inesplicabile e intimamente insopportabile di una madre come persona uniformemente irrigidita che appare — secondo le descrizioni — più mortificata o sofferente o delusa, *comunque* altera e lontana. Questa particolare combinazione a specchio, che sul versante materno presenta una rete di valenze contraddittorie irriducibili, può avere indotto un particolare accadimento psichico che ha condizionato l'assetto della personalità della figlia in senso depressivo. Un accadimento che si lascia descrivere miticamente come la Dea, l'Antica e l'Eterna, che si inabissa o, fiabescamente, come la donna nera che si isola nel bosco: il Sé come figura divina, quindi, che si inabissa come unica forma di sopravvivenza: ovvero, il senso fondamentale di sé come unità e come potenzialità che, offeso, spaventato e anche indurito, come la perla dentro una conchiglia si spinge giù, fino a posarsi sul fondo.

È una condizione di arresto: il Sé, come funzione di totalità, è bloccato all'aspetto materno e agisce come identificazione paralizzante con la madre offenditrice e offesa. L'io e il piano della coscienza, disarmati e soffocati, *in parte* reagiscono in aspra connivenza con l'influenza paterna, *in parte* preservano, incistata nella funzione materna, quella minaccia all'esistenza come identità psichica che ha stimolato la risposta auto-conservativa.

È una condizione di ambivalenza congelante. L'adolescenza è l'età in cui esplode il fallimento ed in cui implode il conflitto. Da allora, nei casi analizzati di età tra i 27 e i 40 anni, il blocco depressivo distingue la personalità come priva di ritmi, in un senso dilatato e fittizio di sé e del tempo. Priva di immagini perché vuota di mistero, essa sembra continuamente protesa verso qualcosa di diverso o sulle tracce « di nuovi spazi che, poi, sempre sfumano », come osserva in un caso simile Ute Dieckmann(1), sotto l'angoscia dei fantasmi materni della mancanza, della sconfitta, del rifiuto.

La combinazione depressiva di impotenza e di colpa come autodenuncia, di disperante incapacità a vivere assieme all'uso pervicace delle armi fornite dal « nemico » e rivolte incessantemente contro il materno, portatore anche dell'immagine di sé, allude tuttavia ad una condizione paradossale di tirannia depressogena, creata dall'inabissamento del Sé. Il Sé, come totalità, preme infatti sull'Io più come senso incompiuto o come immagine interrotta, che non come attività solo sopraffacente e negativa, come indicato da Wilke (2) e da Comes (3) a proposito di depressioni a carattere prevalentemente psicotico. Ne l'inabissamento del Sé sembra essere un accadimento puramente passivo e reattivo, che prosciughi l'Io rendendolo troppo narcisistico e perciò negatorio del Sé, come nel disturbo narcisistico del carattere illustrato da Schwarz-Salant (4).

La minaccia all'esistenza come identità psichica riporta alla funzione materna del Sé come madre dell'Io: è il sentimento in cui tende a risolversi, ma anche a preservarsi, la funzione di costruzione dell'Io propria al Sé, messa in luce da Marie-Louise von Franz (5). L'identificazione con la madre come offenditrice e come offesa è la prigione della « figura divina » del Sé, il suo aspetto di potenza inespressa; l'aspetto personale e quello archetipico, insieme, fanno di tale identificazione un simbolo negativo di cui l'Io della depressa sente di essere il portatore, oltre che la vittima. Un Sé materno, abortivo o sconfitto, che fa figli

(1) U. Dieckmann, « Ein archetypischer Aspekt in der auslösenden Situation von Depressiven », *Analytic Psychology*, 5, 1974, pp. 97-112.

(2) H. J. Wilke, « Per una problematica del delirio depressivo », *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 17, 1978.

(3) T. O. Comes, « Symbol and Ritual in Melancholia: The Archetype of the Divine Victim », *Chiron*, 1985, pp. 203-22.

(4) N. Schwarz-Salant, *Narcissism and Character Transformation*, Inner City Books, 1982, pp. 23-24.

(5) M. L. von Franz, *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairytales*, Lecture 2, Inner City Books, 1980.

malriusciti o reietti, tende a segnare di sé ogni relazione d'amore, ogni spinta progettuale; ovvero, blocca l'Io ad una immagine di sé come *madre* improduttiva, cattiva, distruttiva, un'immagine da fuggire.

Quanto più fugge o, perfino in analisi, è spinta « altrove ». tanto più la depressa inaridisce in un luogo pseudosimbolico dalle mille e una maschera, ovvero nega se stessa e aumenta le sue perdite. Oltre l'amore (non ci sono figli, semmai aborti, nelle storie di queste analizzando, ne relazioni sentimentali durevoli), la perdita dilaga come perdita di forme, di nessi, di forze. È la vita che si fa invisibile. È il soggetto, invece, a scomparire; non, però, il moto compulsivo a fare qualcosa, a *darsi a* qualcosa. Una sorta di creatività laica, non naturalistico, e non compensativo: come a tentare di risolvere la vita in un'opera senza avere la grazia dell'arte, o a segregarsi in un impegno senza avere la vocazione al convento.

Ciò di cui queste depresse hanno bisogno è anche ciò che temono di più, e che le inchioda ossessivamente alla debolezza e alla incapacità di trasformazione: affrontare, cioè, il materno in se stesse e redimerlo dalla condanna a simbolo negativo. Solo così il Sé oscuro sarà liberato dal peso più grosso. Nel Sé è, appunto, l'Ombra che lega madre e figlia; la liberazione di se stessa avviene attraverso il riscatto dell'Ombra che la madre, per prima, non ha potuto operare. L'accusa, ad esempio, di avere rifiutato l'amore del figlio, di essere stata capace di abbandono e di tradimento si radica nella figlia come maternità offesa e invivibile, vero e proprio oggetto melanconico, che trae origine dal rifiuto inesprimibile della maternità stessa, da parte della madre: maternità come prescrizione e figlio come unico frutto e immagine di sé. Oppure, come in un altro caso, l'Ombra può legare a sé madre e figlia come l'una e l'altra portatrici di morte. L'una, perché all'umiliazione subita in una troppo aspra condizione coniugale ha risposto trattenendo per sé sola la maternità come unico bene, troppo grande e troppo piccolo insieme, per essere diviso; l'altra, perché ha identificato la madre con la morte,

a coprire la paura e l'invidia di lei facendo di se stessa una falsa baccante che, ignara, uccide suo figlio.

« La dea-madre vuole incarnarsi in una figlia umana ma l'impulso rimane abortivo; non è stato completato in nessun luogo a diventare evento religioso », dice von Franz (6). Ma la figlia può umanizzare l'impulso caotico della madre ritrovandone il fine, può spezzare la « reazione totale » della divinità irriflessa adempiendo il compito dell'Ombra abortiva. Questo vuoi dire che dovrà trasgredire *lei* la maternità coattiva in favore dell'amore, o espiare *lei* la maternità distruttiva e così trasformare quella minaccia all'esistenza in una ritrovata fonte di emozione, energia, orientamento.

(6) M. L. von Franz, « The Feminine in Fairy Tales », *Spring Publications*, Lecture, 2, 1972.

Atavismo e paradossalità si contendono il campo psichico. Quanto maggiore il margine di simbolizzazione del materno, tanto maggiore il riscatto da una condizione di invalidità psichica. L'eros sottostante, non meno forte perché rappreso e sacrificato, tende a sciogliere il legame al Sé come figura divina cristallizzata e a dare luogo a forme di vita che nutrono l'Io e gli restituiscono un'immagine di sé che prefigura l'altro. D'altra parte, è proprio il legame al Sé, ora più nella sua funzione di orientamento simbolopoietico, che rende le donne depresse secondo la costellazione descritta straordinariamente moderne. Senso e sentimento in loro si rincorrono, infatti, e devono necessariamente intrecciarsi, come è per quegli uomini che, *oggi*, non vivono la caduta della supremazia fisica e metafisica maschile come anche crollo psichico.

Una debole minoranza, e gli uni e le altre, di fronte al violento schizoidismo della società scienziata del Duemila: la quale manipola valori e significati emergenti a favore del « ritorno alla famiglia », mentre smonta e rimonta il corpo femminile e maschile per fare della gravidanza biologica maschile una specie di feticcio, forse, contro la minaccia nucleare...

L'archetipo dell'ombra e la sindrome da disconnessione emisferica. Possibili corrispondenze

Romano Fiumara, Roma

(1) E. Neumann, *Le origini e la storia della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1983.

Introducendo l'opera di Erich Neumann — *Origini e storia della coscienza* (1) — Jung afferma che: « L'autore ha radicato i concetti della psicologia analitica su di una salda base evolutiva, ed ha eretto su questa una struttura completa in cui le forme empiriche del pensiero trovano il loro giusto posto ». Dirò immediatamente che anche il punto di vista adottato nel presente lavoro è fondato su di una prospettiva evolucionistica, ma su base prevalentemente biologica. È da questa piattaforma dunque che verrò ora a proporre alla discussione — in via necessariamente sintetica e forse ipersemplicità — alcune tesi, a sostegno dell'argomento proposto nel titolo.

Prima tesi

L'inconscio è il luogo della memoria dimenticata e i meccanismi della dimenticanza progressiva sono utili ai fini evolutivi.

A sostegno di tale affermazione facciamo parlare innanzi tutto lo stesso Jung. In *Psicologia analitica e coscienza del mondo* [2], che fu originalmente una conferenza data in Karlsruhe nel 1927, Jung sottolinea come, vista nell'ottica freudiana, « l'attività psichica inconscia ci appare come il ricettacolo di tutti i contenuti sgraditi alla coscienza e di tutte le impressioni dimenticate. La conferenza tenuta a Vienna nel '31. « Il problema fondamentale della psicologia contemporanea » (3) dice come sappiamo qualcosa di più: « Non è affatto una specie di angolo oscuro, ma è il deposito che tutto domina, dell'esperienza atavica d'innumerabili milioni di anni, l'eco della preistoria, a cui ogni secolo non apporta che un piccolissimo contributo da variazioni e di differenziazione. L'inconscio collettivo, essendo in ultima analisi un deposito storico che si esprime nella struttura del cervello e del simpatico, ha nel suo complesso il significato di una specie di immagine nel mondo senza tempo ».

(2) C. G. Jung, « Psicologia analitica e concezione del mondo » (1927), in *La dinamica dell'inconscio. Opere*, voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, p. 385.

(3) C. G. Jung, « Il problema fondamentale della psicologia contemporanea » (1931), in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit., p. 363.

Se ammettiamo che l'inconscio collettivo sia l'archivio delle esperienze ataviche d'innumerabili milioni di anni, se inquadrando tale affermazione nella prospettiva evuzionistica, e se ricordiamo che Jung non rifiuta l'inconscio freudiano come luogo della rimozione e della dimenticanza personale, ebbene appare immediatamente sostenibile che anche l'inconscio collettivo possa venire considerato luogo della rimozione e della dimenticanza, ma in senso propriamente filogenetico. In altre parole risulta ammissibile l'ipotesi che l'inconscio personale sia luogo della memoria dimenticata ontogenetica, mentre l'inconscio collettivo sia luogo della memoria dimenticata filogenetica. A tale riguardo il fatto che i contenuti dell'inconscio collettivo si manifestino come degli « a priori » diventa d'altro canto comprensibile se accettiamo la ben nota legge di Haeckel secondo la quale l'ontogenesi ricapitola la filogenesi: nella marcia lineare dello sviluppo si incontrano ciclicamente momenti critici che in quanto tali appaiono un « quid movum » all'individuo interessato, ma in realtà fanno parte dei « corsi e ricorsi

storici » se applicati alla specie di cui quell'individuo è singolo rappresentante (*a priori* = *a posteriori*).

Circa l'utilità evolutiva della dimenticanza potremmo forse considerarla come consustanziale alla tendenza intrinseca agli organismi, che li spinge a livelli di organizzazione sempre più complessi ma, poiché saremmo forse immediatamente tacciati di lamarckismo, possiamo collocare la dimenticanza fra i meccanismi della selezione naturale (Darwin) (4) e delle convenzioni naturali (Barbieri) (5).

(4) C.R. Darwin, *L'origine della specie*, Torino, Boringhieri, 1959.

(5) M. Barbieri, *La teoria semantica dell'evoluzione*, Torino, Boringhieri, 1985.

(6) M. Trevi, A. Romano, *Studi sull'ombra*. Roma, Marsilio, 1985.

(7) M. Douglas, *Natural symbols*, Hermondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1973.

Ricordando che l'uomo è animale sociale, appaiono al proposito assai pertinenti le affermazioni di Romano (6) : «La necessità di una regola e perciò di un sistema di comandi e di proibizioni che si oppone, limitandole, alle esigenze istintive, è inerente al funzionamento stesso della vita sociale la quale — a sua volta — è una condizione indispensabile per la sopravvivenza dell'uomo ».

In tal senso appare anche utile invocare la cosiddetta « purity rule » (7) proposta dall'antropologa Mary Douglas.

I processi « intimi » vengono sempre più tenuti distanti dal discorso sociale quanto più questo diventa importante.

Così la distanza sociale tende ad essere espressa in distanza « equivalente » dalle origini fisio-logiche e viceversa.

Risulta cioè ovvia la importanza, a fini adattivi, del dimenticare o rimuovere i processi naturali che verranno quindi ad essere depositati nell'inconscio, mentre si sviluppa sempre più la *mente*, la *socializzazione*.

Seconda tesi

Gli archetipi corrispondono ai comportamenti di « ruolo » socialmente percepiti e stabilizzati. Sono assimilabili ad entità biologiche e sottoposti alla evoluzione culturale.

« L'archetipo è pura natura, incontaminata, ed è la natura che spinge l'uomo a pronunciare parole e a

compiere atti del cui senso non è consapevole, al punto che non ci pensa neppure ».

Queste sono parole di Jung, sappiamo, contenute in un saggio dapprima pubblicato come parte di un Eranos-Jahrbuch nel '46, e poi rivisto e nuovamente pubblicato nel '54(8).

È uno Jung maturo dunque, che ha già ampiamente elaborato il suo fondamentale concetto di archetipo e la distinzione di questo dalle immagini archetipiche.

La parentela dell'archetipo con l'istinto è ormai praticamente indiscutibile, e anche in tal senso la sua affermazione; « l'archetipo è pura natura incontaminata » appare utilmente collocabile in una prospettiva evolucionistica.

È ben noto come l'adattamento evolutivo imponga di considerare gli eventi biologici, naturali, come finalizzati alla sopravvivenza dell'individuo nonché al suo successo riproduttivo, e quindi alla sopravvivenza della specie.

Ritengo si possa banalmente affermare, come corollario, che ciò che ha condizionato il ripetersi di certi comportamenti, nella specie « homo sapiens », e il renderli abituali fino a divenire « archetipi », è stata la loro risposta ottimale alle necessità adattive.

E anche un'altra considerazione, altrettanto banale, mi sembra opportuna: forse più di ogni altra specie l'homo sapiens è stato fin dai primordi un animale sociale, e dunque i suoi archetipi, come « patterns naturali di comportamento » (Ira Progoff) (9), rappresentano non soltanto le tappe fisiologiche, maturative, di ciascun individuo dalla nascita alla morte in quanto organismo biologico, ma anche e soprattutto le tappe e i comportamenti necessari alla sopravvivenza dell'individuo come essere sociale, e quindi in rapporto ad altri individui, per la organizzazione del gruppo di appartenenza e per il rapportarsi con gli altri gruppi e le relative nicchie ecologiche, insomma per la socializzazione.

Appunto, per gli studi sulla socializzazione degli animali, gli etologi hanno trovato utile adoperare concetti

(8) C. G. Jung, « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche » (1946), in *La dinamica dell'inconscio. op. eli*, p. 177.

desunti dalle scienze sociali umane, in particolare il concetto di « ruolo ».

Una società infatti si compone di un sistema complesso, di ruoli che costituiscono il sistema sociale, e mantiene la sua struttura nella misura in cui gli individui si conformano agli specifici ruoli che da essi sono attesi.

In altri termini il ruolo può venire definito anche come l'interfaccia fra l'individuo e il gruppo sociale, poiché su di esso convergono l'assunzione (del ruolo) da parte dell'individuo e l'assegnazione di esso da parte della società.

Visto in un'ottica più specificamente junghiana tale concetto sembra assumere decisamente le qualità e le valenze assegnate da Jung al concetto di « persona », la maschera che l'individuo deve portare nei suoi scambi quotidiani con la società.

Dunque ruolo come persona, in quanto interfaccia fra l'individuo e il gruppo. Ma, a ben guardare, ritengo che il concetto di ruolo — come comportamento manifesto di uno stato, per usare la terminologia di Linton — possa venire esteso a comprendere il concetto di archetipo in genere, soprattutto se adottiamo la definizione che di archetipi ci ha dato Ira Progoff, chiamandoli « i patterns naturali di comportamento della razza umana ».

In altri termini torniamo alla definizione dalla quale siamo partiti che, con parole di Jung dice come l'archetipo sia « pura natura, incontaminata ». E l'equiparazione archetipo/ruolo sembra sostenibile soprattutto in funzione dell'essere l'inconscio collettivo (sede degli archetipi) « un deposito storico, l'eco della preistoria, che si esprime nella struttura del cervello e del simpatico ». Se l'uomo, banalmente, è soprattutto un animale sociale, l'esperienza « atavica, di innumerevoli milioni di anni » ha riguardato essenzialmente i rapporti dell'uomo con i suoi conspecifici, in una parola i rapporti sociali, e dunque i « ruoli » assunti o assegnati per tali interscambi. La percezione di un tempo ciclico, cosmologico, vigente ai primordi dell'umanità, prima del tramutarsi di tale percezione in

quella di un tempo lineare, escatologico, fu probabilmente un fattore di grosso rilievo a far sì che quelle esperienze primordiali si cristallizzassero in schemi strutturalmente acquisiti ed ereditariamente trasmessi: " a priori » insomma che sono in realtà « a posteriori ».

Non è possibile al momento sapere come in effetti quelle esperienze potessero strutturalmente allocarsi nel nostro organismo.

Sia sufficiente dunque per il momento considerare sostenibile l'equazione archetipo == ruolo, e su questa base considerare quel particolare archetipo che ci riunisce qui a congresso, l'archetipo dell'Ombra. Trattasi in effetti di un archetipo sui generis, non chiaramente definito.

Lo stesso Jung qualche volta appariva esasperato nel tentativo di chiarire il concetto. Come riferito dalla von Franz (10) una volta, dopo una lunga discussione sul tema, esclamò: « Tutta questa diatriba è nonsenso! L'Ombra è semplicemente *tutto l'inconscio* ». A me sia consentito qui essere semplice, forse banale oltre misura e attenermi proprio a questa esclamazione di Jung: « L'Ombra è semplicemente tutto l'inconscio ».

In quanto tale l'inconscio — l'abbiamo visto prima — potrebbe essere considerato il ' luogo della memoria dimenticata ' ontogenetica e filogenetica, personale e collettiva, il luogo della rimozione che contiene pertanto, sia individualmente che collettivamente, tutto ciò che, a livello di coscienza, appare contrario all'ideale dell'Io, o alla propria identità personale o collettiva.

(10) M. L. von Franz, C. G. Jung. *His myth in our time*, London, Hodder and Stoughton, 1975.

Terza tesi

Per essere attualizzati gli archetipi debbono incontrarsi con esperienze personali, al fine di venire integrati nella coscienza percettiva che, in quanto tale è « l' luogo d'origine di ogni modello scientifico e di conoscenza della realtà » (Merleau-Ponty) (11).

(11) M. Merleau Ponty, *La*

phénoménologie de la perception, Paris, Payot, 1945. *La disconnessione emisferica ha dimostrato l'esistenza di due coscienze percettive. Quali le conseguenze?*

(12) E.C. Whitmont, *The Symbolic Quest*, London, Barrie Books, 1969.

Così come nel mondo biologico in genere si riscontra un alto grado di corrispondenza fra predisposizioni specifiche e specifici aspetti dell'ambiente, così anche le predisposizioni psichiche non sono fattori interni isolati che possono venir separati dal mondo esterno: « Mondo e archetipi » come dice Whitmont (12) « si corrispondono l'un l'altro ». Pertanto nell'uomo, le determinanti archetipiche non si manifestano finché non vengono attualizzate da un'appropriata occasione ambientale.

La trattazione di Whitmont, cui ho fatto riferimento, termina con queste parole: « Sempre la integrazione (degli archetipi) richiede la assimilazione, sia della dimensione specificamente personale sia di quella generale, religiosa o mitologica ». Queste parole siano la premessa alle argomentazioni che seguono.

Rendere conscio l'inconscio, e integrarne i contenuti, significa ovviamente utilizzare le strutture cerebrali che consentono le varie funzioni psichiche, a proposito delle quali, allorché si parla di coscienza, si intende una attività intellettuale superiore, unitaria, unica come apparentemente unico è ciascun individuo.

Ma dagli anni sessanta le cose sono divenute, a tal proposito, un po' più complesse.

(13) R.W. Sperry, « Hemispheric deconnection and unity in conscious aware-ness », *American Psychologists*, 22, 1968.

È noto come nel '62 un gruppo di ricercatori guidati da Sperry (13), avendo somministrato alcuni tests comportamentali di ordine neurofisiologico ad un giovane paziente gravemente epilettico, al quale era stata praticata la resezione chirurgica del corpo calloso, (per evitare che la scarica epilettica si diffondesse all'altro emisfero) scoprirono che ciascuna metà del cervello, ciascun emisfero, lavorava in maniera assolutamente indipendente rispetto all'altro.

Questa « sindrome da disconnessione emisferica », come fu chiamata, dimostrava in altre parole, per dirla con lo stesso Sperry, che « ciascun emisfero sembra

avere le sue proprie sensazioni private e separate, le sue proprie percezioni, le sue proprie concezioni e i suoi propri impulsi ad agire con le esperienze volitive, cognitive, e di apprendimento correlate. Dopo l'intervento ciascun emisfero ha anche una propria separata serie di ricordi, che è inaccessibile ai processi mnemonici dell'altro emisfero ».

Ed è stato proprio un nostro collega junghiano, Ernest L. Rossi (14), di Los Angeles, che per primo ha sottolineato le corrispondenze evidenziabili fra le funzioni specializzate degli emisferi e i costrutti metapsicologici della psicologia analitica.

Ha infatti riportato all'emisfero sinistro la estroversione, le funzioni pensiero e sensazione, i processi egoici, i rapporti causali, (l'analisi, in una parola la razionalità. Ha riferito invece all'emisfero destro l'introversione, le funzioni sentimento e intuizione, i processi archetipici comprensivi del Sé, i rapporti acausali (la sincronicità); in sintesi, insomma la irrazionalità che in quanto tale, può essere forse omologata al pensiero magico (15).

Insomma l'esistenza di due emisferi funzionalmente distinti è ormai data per acquisita e il riferirci alla funzionalità differenziata è comunque necessario.

Come tenerne conto sul piano dei nostri interessi e in particolare in relazione all'archetipo dell'Ombra?

Chi vi parla si è occupato delle funzioni del corpo calloso da una angolatura prettamente psichiatrica, per studiarne le eventuali alterazioni strutturali nella schizofrenia (16).

Fra i dati allora considerati, uno in particolare sembra utile accennare qui. Nell'uomo, mentre la parte posteriore del corpo calloso costituisce una finestra attraverso la quale ciascun emisfero scambia informazioni sensoriali e motorie provenienti dal campo controlaterale, la parte anteriore appare essere invece una finestra cognitiva. Questa « finestra » è utilizzata quindi per il trasferimento di materiale semantico, cioè informazioni conseguenti ad astrazioni di più alto livello. Ne deriva che una eventuale inibizione al trasferimento di informazioni a tale livello potrebbe

(14) E. Rossi, « The cerebral hemispheres In Analytical Psychology », *The Journal of Analytical Psychology*, 22. 1. 32, 1977.

(15) E., Trias, *Metodologia del pensiero magico*, Barcelona. EDHASA. 1970.

(16) R. Fiumara et al., « Attuali vedute sulle alterazioni strutturali del corpo calloso nella schizofrenia », *Atti del IV Congresso Nazionale della Società Italiana di Psichiatria Biologica*, Pavia, 19-20 sett. 1985.

essere ben considerata come la base funzionale della rimozione!

E un altro dato sembra opportuno ricordare qui: la neo-cortex risulta praticamente non avere canali di informazione diretti e suoi propri con l'ambiente. Tutte le informazioni, in ingresso e in uscita, concernenti l'ambiente esterno, oppure quello interno, viscerale, sono mediate e quindi modulate attraverso stazioni di transito e di smistamento appartenenti al lobo limbico o al tronco encefalico, i cervelli paleomammifero e rettiliniano secondo McLean (17).

(17) P.D. McLean, «The triune brain, emotion and scientific bias », in F. Shmitt, *The neurosciences second study program*, New York, The Rockefeller Univ. Press, 1970.

Tutto ciò premesso, ricordando in sintesi l'importanza del trasferimento informativo via corpo calloso fra i due emisferi, e i rapporti che questi hanno con le strutture sottocorticali, si propone di considerare la rimozione pertinente all'inconscio personale avere a che fare con uno *splitting orizzontale* tra gli emisferi, e la rimozione pertinente all'inconscio collettivo avere a che fare invece con uno « *splitting* » *verticale*, rispetto alle strutture sottocorticali, forse il tronco dell'encefalo, il cervello rettiliniano.

Dall'incrociarsi degli *splittings* funzionali orizzontale e verticale insomma, deriverebbe il costituirsi ontogenetico e filogenetico dell'Ombra.

E, perché l'Ombra venga riportata in luce, ed utilizzata, sembra possibile ipotizzare un necessario percorso inverso, che *rimuova la rimozione* tanto nel suo aspetto ontogenetico, personale, che in quello filogenetico, collettivo.

In altri termini ci riportiamo alle parole di Whitmont prima citate: « Sempre la integrazione degli archetipi richiede la assimilazione sia della dimensione specificamente personale sia di quella generale collettiva.

Quarta tesi

Si ipotizza che la cultura sia conseguente, in termini proiettivi, alla funzionalità differenziata dell'emisfero sinistro e di quello destro.

La « cultura » può venire semplicemente intesa come 113

il patrimonio delle conoscenze acquisite che costituisce, in un periodo della storia, la «civiltà» di un popolo.

Ma intesa più propriamente in una prospettiva evolutivista, per coglierne le finalità operative, sembra conveniente intendere per « cultura » un « insieme di relazioni simboliche che sostengono la sopravvivenza » (18), e agiscono come fondamento delle strutture sociali.

È da notare che in effetti ogni discorso sulla cultura contiene in sé un paradosso.

Pur ammettendo la « cultura » come un prodotto dell'evoluzione e quindi della « natura », essa natura viene espressa tramite simboli, che sono essi stessi prodotto della mente, un artificio o un prodotto convenzionale, dunque esattamente l'opposto del naturale. Un tentativo di reperire delle invarianti comuni, all'interno delle varie culture e delle varie strutture sociali potrebbe effettuarsi forse riportando la « cultura » alla sua matrice primaria, alla sua culla originaria, alla sua più specifica macchina produttiva, il cervello, esaminando eventuali corrispondenze isomorfe con il suo funzionamento.

È quanto si è tentato di fare in altra occasione (19). Da quel lavoro si riporta qui la teoria proposta dall'antropologo Victor Turner (20).

Secondo tale teoria esisterebbero sempre due grandi modelli di interrelazioni sociali che si giustappongono e si alternano: il primo è quello di una società come « struttura » con differenze di posizione e di ruolo sociale secondo il sesso, l'età e la collocazione gerarchica, dipendente questa dai sistemi politici, legali, economici e di parentela, dove le persone sono separate in una tipologia variamente differenziata e dove esiste una valutazione normativa in termini di « più » o « meno ».

Il secondo modello è invece quello di una struttura molto rudimentale, o addirittura senza alcuna specie di struttura, dove gli individui sono indifferenziati, uguali in tutto fra loro. Tale secondo modello, denominato « *communitas* », deve essere transitorio, altri-

(18) G. Corradi Fiumara, *Funzione simbolica e filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1980.

(19) R. Fiumara, « Funzioni emisferiche e salute mentale. Possibilità di isomorfismi », *Formazione Psichiatrica*, 1, 2, 41, 1984.

(20) V. Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Chicago, Aldine Pubi. Co., 1969.

menti si trasforma inesorabilmente in una parte della struttura.

Ogni esperienza di vita, contiene esposizioni alternate alla società come struttura, regolata quindi secondo modalità di pensiero logico-analitico, e alla società come « *communitas* », regolata questa dalle modalità del pensiero magico sintetico egualitario (Naturalmente sono da prevedersi condizioni di transizione).

Sembra particolarmente suggestivo incontrare qui una corrispondenza, isomorfa a tutti gli effetti, con il funzionamento differenziato dell'emisfero di destra, pensiero magico, sintetico, e dell'emisfero di sinistra, pensiero logico-scientifico, analitico.

Insomma la *cultura*, come prodotto del cervello, viene da questo proiettata secondo due modelli contrapposti ma complementari, e di sostegno all'articolarsi della società. I due modelli fondamentali reperiti da Turner nello Zambia sono applicabili, pensiamo, a livello ben più esteso, ovunque vi siano gruppi umani, su scala planetaria, insomma!

Si sottolinea peraltro la complementarità dei due modelli: come nella psicologia della Gestalt figura e sfondo si corrispondono e si determinano reciprocamente, così pure « *communitas* » e « *struttura* » non possono esistere l'una senza l'altra, sono insomma le due facce di una stessa medaglia, così come, d'altro canto, le strutture cerebrali emisferiche si corrispondono specularmente.

A proposito della cultura, come fatto specificamente umano, recentemente mi è stata data l'occasione (21), di considerare il pensiero di Jung sui rapporti intercorrenti fra archetipo e istinto (oggi definito anche come « sistema comportamentale »).

In quella occasione avevo preso in esame, fra gli altri, il saggio di Jung *Sull'energia psichica* (22) del '28. In tale saggio viene affermato che « contro il polimorfismo della natura istintuale c'è il principio regolatore della individuazione » ... « insieme formano una coppia di opposti, spesso denominati come natura e spirito ». Ma nello stesso saggio Jung afferma che la

(21) R. Fiumara, « Psicologia Analitica ed Etologia », *Atti XXXVI Congresso Nazionale Società Italiana di Psichiatria*, Milano, 27 settembre 1985.

(22) C. G. Jung, « Energetica psichica » (1928), in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit.

« cultura » non si oppone in realtà agli istinti, ma li trasforma e li canalizza in forme pratiche e socialmente utili ».

Nel commentare questa duplice considerazione fatta da Jung, allora così dicevo: « Chissà, forse sarebbe interessante chiarire meglio i significati e i rapporti fra « spirito » e « cultura ».

Oggi, qui, in termini del tutto provvisori, dicendomi disponibile a ogni ripensamento, propongo la equivalenza fra i due termini, in base alle argomentazioni seguenti.

Nel lavoro intitolato *Intersoggettività e dialogo fra le religioni*, l'autore, E. Cousins (23), del Dipartimento di Teologia della Fordham University di New York vi proponeva tre modelli di intersoggettività.

Il primo veniva derivato dalla vita dello Spirito che, nella Trinità, è considerato come l'amore che lega il Padre al Figlio. Lo Spirito stabilisce le relazioni fra Dio e l'individuo e allo stesso tempo fra tutti gli individui. Il secondo colloca la intersoggettività nel Logos divino, cioè la seconda persona della Trinità, il Figlio del Padre, la sua perfetta Immagine e Parola (Logos, in quanto Parola, è la base della personalità e allo stesso tempo la capacità di collegarsi agli altri).

Il terzo modello viene dall'esperienza mistica di Mastro Eckhart — il quale aveva misticamente parlato del « deserto » nella mente di Dio, cosa che presuppone che ciascuno abbia tale deserto entro se stesso:

un abisso, un buio, un vuoto silente ove la persona e Dio sono una cosa sola, e dove ogni persona non è separata dalle altre persone o dalle altre creature. E ciascuno dei tre modelli è *relazionale*, dice Cousins, in un senso radicale poiché come un modello — noi aggiungiamo — rappresenta le relazioni intersoggettive che si hanno fra il Dio Creatore e le sue Creature, e fra le creature medesime, in una parola i rapporti *transpersonali*.

Se diamo per vera l'affermazione che la cultura è prodotto degli emisferi cerebrali, ebbene potremmo forse ammettere che gli uomini, dai Padri della Chiesa, ai filosofi e agli psicologi, interrogandosi sul fenomeno

(23) E. H. Cousins, « Inter-subjectivity and interreligious dialogue », *Atti del Congresso Internazionale su Intersoggettività, società e religione*. Roma, 4-7 gennaio 1986 (In corso di stampa).

della intersoggettività, ovvero delle relazioni interumane, abbiano elaborato dei modelli, utilizzando poi per definirli dei termini peculiari alla loro ottica di osservazione. Sono così state utilizzate con diverse significazioni, ma sostanzialmente in riferimento agli stessi fenomeni della comunicazione interumana, termini come spirito, cultura, inconscio collettivo, la « matrix » che si incontra nella gruppo-analisi di Foulkes (24).

(24) S. H. Foulkes, *Analisi Terapeutica di Gruppo*, Torino, Boringhieri, 1969.

Per una facile operazione di realismo nominale sembrano essere cose diverse ed avere significati diversi, ma noi proponiamo di considerarli, per comodità, come equivalenti.

Quinta tesi

Il nostro ' mondo scisso ' corrisponde, in termine di modello, ad un cervello scisso funzionalmente fra i due emisferi. Perché la scissione venga superata, occorre ricongiungere in modo bilanciato il funzionamento di tali strutture, e in tal modo riportare « in luce » i contenuti dimenticati e posti « in ombra ».

Dal reciproco combinarsi fra una rimozione orizzontale e una rimozione verticale, avevamo derivato il probabile costituirsi dell'Ombra, omologata questa, con le parole di Jung. a « tutto l'inconscio ».

Il « mondo scisso », quindi — si ritiene opportuno qui precisare — potrebbe essere analogato ad una sindrome di disconnessione emisferica, a inibizione funzionale orizzontale. Ma bisognerebbe tener conto anche — adottando l'analogia proposta — della rimozione, o inibizione funzionale, verticale, in una sorta di sistema di coordinate cartesiane che possano tener conto di entrambe le componenti, ontogenetica e filogenetica, orizzontale e verticale.

(25) J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e le origini della coscienza*, Milano. Adelphi, 1984.

Insomma le cose già qui appaiono cominciare a complicarsi, rispetto alla formulazione originaria, e tutta-

via, per semplicità, propongo di rimanere per il momento a tale formulazione.

Ma forse una domanda sorge a questo punto spontanea: qual è la utilità del modello?

Conviene naturalmente precisare che trattasi di un modello euristico, e come tale la sua utilità risiede soprattutto nel l'attivare la ricerca e nel sistematizzare quindi i dati dell'esperienza.

Ma credo anche che si possa cominciare subito con la sua utilizzazione pratica, e nella maniera seguente. Ad esempio considerando criticamente una convinzione che tutti condividiamo: l'unità della persona umana!

Tale concezione unitaria, legata al desiderio di supremazia, insito sembra in ciascuno di noi (vedi volontà di potenza di Alfred Adler), o forse più semplicemente alla necessità di salvaguardare un coeso e coerente senso di identità personale, porta inevitabilmente a polarizzazioni competitive, a posizioni di principio che facilmente cadono nella categoria dell'assoluto e si tramutano in strategie di allontanamento e « lotta » contro tutto ciò che risulti diverso.

Riportando la situazione ai nostri parametri si potrebbe dire che nella presa di coscienza del genere umano il complesso di identità è stato attivato ma un prezzo è stato anche pagato: non a caso Julian Jaynes ha intitolato il suo ben noto libro *Le origini della coscienza nel crollo della mente bicamerale*.

Si viene pertanto a invocare qui un ulteriore passo avanti, nella presa di coscienza individuale e collettiva: ('ammissione cioè di una « duplicità » — quanto meno — nella unità della coscienza come due sono gli emisferi cerebrali. Così come l'atomo, pur considerato indivisibile, solo dopo la sua divisione ha dimostrato l'immensa energia in esso contenuta, si ritiene che, riconoscendo finalmente al cervello la sua natura divisa, si costituiscano le premesse per il disvelamento di tutte le sue immense potenzialità, che sono basate su di un funzionamento *sintattico* e non dialettico delle componenti costitutive.

Naturalmente non si ha in animo un tentativo esaur-

(26) G. de Santillana, H. von Dechend, *Il mulino d'Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1982.

stivo di spiegare « tutto »: già quello che si è detto finora, corre abbondantemente il rischio di venire tacciato di eccessivo semplicismo o di « inflazione ». Sia concesso tuttavia considerare una determinante generale che, come suggerito da de Santillana (26), ha avuto peso nel contribuire alla evoluzione degli eventi nella direzione polarizzatrice sopra denunciata: lo sviluppo della prospettiva.

Lo sviluppo di una cultura basata sulla spinta in avanti esercitata dalla prospettiva, lasciò tuttavia in posizione retrospettiva, ponendola in « ombra », una cultura basata, come nei tempi antichi, sull'ascolto piuttosto che sulla visione.

Con Cartesio, poi, la Cultura venne dichiaratamente divisa dalla Natura, le scienze dello spirito vennero separate dalle scienze naturali, e l'uomo, essere naturale, venne portato a « galleggiare » in uno spazio artificialmente creato, lontano, sempre più lontano dal mondo naturale originario dove l'uomo, come mammifero superiore è nato. Sicché ogni affermazione filosofica e, conseguente-mente politica è stata, soprattutto da allora, basata su argomentazioni autovalidanti, poiché disancorate da fondamenti reali, quelli della biologia, e pertanto destinate, come è accaduto, a perdersi, inflazionandosi, in meri giochi linguistici.

(27) G. Corradi Fiumara, *Filosofia dell'ascolto*, Milano Jaca Book, 1985.

In tal caso così come è certamente da valutare con piacere il ritorno di una « Filosofia dell'ascolto » (27), è certamente ancora più meritoria la decisiva introduzione, nell'ambito delle discipline scientifiche, dello studio comparato del comportamento, animale e umano, in una parola della Etologia. Detto in riferimento al modello qui proposto la Filosofia dell'ascolto appare come un recupero orizzontale, ontogenetico, l'Etologia come un recupero verticale, filogenetico.

In tal modo la filosofia, a vantaggio delle discipline derivate, potrà avviarsi a divenire una reale epistemologia superando il rischio di rimanere soltanto una ermeneutica a circuito chiuso. D'altro canto l'attenzione, rivolta dalla Etologia verso

la spiegazione storica e soprattutto teleonomica del comportamento e dei suoi significati adattivi, se innestata nelle ricerche di Psicologia Analitica contribuirebbe forse a sottolineare più chiaramente questa disciplina come « Psicologia del processo di individuazione », denominazione quest'ultima preferita da Ernst Bernhard (28), che da Berlino portò in Italia la Psicologia Analitica e che, qui a Berlino, conclusivamente mi piace ricordare, considerando altresì che il suo pensiero, ricco di profondo sapere e di straordinarie intuizioni, meriterebbe di essere meglio conosciuto e studiato.

(28) E. Bernhard, *Mitoblografia*, Milano, Adelphi, 1969.

Simbolo, archetipo, stabilità strutturale : un'applicazione della teoria delle catastrofi

Giovanni Rocci, Roma

Ontologia e fenomenologia del simbolico.

In principio erat imago. L'immagine costituisce ('elemento fondante di ogni teoria del simbolo, giacché questo è in primo luogo forma, struttura evidenziata secondo determinate modalità espressive, e tale resta anche nel linguaggio propriamente inteso, parlato o scritto, che centrandosi appunto in una rappresentazione, in un'immagine, permette così il passaggio dalla generica semiosi alla simbolica. Premesso che qui simbolo è inteso, come già nel romanticismo, quale significazione intransitiva, secondo il senso che veniva assumendo, forse per la prima volta, nel 1790, nella terza critica kantiana, come modo di rappresentazione intuitivo, anziché del tutto arbitrario e astratto. in quanto sinonimo di termini come allegoria, emblema, geroglifico, ecc. Lo scrivente vuole però evitare sia l'ontologia romantica che è dietro tale concezione, sia la trascendentalità implicita in ogni filosofia del soggetto, per cui il simbolo scade a segno, nel senso che non esprime nulla di oggettivo rispetto

al soggetto, per proporre una generale, e quindi necessariamente vaga, direttiva ermeneutica mediante le morfologie archetipe della topologia differenziale di Rene Thom. Si passerà attraverso il concetto junghiano di archetipo, non fermandovisi perché lo scrivente — che proprio in questo torno di tempo sta iniziando un libro 'intorno ' a Jung — è perfettamente consapevole dell'importanza della chiave junghiana per la lettura della simbolica, ma crede anche opportuno andare oltre la metafisica romantica, in particolare di Carus, costituente tanta parte del primitivo *plafond* della tematica di Jung.

Non è certamente il caso di tracciare una storia della simbolica, ma solo abbozzare il significato da essa avuto nel periodo romantico, ove sono mantenute e potenziate le valenze religiose assunte con l'ermeneutica biblica dei primi secoli. Il simbolo presenta tutta la sua pregnanza quando, posto su piano religioso, rimanda ad un sacro indefinibile ed innominabile — quale è poi l'archetipo junghiano — cui si può alludere solo per tracce, come è chiaramente detto dallo Pseudo-Dionigi: « Così i teosofi e gli interpreti dell'ispirazione occulta separano in maniera incontaminata il ' Santo dei Santi ' dalle cose imperfette e profane e vigilano sulle sante figurazioni dissimili, affinché le cose divine non siano accessibili ai profani e coloro che contemplanò i santi simulacri non aderiscano alle figure come se fossero reali, e affinché le cose divine siano venerate con vere negazioni e con similitudini dissimili che provengono da cose che hanno tracce divine estremamente diverse nelle loro proprietà »(1).

È la teologia negativa neoplatonica che, congiungendosi con il codice di lettura biblica già usato da Clemente di Alessandria e Origene, basato sul *dédoublement* lettera/spirito, conduce alla tipica concezione medievale enunciata da Agostino di Dacia: « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* », ove simbolico e allegorico sono sostanzialmente identificati. Il Romanticismo si riavvicina invece alla concezione dionisiana del sim-

(1) Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste*. II, 5, in *Opere*, Milano, Rusconi, 1981, p. 88.

bolo, come occultante/svelante il divino, l'infinito, l'indicibile. È con Goethe che avviene consapevolmente la separazione tra l'allegorico ed il simbolico, in quanto quello designa 'direttamente', questo 'indirettamente', quello è transitivo, traducibile, dicibile, questo intransitivo, intraducibile, indicibile: mentre l'allegoria trasforma il fenomeno in un concetto e questo in una immagine, ove il concetto è sempre definito ed esprimibile, il simbolo trasforma il fenomeno in un'idea — nel senso kantiano di oggetto della ragione, quindi ultrasensibile ed inconoscibile — e l'idea in immagine, ove l'idea è sempre irraggiungibile ed inesprimibile. L'allegoria viene, in massima parte, intellettualmente e volontariamente posta, laddove il simbolo è percettivamente e immediatamente vissuto. Con ciò si dà la fondamentale differenza che vive ancora al presente, per esempio in Jung, Eliade, van der Leeuw, tra il senso finito dell'allegoria e quello infinito del simbolo.

Si giunge così all'idea, ancora essenziale nell'estetica crociana, dell'inscindibilità di forma (espressione) e contenuto, idea che rimanda all'altra, tipica del romanticismo, della coerenza interna dell'opera d'arte, vista come organicità armonica. Ma insieme l'arte è anche intesa come simbolo di un principio infinito che, attraverso la natura, riluce in essa, per cui si giunge ad un'aporia di fondo del pensiero romantico e di ogni teoria del simbolo su di esso impiantata: da una parte il simbolo, sorgente e struttura dell'opera d'arte — anzi, in definitiva, identificato con l'opera d'arte che viene ridotta interamente ad espressione simbolica — rimanda ad una trascendenza infinitamente svelantesi ed infinitamente inesauribile; dall'altra, essendo l'opera d'arte organicamente autoreferentesi, essa si autodisvela in un infinito autoapprofondimento del significante, senza che dietro questo vi sia nulla. Quest'ultima posizione è individuabile nell'identificare, come Moritz fa, il bello con un tutto esistente in se stesso ed armoniosamente connesso, o nella forte accentuazione dell'intransitività dell'opera d'arte, da parte di Novalis, per cui l'immagine è solo il simbolo

di se stessa; mentre la valorizzazione dell'apertura del simbolico alla trascendenza (infinita) ottiene uno dei più chiari riconoscimenti in Wackenroder che nell'arte vede l'espressione di ' cose misteriose ', di un ' invisibile ' che eccede ogni significante, cui solo la musica in qualche modo si approssima, o in A.W. Schlegel che vede il bello come una rappresentazione simbolica dell'infinito, che può così mediante l'immagine apparire nel finito.

È con la *Symbolik* di Creuzer che avviene il pieno riconoscimento del simbolo come espressione dell'infinito e dell'indicibile, mediante la sutura tra rivelazione religiosa e simbolo, la cui intuizione è un lampo istantaneo ' dal fondo oscuro dell'essere ': il simbolo (di cui Creuzer rifiuta ogni dimensione mistica, nella quale annegherebbe la sua ' significatività ', che fa divenire ' finito ' e ' umano ' l'infinito, assegnandogli dei ' confini ', perché la ' simbolica mistica ' si annienta in uno ' stupore senza parole ') è custode della relazione religiosa tra finito e infinito, della quale il cammino storico della coscienza, da Oriente a Occidente, rappresenta una continua caduta e perdita.

Su questa accezione del simbolo come rivelatore. unente insieme le due metà del mondo divino e di quello umano, dell'ai di là e dell'ai di qua, si sovrappongono in Creuzer due importantissimi rilievi: a) durante la preistoria, nel simbolo l'ambito del discorso non è separato da quello dell'immagine visibile; b) *symbolon* ha un senso debole, come generico *semeion* contrapposto all'essenza, ma anche un senso forte come ' indovinare da oscuri accenni '. Questa accezione di simbolo, come immagine che rinvia ad un significato indicibile, sarà la linea portante, contro ogni identificazione di semiotica e simbolica, del privilegiamento della dimensione occulta, sacrale, inconscia, del contenuto del simbolo.

Al simbolo così inteso si rifà Jung che vi immette, però, il tipico concetto neoplatonico di archetipo, intendendolo dapprima in senso biologico come un ' precipitato mnesico, un engramma ', identico con l'immagine primordiale in cui si oggettiva e che è

' espressione della struttura cerebrale psichica ' ed 'espressione psichica di una determinata struttura anatomica '. Non si vuole qui rifare la storia dei concetti ' simbolo ' e ' archetipo ' in Jung: l'identità tra archetipo e immagine primordiale verrà presto superata perché questa come ' rappresentazione archetipica ' non va scambiata con l' ' archetipo in sé ', mentre contemporaneamente la *tournure* biologica del concetto di archetipo, in particolare negli scritti di psicologia della religione dell'ultimo ventennio, verrà spinta sempre più sullo sfondo. Rispetto all'immagine (simbolo) primordiale, l'archetipo viene spostato all'indietro, come la struttura, il ' reticolo cristallografico ', l' ' immagine virtuale ', che si concretizza nell'immagine simbolica: il problema, che ora qui si pone, è quello di risalire dal simbolo all'archetipo, indagando l'eventuale spazio beante tra l'uno e l'altro. È subito da dire che la soluzione junghiana, pur mantenendo appieno la sua validità dal punto di vista psicologico e terapeutico, appare meno convincente da quello teorico (o metapsicologico, se si preferisce), giacché gli archetipi, pur essendo figure dell'inconscio collettivo, ' psicondi ', ossia unenti inconscio collettivo e coscienza, natura e cultura, in realtà sono ancora troppo intrisi di tonalità della psiche, soggettivisticamente intesi come strutture dell'inconscio collettivo prima che come strutture della realtà. Jung spesso pone tra le maggiori influenze ricevute quella di Kant, ed infatti, pur se in questo il suo pensiero non è mai estremamente chiaro, gli archetipi, come strutture dell'inconscio collettivo, risentono ancora della trascendentalità kantiana, ai cui ' schemi * possono in qualche modo essere assimilati (2), ma insieme hanno anche una portata ontologica, rivelata, sia pure attraverso frasi talora ambigue, dall'accento posto, attraverso gli scritti religiosi di cui si diceva, sulla valenza simbolica come accesso al sacro, all'Uno, e dagli studi sulla sincronicità, come rapporto e rispondenza tra una serie interna di eventi (psichici) ed una esterna di fenomeni (naturali). Prima di studiare la possibilità di una valenza ontologica,

(2) Cfr. G. Rocci, « Il significato filosofico della dimensione inconscia », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, voi. XVIII. Università degli Studi di Perugia. 1980/81. Nuova serie voi. IV. Studi filosofici, pp. 231-75.

o comunque della sua oggettività e universalità, sarà necessario affrontare l'altro versante di una teoria del simbolo, quello della significazione soggettiva, quello del simbolo come puro significante posto dalla coscienza, al quale ogni significato indefinitamente si sottrae.

Il problema della valenza soggettivistica del simbolo richiede preliminarmente la chiarificazione di un punto: se il simbolo viene inteso, come si è visto nel Romanticismo, quale *nexus utriusque mundi*, unente il sensibile al sovrasensibile, o meglio riferente il molteplice, il fenomenico, il sensibile, ad una totalità di senso che ne è immanente ma insieme infinitamente lo trascende, costituendone l'inesauribile radice del significato, il suo Senso non verrà dalla donazione di una soggettività fungente, bensì da una struttura, sia essa l'archetipo, o il Sacro o che altro, cui il soggetto deve aprirsi. Ma ove venga accentuata la funzione del soggetto come datore di senso, con un processo che giunge alla sua acme nello Husserl della *Crisi delle scienze europee*, allora il simbolo esprime solo quel significato che il soggetto stesso vi pone, e viene meno quella distinzione hegeliana, ed insieme romantica, tra il segno, fondato sull'arbitrarietà della connessione significato/espressione, ed il simbolo come « un segno che nella sua esteriorità abbraccia in sé anche il contenuto della rappresentazione che esso fa apparire » (3). Coerentemente con questo processo, il simbolo diviene infine « rinvio a una totalità che non c'è, come segno di una totalità che non è (mai) più stata. L'originario (l'unità simbolica originaria) non c'è, se non appunto come *relazione*, come riferimento, come ' intenzionalità ', come ' segno di nulla '. La relazione simbolica è la relazione al proprio se stesso come al proprio nulla » (4). Ma per giungere a questo estremo limite del segno, come segno di nulla, al segno che ha solo nel proprio esser presente il suo significato, occorre passare attraverso l'estetica fenomenologica, almeno nella sua originaria formulazione.

È noto che le pagine di Husserl sull'estetica sono

(3) G.W. Hegel, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1963, pp. 403-4.

(4) C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Milano, Spirali, 1985.

(5) S. Zecchi, *La magia dei saggi*, Milano, Jaca Book, 1984. Cfr. Il parte.

estremamente rare (5), tuttavia si possono rilevare alcuni punti fondamentali, premettendo che il passaggio del discorso dal simbolo all'arte nella sua genericità, diviene legittimo nella misura in cui si abbandona l'idea greca della *techne*, come frutto di un imparare e quindi di un conoscere (in Fiatone ed Erodoto), vale a dire come complesso delle norme regolanti una determinata attività o abilità, per passare all'identità plotiniana di arte e Bello, per cui il segno rientra nell'arte in quanto è il simbolo di quella bellezza trascendente/immanente che in esso si esprime. La differenziazione prende corpo e autonomia quando si forma il vocabolo tedesco *Kunst* che, a partire dal Cinquecento, denota non più un generico mestiere, bensì l'arte come è tutt'ora intesa, della parola, della musica, e nasce allora l'espressione 'arte figurativa' [*bildener Kunst*]: ma questo è il segno come simbolo, e si vedrà più avanti in che senso ciò debba essere inteso.

Intendere il simbolo/segno come estrema soggettività trascendentale, è dire che l'opera d'arte si muove nella pura visione della struttura espressiva ridotta a fenomeno, e l'oggettività estetica consiste negli atti intenzionali che conferiscono significato di opera d'arte alla materialità che la coscienza coglie sempre come suo fenomeno. La fruizione estetica è allora visione di una forma nel suo dissolversi e, contemporaneamente, donazione ad essa di significato da parte della coscienza, che esprime i propri *Erlebnisse* attraverso immagini e ritmi che in quanto 'intenzionati' non hanno uno *status* oggettivo nella realtà, ma trovano riferimento e costituzione nel soggetto che intenziona il segno come oggetto d'arte. Al di fuori di questo rapporto biunivoco tra oggettività dell'opera e intenzionalità della coscienza che conferisce all'opera significato, non è possibile parlare di opera d'arte. Vale a dire che l'opera d'arte e quindi il simbolo, non esistono di sé e per sé, ma come una sedimentazione di senso operata storicamente e geneticamente dalla coscienza, su una cosalità materiale spazio-temporale che è altra, ma nello stesso tempo

anche la stessa, con l'oggettività intenzionata. Non esiste dunque un'immagine in sé, ma solo per la coscienza che le conferisce il significato di immagine, e la distinzione tra segno e simbolo/immagine (si vedrà più avanti la differenza) risiede solo nella costruzione di significato del soggetto.

In conclusione è arte tutto ciò che viene riconosciuto come arte, sia da parte del creatore che da quella del fruitore: ciò comporta ovviamente che il ricevente il messaggio estetico deve essere in sintonia con chi

10 trasmette, giacché in caso contrario il messaggio è decodificabile solo dall'emittente. Se il simbolo è privato del supporto oggettivo — come lo è appunto nella corrente fenomenologica — cade ogni motivo di distinguerlo non solo dal segno ma dalla pura semiosi che ' intenzionalmente ' voglia essere indicata e recepita come arte. Rimarrà in qualche modo il segno come segnale che rimanda ad un'alterità, come significante che vuoi denotare un ben preciso e stabilito significato convenzionale, ma il simbolo come immagine che rimanda ad un significato trascendente/ immanente, altro da sé, scompare: l'immagine è ormai

Il significato ed è costruzione intenzionale della coscienza. Questa soluzione non può soddisfare un'impostazione junghiana della simbolica, che deve superarla, come deve superarsi, ad avviso dello scrivente, quella metafisica romantica avente rilevante peso nella concezione junghiana del simbolo: si cercherà una nuova strada, ma per tentarvi occorrerà prendere in considerazione le morfologie archetipiche di Rene Thom.

Simbolo e catastrofe

Non si vuole qui certamente esporre la teoria della stabilità strutturale e morfogenesi di Rene Thom (la cosiddetta teoria delle catastrofi), ma una sua possibile ed intravista applicazione al simbolismo. Lo scrivente è confortato dal l'aver l'Autore stesso delineato un'applicazione della teoria alla semantica, compreso un breve accenno all'arte (6), con possibilità

Saggio di una teoria generale dei modelli, Torino, Einaudi, 1980, pp. 355-60. Per l'aspetto semantico cfr. le pp. 345-52, 369-73 e l'altro suo volume *Modelli matematici della morfogenesi*, Torino, Einaudi, 1985, in particolare le pp. 185-299, 331-41.

(7) R. Thom. *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., pp. 300-18.

(8) Per quanto attiene all'esposizione del pensiero di Thom si fa ricorso, oltre ai due citati volumi, anche a R. Thom, *Parabole e catastrofi. Intervista su matematica, scienza e filosofia* [a cura di G. Gioiello e S. Martini]. Milano, Il Saggiatore, 1980.

(9) R. Thom, *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., p. 180.

di estensione alla semiotica (7). Solo a scopo indicativo si ricorda qui che per ' morfogenesi ' si intende ogni processo creatore o distruttore di forme, al di là della natura del loro substrato e delle forze che lo producono, e ' strutturalmente stabile ' significa che, con perturbazione abbastanza piccola, una struttura presenta ancora la stessa forma (topologica) iniziale (8). Se la perturbazione supera una certa soglia, avverrà un brusco (discontinuo) cambiamento di forma, un ' incidente locale ', una ' catastrofe elementare ', « come risultato di un conflitto di dinamiche locali, interagenti nello spazio substrato » (9). Come si vede è il proposito di spiegare la nascita e la morte di ogni evento del cosmo non attraverso un modello quantitativo puramente numerico (la matematica del continuo, espressa da funzioni analitiche), ma attraverso una rappresentazione qualitativa, una ' forma ', che può essere matematicamente, ossia rigorosamente, espressa dall'analisi differenziale.

L'universo è una primordiale indistinzione di elettroni, protoni, fotoni, ecc., che si organizza, a scala umana, in un mondo relativamente stabile e coerente, con una stabilità che non può riduttivamente spiegarsi con l'interazione di entità più elementari, ma che deve fondarsi su una struttura di carattere algebrico-geometrico, relativamente stabile nei confronti delle tensioni cui è sottoposta. Tale entità algebrico-topologica è il *logos* della forma spaziale, che presenta, nello spazio substrato delle forme che definisce, un ' carattere contagioso ', vale a dire di propagazione simile, per cui più *logo*' , definiti sullo stesso substrato, finiscono per entrare in conflitto: questo conflitto si organizza spazialmente seguendo una configurazione strutturalmente stabile, retta essa stessa da un *logos* gerarchicamente superiore (questo fenomeno può esser qualificato ' catastrofe '). Le strutture algebrico-geometriche, i *logo*' , elementari esprimono gli ' incidenti locali ' della morfogenesi, ma l'aspetto macroscopico globale che da forma, nel senso usuale, alla realtà in tre dimensioni, proviene dall'aggregazione in un gran numero di questi incidenti locali, e

«l'integrazione di tutti questi incidenti in una struttura globale esigerà, se si vuoi proseguire l'applicazione del nostro modello, la considerazione di catastrofi su spazi di dimensioni molto maggiori della dimensione tre del nostro spazio usuale » (10). In tal modo, la stabilità di ogni essere vivente e di ogni forma, si fonda su una struttura formale, vale a dire su un ente geometrico, la cui realizzazione biochimica è un essere vivente. Scrive in proposito, molto chiaramente, Thom: « La stabilità dell'individuo, o della specie, riposa essa stessa su di una competizione tra 'campi', tra 'archetipi' di carattere più elementare, la cui lotta genera la configurazione geometrica strutturalmente stabile » che assicura la possibilità della vita (11).

Di grande rilievo è l'idea che « lo schema generale di organizzazione di un organismo può essere considerato in prima istanza come un'archetipo' [...] in primo luogo in situazioni semplici vale a dire astratte » (12), pur se è da riconoscere che tra le configurazioni catastrofiche previste dalla teoria algebrica, solo alcune sono reali, e solo queste, compatibili con la struttura interna a ciascun logos, sono archetipe. Da qui discende che la forma da interpretare appare, come nella caverna platonica, sullo spazio substrato in cui saranno introdotti parametri nascosti, tali da sottendere uno spazio interno ove ha luogo il processo dinamico, le cui 'singolarità', proiettate sullo spazio substrato, danno origine alla forma. Ciò rappresenta una fondazione più rigorosa dell'archetipo junghiano, anche se neutrale rispetto alla dinamica psichica che accompagna, nella vita della coscienza, tali forme archetipiche. Prima di passare più specificamente al simbolismo, si dovrà ora accennare alla possibilità della corrispondenza biunivoca tra le forme nella realtà e nel pensiero.

Riproponendo l'analogia tra macro e microcosmo, per Thom « le situazioni dinamiche che reggono l'evoluzione dei fenomeni naturali sono fondamentalmente le stesse di quelle che reggono l'evoluzione dell'uomo e delle società », perché « al cuore stesso del patri-

(10) R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, op. cit., p. 12.

(11) *Ibidem*, p. 19. Per 'archetipi' si intendono i *logoi* risultanti dal conflitto delle dinamiche locali, e del tutto indipendenti dalla natura degli enti coinvolti, e dei quali sono noti, al momento, i tipi più semplici.

(12) R. Thom, *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., p. 173. Sull'esistenza di 'forme archetipe', cfr. anche pp. 306-7.

(13) R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, op. cit., pp. 365 e 366.

monio genetico della nostra specie, al fondo irraggiungibile del logos eracliteo della nostra anima, strutture simulatrici di tutte le forze naturali esterne agiscono, o latenti si mantengono pronte a rivelarsi quando fosse necessario. La vecchia immagine dell'uomo microcosmo riflesso del macrocosmo conserva tutto il suo valore » (13). La dinamica del pensiero non è diversa da quella che agisce sul mondo esterno, ed il processo della conoscenza è formato dal costituirsi, all'interno della mente, di strutture simulatrici delle forze esterne, anzi si può aggiungere, sono le stesse strutture che agiscono nell'uno e nell'altro caso.

Sospendendo per un momento l'analisi del pensiero di Thom, è da sottolineare che il discorso riconduce così a quanto si accennava prima, a proposito dei due opposti versanti della simbolica: il Senso non deve essere inteso come un'ipostasi che la coscienza opera, oggettivandolo in un fondamento metafisico, e ritornante ad essa che viene concepita come assenza o privazione di senso, e neppure è, d'altro canto, donazione trascendentale della coscienza che lo ritrova come suo polo oggettuale, intenzionalmente correlato al polo egologico. Nella prospettiva che qui si viene svolgendo, il senso non è un contenuto, ma una pregnanza di forza che costituisce la tonalità energetica della coscienza, la sua vibrazione, che può essere intesa come il numinoso, il *fascinans*, e che nasce dal maggiore *quantum* di forza che si incentra nel campo energetico, attorno al *logoi*, alle strutture archetipe elementari. Si chiarirà comunque più avanti, ma è importante rilevare che la coscienza (vale a dire ciò che costituisce un nucleo di contenuti aggregati con maggiore forza e continuità) ha la caratteristica di riprodurre sia i *logoi* elementari, sia i *logoi* gerarchicamente superiori, in quanto essa non è altra e diversa dal campo energetico in cui i *logoi* si strutturano. Il senso è allora la carica energetica che costituisce l'intorno del *logos* (catastrofe) e che, tradotta in tonalità emotiva dalla coscienza, accompagna ogni espressione di forme archetipiche, forme che costituiscono i grafi fondamentali di qualsiasi attività

della coscienza, sia artistica, linguistica o tecnica. Notevole che anche per Thom, la situazione dinamica globale è il significato, mentre la morfologia locale, in cui quella si manifesta, è il significante (14).

La coscienza può sviluppare in indefinite possibilità d'interazione e d'intreccio i segni, fissioni e coaguli del campo energetico (per dire meglio: la coscienza sviluppa se stessa come segno, come ' campo segnico ', che è l'equivalente di ' campo energetico ' e delle sue interne stabilità catastrofiche) ma tra gli indefiniti intrecci segnici alcuni mantengono in modo più evidente e fedele la fondamentale forma archetipica, consistente nella forma strutturalmente stabile, espressione del campo di forza, e che la coscienza elabora in una dimensione storico-intersoggettiva, immillando la forma archetipica in una espressione culturale. Il ' significato ' del simbolo è dunque nell'espressione, decomponibile nella sua matrice culturale e storica, il ' senso ' è inafferrabile e non definibile dalla coscienza, giacché è la tonalità emotiva nel suo stato puro, e che in quanto tale può esser colta solo come quella risonanza che il significato desta nella coscienza.

Si tratta ora di vedere se è legittimo, e in che modo lo è, il passaggio dai *logoi* archetipi al campo semiotico. La procedura, per Rene Thom, è la seguente: associare un grafo (15) orientato ad un processo descritto linguisticamente, in modo che ognuna delle zone di contatto tra interagenti del grafo corrisponde ad un certo tipo di interazione descritta da un verbo, ed in particolare si possono associare grafi ai verbi che descrivono processi spazio-temporali, venendosi così a costituire circa sedici grafi archetipi. Il che significa, per esempio, tradurre la trama di un racconto nei termini di un grande grafo, in cui ogni personaggio corrisponde ad una linea, essendo le interazioni tra i personaggi descritte dai contatti tra le linee, e che può essere a sua volta decomposto, a seconda dei tipi di relazioni, in una famiglia di sottografi, ognuno dei quali è una specie di sottostoria che ha una sua indipendenza rispetto al resto. Per

(14) R. Thom, *Modelli matematici della morfogene-si*, op. cit., p. 192.

(15) Il grafo è costituito da un insieme di punti (vertici o nodi) senza proprietà e da un insieme di linee (spigoli) che congiungono tali punti, ed ognuna di esse ha la sola proprietà di essere incidente a due punti, distinti o coincidenti. Le Incidenze si possono ordinare o, come si dice, si può orientare la linea (arco).

cogliere il significato oggettivo del processo semanticamente descritto, è necessario astrarre dal senso, geometrizzando i processi portatori di significato, staccandoli dall'immediatezza vitale del senso, infrangendo così la ' circolarità semiotica ', per cui un segno rimanderebbe sempre ad un altro segno, in un regresso all'infinito. Nel contenuto di un significato c'è sempre un elemento di localizzazione spaziale, ed è questo che è alla base dei meccanismi semantici e sintattici, con gli spazi semantici che si costruiscono in seguito alla organogenesi biologica e si strutturano conseguentemente all'acquisizione del linguaggio. I grafi così ottenuti non sono però delle mere costruzioni di oggetti astratti aventi un certo *status* matematico, bensì, spiega Rene Thom, « il logos della catastrofe è definito da una singolarità di potenziale che è più degenere di uno di secondo grado, e la catastrofe *dispiega* questa singolarità sullo spazio substrato. Si possono così interpretare la morfologia dell'infrangersi delle onde in idrodinamica ed alcuni fenomeni della morfologia biologica (in embriologia, per esempio). Inoltre, queste catastrofi definiscono *grafi elementari d'interazione tra* i differenti *logoi* considerati come attanti [i.e. unità discreta che non tollera variazioni quantitative, come il soggetto] indipendenti. Di questi grafi si darà una interpretazione in termini di linguistica strutturale » (16). Come si vede, non il grafo è sovrapposto alle entità del campo semantico, ma è dalle catastrofi dello spazio substrato che si perviene agli spazi semantici. Si ascolti ancora per un momento Rene Thom, qui particolarmente chiaro: « Secondo la mia teoria generale del linguaggio, infatti, l'animale è all'inizio un organismo costantemente affascinato da certe forme del mondo esterno, che hanno straordinaria capacità di pregnanza: in particolar modo le forme di predatore e di preda. Dal momento in cui il predatore è affamato, ha la tendenza a vedere prede ovunque; ciò è vero non solo dell'animale, ma anche dell'uomo. L'uomo è stato capace di sfuggire al fascino di certe forme esterne che conduce ad una specie di alienazione dello psichismo attra-

(16) R. Thom, *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., p. 202.

verso un processo che è al tempo stesso di estensione e di smorzamento. Ha dato cioè gravidanza a forme che biologicamente non avevano alcun interesse, riuscendo d'altra parte, a materializzare, a incarnare questa gravidanza artificiale in un concetto rappresentato da una parola del linguaggio. [...] Dal momento in cui si riconosce un oggetto esterno e gli si può associare un nome, il suo potere alienante cessa » (17). Ed una forma esteriore è, per Thom, 'pregnante' se la sua percezione suscita nel soggetto delle reazioni psicofisiologiche di una certa ampiezza, essendo le grandi gravidanze biologiche legate alle grandi regolazioni dell'essere vivente. Quindi forme elementari (catastrofi) legate alle grandi urgenze psicologiche del vivente, la cui presenza suscita una reazione emotiva, va le a dire un coagulo del campo di forza attorno alla forma archetipa.

(17) R. Thom, *Parabole e catastrofi*, op. cit., p. 144.

Come il linguaggio materializza la gravidanza delle forme archetipe, in strutture via via più complesse e delle quali le catastrofi elementari rappresentano solo le singolarità più semplici, gli accidenti locali sullo spazio substrato, che può anche essere uno spazio puramente astratto e non necessariamente lo spazio-tempo ordinario, così nelle arti figurative « il ricorrere di forme o motivi tipici suggerisce che la nozione di creodo — e con essa quella di modello semantico — vi mantenga una certa validità. Ma ciò che caratterizza queste attività, rispetto al linguaggio ordinario, è l'uso di concetti, di creodi sistematicamente *eccitati*. Ciò ha per effetto di nuocere all'intelligibilità globale del modello, di renderne il senso oscuro o inesistente. Di dove proviene, allora, il nostro sentimento di bellezza? Dalla sensazione che l'opera non è arbitraria; benché imprevedibile, noi abbiamo l'impressione che la sua esecuzione sia stata diretta da qualche centro organizzatore di grande co-dimensione ben lontano dalle strutture abituali del pensiero ordinario, ma tuttavia in risonanza con le grandi strutture affettive o genetiche che sottendono tutto il nostro pensiero cosciente. L'opera d'arte agisce dunque come un germe di catastrofe virtuale

(18) R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, op. cit., p. 355.

nello spirito dello spettatore » (18). Il lettore perdonerà la lunghezza della citazione, ma era necessaria per mostrare il passaggio dagli elementi archetipici, al linguaggio, alle arti figurative e quindi al simbolo. Certamente non tutto è chiaro, e lo stesso Thom riconosce sia le molte zone d'ombra, sia che « le condizioni di applicabilità della teoria delle catastrofi elementari sono severamente ristrette », ma il tentativo qui intrapreso è lecito, perché « dovrebbe essere chiaro, tuttavia, che la teoria generale delle catastrofi non è una teoria matematica chiusa (a differenza della teoria elementare). Il problema di esprimere connessioni fra 'campi' vicini, in particolare, è quasi interamente aperto » (19). In questo senso basare sulla teoria delle catastrofi l'ermeneutica del simbolo, oltre che costituire un'ipotesi suggestiva, può rappresentare il fulcro per una rilettura della problematica junghiana, rivisitazione che, pur rimanendo nelle linee portanti del grande analista svizzero, permetta di leggere con diversa prospettiva taluni plessi teorici che più direttamente risentono di alcune specifiche origini culturali.

(19) R. Thom, *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., p. 181.

Simbolo, Archetipo, Vacuità.

Si può ora tentare di delineare a grossi tratti uno schema teorico di quanto si è venuto fin qui dicendo. In primo luogo è da operare una decisiva differenziazione nei confronti della filosofia contemporanea: abbandonare la pretesa dell'lo legislatore, della sua arroganza trascendentale come autocoscienza, ma insieme anche il *pendant* opposto e simmetrico dello * sfondamento ' dell'io e del mondo, per cui tutto è un gioco di immagini, di segni, di ombre, senza che vi sia il giocatore che le proietta. D'altra parte un tale passo non vuoi significare neanche il ritorno alla reificazione metafisica del Principio o all'ontologia di un Senso originario che si eventua e si sottrae insieme. in una trascendenza-immanenza, al Dire dell'uomo. Con una famosa illustrazione, nelle prime pagine di *L'analisi delle sensazioni*, Ernst Mach disegna se stesso e la stanza in cui si trova secondo la prospettiva

offerta dall'autosservazione (monoculare): « In una cornice formata dall'arcata sopraccigliare, dal naso e da un baffo appaiono una parte del mio corpo, nella misura in cui esso è visibile, e gli oggetti che lo circondano » (20). Questo disegno esprime, con la massima profondità, il limite — non il confine! — della conoscenza. Nei *Prolegomeni* Kant distingue tra ' *Schranke* ' e ' *Grenze* ', ' confine ' il primo, il cui significato è racchiuso all'interno e non tende all'assolutezza, ' limite ' il secondo, il cui senso è posto al di fuori e racchiude ciò che è entro il limite: ciò che l'occhio di Mach vede, è ciò che la coscienza coglie (nella totalità dei suoi stati, perché anche in stati ' eccezionali ' finché vi è ' coscienza ' vi è anche il limite ad essa proprio) di se stessa e del suo farsi, senza per questo assolutizzare il dato colto, perché è il ' suo ' dato, e contemporaneamente senza assolutizzare l'occhio che le permette di cogliere se stessa come cogliente il dato. La coscienza può cogliere la fenomenologia dei suoi atti, ma non può coglier la radice della propria consapevolezza di esser coscienza, può coglier i suoi contenuti, ma non la radice del rapporto tra sé e i suoi contenuti, perché tale radice è l'occhio che può vedere ciò in cui la vista si obiettiva. ma non può vedere se stesso. L'occhio che non può esser visto, pur potendo esso vedere tutto, è la Totalità al di là delle parti, Totalità sottesa alla coscienza, poiché ogni volta che questa, dai suoi contenuti, ripiega su se stessa coglie solo l'indefinibilità, la vacuità — nel senso del buddhismo Mahayana — l'irrealtà di ogni contenuto particolare: « la natura propria di tutti i *dharma* [elementi] è pari ad una magia, ad una metamorfosi; siffatta la natura propria di tutti gli esseri e di tutte le parole », ma quando il pensiero, riconosciuto ciò tenta di afferrare se stesso come il fondamento, allora « il pensiero non vede il pensiero; il pensiero è come la lama di una spada che non si taglia da se stessa » (21).

Si potrebbe dire che esistono gli specchi e quindi l'occhio, il Tutto, che delinea visualmente le parti, è visibile anch'esso. Nella multiforme varietà dei signi-

(20) E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano, Feltrinelli/Bocca, 1975, p. 49.

(21) *Testi buddhisti sanscrito*, Torino, L 1983, p. 199 e 506.

ficati simbolici che si intendono nell'immagine dello specchio, uno dei più diffusi è quello di essere simbolo della coscienza e della conoscenza, ma una conoscenza inversa e indiretta della realtà (per cui è stato detto che il cosmo, come Narciso, si riflette nello specchio, vale a dire nella coscienza dell'uomo) ma con ciò il problema viene soltanto spostato, perché lo specchio non può riflettere se stesso, se non mediante un altro specchio, ed il tutto si sposta all'infinito, nell'*abyssos* (letteralmente: senza fondo) della Totalità (Vacuità) che comprende in sé, e penetra, il ' limite ' della coscienza. Ci si deve allora chiedere se l'ultimo termine cui tende il cammino a ritroso verso le sorgenti della consapevolezza della coscienza siano dunque il silenzio, la teologia negativa, l'Assoluto che è al di là di ogni divaricazione, di ogni delineazione di forme che la coscienza, con un gioco di *miroirs dédoublés*, costituente l'unico suo fondamento e nel contempo ciò che si vuoi vedere come ' autocoscienza ', coglie come suoi contenuti ed insieme come proprio fondamento. E altresì chiedersi se non resta che trovarsi dinanzi alla biforcazione del mistero ontologico o del nichilismo, oppure se esista un terzo sentiero che, pur attraversando l'*ingens sylva* della tematica junghiana, possa condurre a qualche esito in parte diverso e più consona, forse, alla problematica che si è cercato di esporre nelle pagine precedenti. Il punto è di riuscire a trovare una qualche forma di oggettività a quello che è il *pivot* del pensiero junghiano, vale a dire alla connessione archetipo/simbolo ed agli stessi termini della connessione, senza che tale oggettività renda necessario il ricorso ad inaccettabili fondamenti metafisici od ontologici.

Un tipo di oggettività può esser trovato nelle forme archetipiche, nelle stabilità strutturali di Rene Thom, delle quali si è già parlato. Esse costituirebbero gli archetipi elementari, le forme più semplici (a ' piega ', * cuspide ', ' coda di rondine ', ' farfalla ', a ' ombelico iperbolico ', * ellittico ', ' parabolico ', e ce ne possono essere altre: l'Autore nega di aver mai enun-

ciato il teorema degli unici possibili sette tipi di catastrofi elementari nel mondo quadrimensionale. Queste sono solo le meglio conosciute!) delle immagini che la coscienza, nella sua dimensione storico-sociale vi costruisce sopra, passando a catastrofi generali più complesse, ricordando che ogni logos [i.e. la struttura algebrico-topologica delle stabilità strutturali] complesso deve essere considerato come un fascio di *sotto-logoi* che gli sono teleologicamente subordinati. I logoi irriducibilmente semplici « sono quelli che si esprimono con le 'catastrofi elementari' sul nostro spazio-tempo (come Essere, Finire, Unire, Separare ...), realizzati da verbi o da ausiliari grammaticali ... L'idea generale che si può proporre in semantica è che esiste un isomorfismo approssimativo tra il logos di un essere materiale E, e il logos del concetto corrispondente C(E), considerato come una forma spaziale sullo spazio euclideo delle attività psi-chiche » (22). Il campo energetico (si usi pure questo termine come uno dei possibili modi di vedere dell'occhio e non come l'occhio in se stesso vedente) si struttura in tali archetipi che, come si è detto, costituiscono delle pregnanze più intense, recepite dalla coscienza perché questa ed il campo energetico con le sue forme sono la stessa ed identica cosa;

Vilnus Mundus, giacché « *quod est inferius est sicut quod est superius. Et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetrando miracula rei unius* », come è scritto nell'antico testo ermetico della *Tabula Smaragdina* (23). Ed allora appare chiaro perché l'occhio non può vedere se stesso: ogni prospettiva della coscienza è espressione dell'*Unus Mundus*, di cui rappresenta solo un plesso energetico, che non può mai esser pensato come autocosciente, giacché l'autocoscienza è possibile ove la coscienza rifletta se stessa in quell'infinita fuga di specchi che, per un verso costituisce il delinarsi della Parte come tale, e per l'altro costituisce un rimando indefinito privo di fondamento. L'autocoscienza — la visione dell'occhio in sé! — è per la coscienza solo un'infinita serie di *miroirs dédoublés*.

(22) R. Thom, *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., pp. 188-9. L'Autore fa corrispondere, in una tavola alle pp. 200-1, ad ogni interpretazione temporale (verbo) una spaziale (sostantivo) ed un grafo elementare d'interazione.

(23) Lo scrivente crede che il significato più profondo e positivo dello strutturalismo consista nell'aver riconosciuto la compatibilità e, in ultima analisi, l'identità tra la struttura della ragione e quella del mondo.

L'*Unus Mundus*, l'occhio che vede ma non può esser visto, costituisce l'inconscio, nel suo senso pregnante di inconscio collettivo, di ciò che è al di là di ogni determinazione della coscienza, con la quale è in rapporto mediante il ' limite ', costituito dalle forme archetipe. Tutto ciò che l'uomo pensa, sente o vive, appartiene al piano della coscienza, che deve però essere intesa a livelli, come costituente una tettonica, con falde geneticamente più arcaiche, sia in senso onto che filogenetico. Ciò sembrerà meno strano se si pone mente al fatto che il concetto di ' inconscio ', si forma storicamente in contrapposizione a quello di ' coscienza ' intesa come espressione di una ragione e di una volontà libere ed autodeterminantesi. Ma se l'idea cervantesiana di una ' *razon de la sin razon* ' viene immessa in quella della *ratio* autodeterminantesi, quale questa si è configurata nello sviluppo storico dell'Occidente, si giunge ad una coscienza — o ad una psiche: sono la stessa cosa! — ove sono possibili vari tipi di atteggiamenti, di ' logiche ', nei confronti del reale, con una generale preminenza della logica della *pensée sauvage* in quelli che sono storicamente e tettonicamente gli strati più antichi e profondi della coscienza. Le strutture biologiche di Matte Bianco, ad esempio, non appartengono a due mondi diversi, il diurno e il notturno, la coscienza e l'inconscio, ma a due modalità diverse dell'atteggiarsi di ciò che viene detto coscienza, a seconda della profondità del livello operante. Il mondo della coscienza, però, non è tutto: esso è la dimensione dell'esperienza e della parola intersoggettive, è il ' confine ' di quella falda del vissuto umano che può essere comunicato, ma oltre di esso e commisto ad esso — e da qui le difficoltà e le ambiguità dell'esperire, del conoscere, del comunicare! — è la dimensione dell'indicibile, dell'inconoscibile, dell'incomunicabile. Questa dimensione è ciò che viene detto ' inconscio ', ed è, rispetto alla prospettiva logocentrica della coscienza singola, quella Vacuità che si insinua e vive in ogni cosa.

Il limite tra la coscienza e l'inconscio, è costituito da

quello che la coscienza coglie come un campo di forza, con le sue archetipiche morfologie (relativamente) stabili: è il termine massimo della riduttività della parola e dell'immagine, è l'ultimo sfumare della coscienza nell'inconscio, se di questo qualcosa si vuole dire e intuire. L'ai di là del limite è la Vacuità, non nel senso di una fascia racchiudente il campo della coscienza e l'*Unus Mundus* (che sono poi un'unica cosa, come le particolari increspature delle onde e la vastità del mare che non è definibile dall'onda), ma è l'*Unus Mundus* stesso, quando la coscienza supera le proprie oggettivazioni metafisiche della sostanza e del fondamento, e vive nei suoi strati più profondi ed arcaici, alla lettera, il senza fondo del proprio esserci. La Vacuità (come è nel buddhismo seguente il ' Piccolo Veicolo ') è il riconoscimento dell'impermanenza di ogni cosa ed insieme la distruzione del pensiero logico-discorsivo, che separa ed obiettiva, ma è anche — e ciò è da mettersi nel massimo rilievo! — il termine cui si giunge quando, operato il decentramento della soggettività, questa non è più il polo fungente della trascendentalità, e quindi nulla può esser detto su ciò che è, insieme, contenuto e scaturigine della coscienza. Anzi la coscienza non può definire nulla perché come tale — per quanto si è in queste pagine osservato — scompare. Essa è la cima dell'onda, che comunque si muova non può mai staccarsi dal mare, ed uscire dai suoi confini:

« I pesci nuotano nell'acqua. Essi nuotano continuamente senza mai raggiungere il limite dell'acqua. // Gli uccelli volano nel cielo. Essi volano continuamente senza mai raggiungere il limite del cielo », secondo la parola del filosofo zen Dogen (24). La Vacuità è l'assenza di distinzioni, di molteplicità, di determinazioni, essendo queste legate all'essere! della coscienza, mentre quella è uno stato né di coscienza né di non-coscienza e come tale ' vuoto ' di qualsiasi significato e senso rispetto a questa. Tale Vacuità è, nel suo significato più forte e pregnante, l'inconscio, ciò che la coscienza non può, per definizione, mai attingere e che, come riconosceva Jung,

(24) T. Izutsu, *La filosofia del buddhismo zen*. Roma, Ubaldini, 1984, p. 201.

entra in rapporto con la coscienza esclusivamente in quanto simbolo, solo che qui si vorrebbe intendere tale rapporto attraverso le forme archetipiche di Thom.

Al di là del limite è l'indefinibilità di ogni particolarità, l'indifferenziazione di tutte le forme, l'*abyssos* totalmente inconscio; al di qua, la coscienza che sulle morfologie archetipiche costruisce le sue immagini arcaiche, i suoi simboli. Il rapporto conscio/inconscio è in qualche modo analogo a quello natura/ cultura: non si può dire quale sia il loro limite, ne si può parlare isolatamente di uno dei due termini, pur se si sa e si sente che in qualche modo una differenziazione esiste, perché ' natura ' è quel reticolo biologico di organicità, pulsionalità, e comportamento istintuale che forma il residuo ultimo, puro concetto-limite, su cui concregono i ' modelli di cultura '. Nell'approfondimento della lettura stratigrafica dell'individuo e della specie, l'Arcaico si configura allora come ciò che è più vicino al limite conscio/inconscio, cultura/natura, vale a dire come il più prossimo alle forme archetipiche. Arcaico, in questo caso, è ciò che Jung indica come « carattere vieto di contenuti e di funzioni psichiche. [...] Tutti quei tratti psichici che essenzialmente coincidono con le qualità della mentalità primitiva. [...] L'immagine ha qualità arcaiche quando sussistono indubbe corrispondenze mitologiche » (25). Si intende però, per quanto si è qui visto, che esso appartiene alla coscienza, pur se ai suoi strati più bassi, a quelli cioè confinanti con le stabilità morfologiche archetipiche, sulle quali concregge l'elaborazione simbolica della coscienza. L'Arcaico è ' *Ur* ' e ' *Vor* ', è sia il limite stratigrafico della coscienza, sia insieme ciò che viene prima nella storia dello sviluppo della coscienza stessa, ed in esso mancano le sedimentazioni di una cultura che ha costruito i suoi codici allontanandosi sempre di più dalla natura. Il fenomeno è particolarmente visibile nell'arte, ove l'arcaico si configura in immagini (perché l'uomo esprime in primo luogo attraverso l'immagine quell'esperienza immediata vissuta che la parola co-

(25) C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), Torino, Boringhieri, 1969, pp. 422-3. Cfr. anche pp. 452-3.

munica perdendola, se non si fa essa stessa immagine: *in principio erat imago!*) che sono i simboli del vissuto psichico stratigraficamente più profondo, non ancora mediati dalla tettonica culturale che la coscienza nel suo sviluppo vi fa concretere, quasi ad attenuarne l'insopportabile numinosità. A questo proposito sembra molto importante allo scrivente riportare alcune proposizioni junghiane, nelle cui linee portanti sembra rientrare perfettamente quanto qui si è detto: « Ogni forza e in genere ogni fenomeno è una certa *forma d'energia*. La forma è immagine e modo di manifestarsi. Essa esprime due sorte di cose: in primo luogo l'energia che in essa si configura, in secondo luogo il *medium* nel quale appare l'energia. Da un lato si può affermare che l'energia crea la sua propria immagine, dall'altro che il carattere del *medium* costringe l'energia in una forma determinata » (26). Ciò non è lontano dalle strutture di Rene Thom.

Come è noto, Jung ha sempre ribadito l'impossibilità di definire in qualche modo l'Archetipo, anche se esso viene colto dalla coscienza sotto forma di immagine simbolica, con una pregnanza di senso, una forza numinosa, ed una progressiva differenziazione, nel tempo, dall'Archetipo primordiale, indistinto nei suoi aspetti negativo/positivo, a singoli archetipi e a gruppi coerenti di archetipi, ed un'idea cui Egli è sempre rimasto fedele è quella secondo la quale il « *simbolo vero* [è] *espressione di un'essenza sconosciuta* », e questa essenza sconosciuta è l'archetipo (27). In base a quanto si è prima detto sulle forme di Rene Thom, si può affermare che l'archetipo è costituito da tali strutture fondamentali, espresse da equazioni, strutture che rimangono ' sconosciute ' perché non traducibili nel linguaggio del senso storico-culturale o delle immagini storico-culturali della coscienza. Infatti tali forme, proprio per la identità soggetto/oggetto, mente/mondo, perché tutto è solo differenziazione e distinzione, operata a posteriori dalla coscienza, dell'*Unus Mundus*, appartengono insieme alla natura e alla mente, e costituiscono il limite di conversione tra conscio/inconscio, natura/cultura. Esse sono, co-

(26) C. G. Jung, *La libido. Simboli e trasformazioni* (1911-1952), Torino, Boringhieri, 1965, p. 94.

(27) C. G. Jung, « Psicologia e poesia », in *Il periodo fra le due guerre, Opere*, voi. 10, Tomo primo, Torino, Boringhieri, 1985, p. 367.

(28) R. Thom, *Parabole e catastrofi*,
op. cit., pp. 145-8.

me vuole Thom, pregnanze geneticamente innate, buchi neri che vengono normalmente colmati dalle esperienze infantili, ed il linguaggio umano è il risultato delle esplosioni delle grandi pregnanze biologiche su una sequenza di ' forme indotte ' dall'apprendimento sociale (28). Per questo, forme come il sogno, il simbolo, il mito, la metafora, l'immagine nella sua complessa e diversa varietà, non possono essere interpretate al di fuori del contesto storico-culturale entro cui sono state generate, in una complessità ermeneutica in cui si intrecciano continuamente visioni e contenuti individuali con stereotipi collettivi, come è confermato in particolare dalle società primitive ed arcaiche, ove il sogno è un'istituzione culturale, accanto alle visioni, le allucinazioni, la *trance*. Che il contesto culturale sia necessario per comprendere tali forme appare chiaro quando si apra un dizionario dei simboli, come quello ottimo di Chevalier e Gheerbrant, o una raccolta di miti e leggende, come quella, pur essa ottima, di Pettazzoni, e si vede come i simboli, in rapporto al luogo ed al tempo della loro formazione, abbiano significati diversi od addirittura opposti, ed i miti e le leggende dei popoli primitivi rimangano strani ed incomprensibili se non vengono riferiti ai peculiari significati della cultura che li ha generati.

Jung stesso più volte afferma che l'universalità dell'Archetipo va intesa ' *cum grano salis* ', e in *Psicologia e alchimia* associa l'universalità del simbolo alla sua arcaicità e profondità, giacché alla luce della coscienza esso diviene semplice allegoria, pienamente comprensibile ed esauribile dall'interpretazione. Ad avviso dello scrivente occorre operare un arretramento: gli archetipi sono le pure strutture geometriche, quelle individuate da Rene Thom ed eventuali altre, le uniche strutture spaziali che sono recepite dalla coscienza senza esser da essa formate e che sono, come si è visto, il limite tra la coscienza e l'inconscio, la Parte e il Tutto, l'occhio e le cose. Su queste strutture archetipiche che costituiscono i grafi fondamentali di ogni immagine, la coscienza

costruisce le sue forme, man mano più complesse ed intellettualizzate, e delle quali il livello arcaico costituisce la base e l'essenzialità stilizzata: ciò rappresenta proprio le caratteristiche dell'arte preistorica, primitiva e arcaico-popolare in genere, perché « stilizzare una forma significa ridurla ai suoi caratteri organizzatori fondamentali, che appaiono soltanto più evidenti » (29), e su tali caratteri fondamentali lo sviluppo storico della coscienza imprime le sue forme man mano più elaborate. Mentre le immagini più vicine a tali livelli profondi della coscienza, ove più è evidente e viva la presenza della forma archetipica, rappresentano il ' simbolo ', quelle più lontane appartengono maggiormente alla luce della coscienza, presentano un di più di intenzione e di scopo, non si auto-impongono ma vengono scelte, e acquistano il carattere di * segno '.

(29) R. Thom. *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., p. 304.

Già Paolo di Tarso aveva detto che « *invisibilia Dei per ea quae visibilia facta sunt cognoscuntur* » ed i neoplatonici avevano fatto dell'universo, ipostasi dell'Uno in sé indeterminabile ed incoglibile, una serie indeterminata in cui ogni significante è sineddoche e metonimia dell'Uno, giacché ogni essere è sostituzione della parte al tutto e del *signans* al *signatum*. Il concetto di inconscio come qui viene inteso va nella stessa direzione — che è poi la direzione fondamentale della psicanalisi a partire da Freud — giacché l'inconscio (anche ove esso sia desiderio o che altro, sia inconscio personale o meno) è ciò che per definizione non è mai riducibile all'ordine dei significanti (consci): è un campo di forza che rimanda ininterrottamente a se stesso mutandosi continuamente in forme diverse, delle quali le stabilità strutturali rappresentano gli archetipi, oggettivandosi nella vasta stratigrafia della coscienza, nei suoi vari livelli, nei diversi livelli della ragione, dal simbolo arcaico che ormai filogeneticamente si impone quasi come ' natura ', al segno presente e contingente, deliberatamente e provvisoriamente scelto (30). Per questo ogni pensiero è sempre, in qualche modo, metonimico e metaforico, giacché i significanti non rimandano mai ad

(30) Senza entrare in particolari sul dibattuto problema dell'ereditarietà e sulla ripresa attuale del la-

marckismo, sia sufficiente il chiarire che. per ciò che riguarda le forme strutturali elementari, non si tratta di ereditarietà, ma di presenza di identici modi di aggregazione sia nella mente che nel mondo, per l'unità dell'*I/nus Mundus*:

e per ciò che riguarda il simbolo, la trasmissione avviene culturalmente e socialmente. La qual cosa rende conto sia della 'morte del simbolo', sia dell'insensibilità che taluni possono mostrare per alcuni simboli.

un significato univoco ma, come nel Mahayana o nell'arte astratta, ogni cosa è ogni altra cosa, è una cascata continua di rinvii nell'ambito dei significanti, ed il significato non è mai il fondamento, ma è l'ai di là del limite ove ogni identità si annulla, è l'Inconscio, la Vacuità. L'indefinita 'deriva' dei significanti permette un'indefinita possibilità di interpretazioni, ove il significato è sempre toccato asintoticamente, mai direttamente, e la coscienza è continua opera di costruzione e decostruzione semiotica, continua creazione ed interpretazione di segni, cui non corrisponde nessun significato, ma solo una condensazione del campo di forma, la quale si esprime psicologicamente come pregnanza emotiva.

Si sono qui delineati alcuni generalissimi tratti di una metapsicologia che, così almeno si crede, tenga conto sia degli elementi fondamentali del pensiero junghiano, sia di un'impostazione dell'attuale ricerca, nel campo della topologia e dell'analisi differenziale, sul problema detto della stabilità strutturale, con risultati che non sembrano privi di interesse anche filosofico. E proprio per conferire una finale *allure* filosofica alla costruzione qui presentata, sarà il caso di affrontare un ulteriore ed ultimo problema. Si è detto che il 'reale' è un campo di forza che coagula in in pregnanze costituite da forme geometriche (discontinue) espresse da funzioni: *forma dat esse*. Il concetto di forza non è qui inteso scientificamente, *strictu sensu*, ma come qualcosa che indica l'immaterialità, l'energia, la fluidità e la trasmutabilità del campo stesso e delle sue forme, ed è un termine *faute de mieux* che può essere sostituito da altri, filosoficamente e simbolicamente più pregnanti, ad esempio dal termine 'suono'.

Una sostituzione del genere non è puramente casuale, perché nelle religioni primitive, nel pensiero religioso orientale e nel misticismo, il suono è visto come il principio originario che ha dato origine alla materia, ai vari livelli della vita, al creatore stesso. È il linguaggio creatore ed originario, cui il linguaggio logico-discorsivo umano è solo parziale approssimazione:

« all'inizio fu la Parola, il Suono. La ' parola ' perpetua il suono primordiale (non precisabile in note) ed il tono (del canto) è l'atto che la parola pronuncia o rinnova » (31).

La vita universale scaturì da un suono che si sviluppò poi in sillabe sonore e note musicali materializzantesi, per modo che « tutto il mondo materiale è una musica gradatamente consolidatasi, una somma di vibrazioni, le cui frequenze s'allungano nella misura in cui si materializzano. Le più rapide vibrazioni sono quelle musicali. Esse costituiscono il vestibolo del Dio creatore e del punto di quiete immobile (Tao) » (32). Anzi, alcuni miti vedono tale materializzazione dovuta ad un 'Creatore' che attua in immagini e suoni l'essenza sonora del Principio supremo. Nella cosmologia giavanese, ad esempio, esiste un essere superiore al Creatore, essere inconcepibile per la coscienza dell'uomo che può, forse esser colto solo nel suono della campana, l'unico strumento che permette di cogliere l'ipotono.

Non solo, dunque, il Dio creatore è intessuto di suono (come, ad esempio, i figurativamente strani dèi messicani che sono una composizione di simboli sonori e di attributi mitologici), ma il suono stesso è più antico di Dio, perché se « i miti dei popoli primitivi e le speculazioni cosmogoniche delle alte civiltà insegnano che il sostrato di tutti i fenomeni dell'universo è un elemento vibratorio e, specificamente, acustico », è anche da porsi che « questo suono emana dal vuoto nel quale si è formato un pensiero il quale fa vibrare il Nulla. Trasformandosi in monologo questo pensiero si riveste d'un corpo ed è questo corpo sonoro che costituisce la prima manifestazione percettibile dell'invisibile. L'abisso primordiale è dunque un cavo risonante e la prima sostanza percettibile è un suono che, propagandosi, crea lo spazio sottoposto ad un ritmo. Questo suono è la forza creatrice e la sostanza dell'universo » (33). Con ciò, assimila l'elemento vibratorio (esprimentesi in frequenze, ossia in quantità di intensità) al campo di forza di cui si è detto, si torna all'assunto fondamentale di questo

(31) M. Schneider, // *significato della musica*, Milano, Rusconi, 1970, pp. 62-3.

(32) *Ibidem*, p. 39.

(33) *Ibidem*, p. 78.

scritto: il ' Nulla ', vale a dire la Vacuità o l'occhio che guarda senza poter esser guardato e quindi indescrivibile e incomprensibile, è il Principio da cui promanano le onde del divenire che si increspano in note musicali, che possono essere intese come l'equivalente acustico delle forme strutturali di Rene Thom. Ed è rilevante che il matematico francese parli, come si è visto, di uno spazio interno ove opera un processo dinamico, la cui proiezione sullo spazio ' substrato ' da origine alle forme: tale idea « ha natali illustri, cioè il mito della caverna di Platone: vediamo solo la proiezione delle cose su uno schermo piatto, il muro della caverna, e mai le cose stesse » (34). Ma lo spazio interno non può essere inteso come la Vacuità, il senso totale, di cui si scorgono solo i significanti parziali?

(34) R. Thom, *Modelli matematici della morfogenesi*, op. cit., p. 198.

Premesso che la ' musica artistica ', sotto il segno del conscio, dell'artificiale, dell'intellettualistico, è una perdita dei ritmi e suoni della natura — come si è detto che il simbolo diventato segno lo è di fronte all'Arcaico — si può infine affermare, come fa Marius Schneider (35), che il canto è un simbolo riunente i diversi piani dell'esistenza alla loro natura sonora, che così traspare e si fa tangibile, integrando l'uomo nel ritmo naturale e cosmico. Simbolo, comunque, prodotto dall'uomo, non identificabile con « il simbolo cosmico che nasce per l'autorealizzazione di un elemento trascendente e che è assolutamente indipendente dalla percezione umana » (36), in cui la forza spirituale simboleggiata si esterna sensibilmente. È questo, accentuandone la dimensione psichica, il concetto junghiano di archetipo — almeno di un certo Jung — ed insieme quello stesso concetto, che qui si è cercato di esprimere, come forma-limite tra l'*àbyssos* della Vacuità ed il mondo del rappresentabile e del coglibile, non dimenticando che oltre l'iridescente magia delle metamorfosi « il nostro proprio pensiero è identico all'insostanzialità delle cose, privo di ogni essere, esente da aggregati, basi, sedi dei sensi, oggetti percepibili e soggetti percettori, non prodotto mai sempre, la vacuità stessa » (37).

(35) M. Schneider, // *significato della musica*, op. cit., pp. 66-7, 95-6, 107.

(36) *Ibidem*, p. 97.

(37) *Testi buddhisti In sanscrito*, op. cit., p. 629. Inutile specificare che, nel presente scritto, ' Vacuità ' viene intesa sia nel senso metafisico della mancanza di qualsivoglia fondamento, sia in quello gnoseologico dell'impossibilità, per la Parte, di definire il Tutto.

Un'Alceste bulgara: concezione del destino e simbologie dello scambio amoroso nei racconti di folklore

Alberto Borghini, Massa

Presentiamo anzitutto il racconto bulgaro al quale ci riferiamo, pubblicato col titolo di *Les Parques. Saint-Élie et la jeune femme qui fit présent à son mari de la moitié de sa* we(1):

Il y avait une fois un mari et une femme dont tous les enfants mouraient. Enfin, ils eurent un enfant male et, le troisième jour après sa naissance, le bon Dieu conduisit dans leur maison un vieillard que la nuit avait surpris dans leur village et qui ne savait pas où la passer. Il leur demanda: « Voulez-vous me laisser dormir cette nuit chez vous? »

Le maître répondit: « Soyez le bienvenu! C'est aujourd'hui le troisième jour depuis la naissance de notre enfant. »

Et le vieillard resta pour passer la nuit. Après le souper, tout le monde s'endormit, excepté le vieillard, qui veilla pour entendre quelle destinée les Parques allaient donner en partage à l'enfant. Enfin, celles-ci arrivèrent.

La première dit: « Allons, que celui-ci meure comme les autres! »

La seconde dit: « Qu'il vive un peu, que son père et sa mère puissent s'en réjouir un peu! » La troisième dit: « Il en sera

(1) L. Schichmanoff, *Legendes religieuses bulgares*, Paris, Leroux, 1896, n. LXV, pp. 148-151. In appendice è riportata la traduzione, anche se in alcuni punti un po' approssimativa, del racconto.

comme je déciderai: qu'il grandisse et atteigne sa vingt-deuxième année, et, arrivé à l'âge de se marier, qu'il ne trouve point de femme par ici, mais bien de l'autre côté de la rivière; qu'il s'y noie, quand il reviendra après la noce, et qu'on reconduise la mariée chez ses parents! »

Le vieillard, qui n'était autre que Saint Elie, écouta tout cela et, le lendemain, avant de partir, il dit au père et à la mère:

« Quand vous marierez votre enfant, appelez-moi! Vous n'aurez qu'à monter sur une colline et à crier: « Père Éliel Père Elie! » et Je viendrai aussitôt. »

L'enfant grandit, atteignit sa vingt-deuxième année et trouva une femme de l'autre côté de l'eau. Juste comme la noce venait de partir, on se souvint qu'il fallait appeler le père Elie; vite on l'envoya chercher: il arriva et rattrapa les gens de la noce.

Ils allèrent prendre la fiancée. En retournant Saint Elie marchait à côté du fiancé et le soutenait. De cette façon ils traversèrent la rivière. Comme ils étaient déjà tout à fait au bord, un cheval frappa l'eau de sa queue, une goutte d'eau entra dans la bouche du garçon et le noya. Alors Saint Elie courut tout droit chez Dieu et se mit à le supplier. « Grâce, Seigneur! Telle et telle chose s'est passée. Ne veux-tu donc pas rendre son âme à ce garçon? » Dieu répondit: « Je veux bien lui rendre son âme, mais il n'est pas en mon pouvoir d'ajouter aux jours qu'il avait à vivre. Va, supplie le père et la mère de lui céder de leurs jours. » Vite, vite, Saint Elie courut à l'endroit où la noce s'était arrêtée et pria le père et la mère du fiancé de lui céder une partie des jours qu'ils avaient à vivre. Mais ils ne voulurent pas les céder. Alors Saint Elie se rendit de nouveau auprès de Dieu et lui dit:

« Seigneur, Seigneur, ni le père ni la mère ne veulent donner une partie de leurs jours. — Va demander à la fiancée, qui a trois cents ans à vivre, si elle ne veut pas lui en céder une partie. » Saint Elie courut vers la fiancée et lui fit la même proposition. « Combien d'années ai-je à vivre? » lui demanda celle-ci. Saint Elie le lui dit. Dans ce temps les jeunes mariées se couvraient la figure de leurs cheveux. Elle prit sa chevelure dans ses mains, la partagea en deux et dit: « Que la moitié des jours soit à moi et l'autre à lui! » Et le jeune homme ressuscita aussitôt.

È in particolare la seconda parte del racconto che ricorda — nelle sue linee di fondo — l'antica storia di Admeto e Alceste. Al proposito si narra che lo stesso Apollo intervenne a favore di Admeto, destinato a morire in ancor troppo giovane età: il dio riuscì ad ottenere dalla Parca che egli potesse evitare la morte se qualcuno avesse accettato di lasciare la vita al posto suo. Tuttavia, ne il vecchio

padre ne la vecchia madre si mostrarono disposti a ciò; al contrario, fu la giovane sposa Alceste che decise di rinunciare alla propria vita, in modo da permettere al marito di continuare a vivere. Nel seguito di questa storia si narra che la stessa regina degli Inferi fece sì che la fanciulla tornasse alla luce del sole; secondo un'altra versione del mito, fu invece Eracle che, combattendo con Ade in persona, riuscì a strappare alla morte la giovane sposa.

È agevole riconoscere alla base di un siffatto genere di racconti quel rapporto di associazione-contrasto (così diffuso anche su di un piano tipologico generale) che intercorre tra la felicità culminante del matrimonio e dell'amore, da un lato, e la morte in giovane età (nonché in prossimità di quei momenti), dall'altro lato. Questo è anzi lo schema più 'elementare' di riferimento da cui nasce in certo qual modo la vicenda, e che la vicenda medesima cerca di 'trasformare' o di 'correggere'. Al destino di morte che incombe sullo sposo risponde in maniera adeguata il sacrificio della sposa; ad un possibile squilibrio della relazione matrimoniale — localizzato su uno dei poli della relazione amorosa (che sta venendo a mancare) corrisponde poi lo squilibrio complementare ed opposto — localizzato a sua volta sull'altro polo della relazione medesima, il quale rischia di venir meno

(2) Cfr. al proposito anche Eur. *Alc.* 32 sgg. Da un punto di vista generale, circa il motivo dell'Alceste, quale si riscontra in diversi ambiti culturali, si veda G. Megas, « Die Sage von Alkestis », *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX, 1933, pp. 1-33.

(3) Per una problematica di questo genere (in particolare nel quadro della cultura greca antica) mi permetto di rinviare al mio lavoro dal titolo « Per una semiologia del comportamento: strutture di scambio amoroso », in *Scritti in ricordo di Giorgio Buratti*, Pisa, Pacini, 1981,

per una sorta di * gioco ' di sostituzione-compensa-zione. Un effetto di simmetria e di rovesciamento è insomma quello che si determina (3). Comunque sia, alla fine si ristabiliscono pur sempre l'equilibrio e l'armonia fra le parti. Nel racconto antico anche Alceste ritorna in vita; nel racconto bulgaro la sposa, che ha a disposizione trecento anni da vivere, ne cede metà al suo sposo, il quale — evidentemente già morto — resuscita. In tal modo la vita è equamente suddivisa fra i *partners*.

Non è estraneo al racconto bulgaro il riferimento all'egoismo ' dei vecchi genitori — i quali avranno presumibilmente poco tempo ancora da vivere —, in contrasto con la ' generosità ' della sposa, che ha (o proprio perché ha) invece tutta la vita davanti:

un fatto, quest'ultimo, che sembra essere significato nei trecento anni da vivere della sposa. Ma si tratta di dati che non contraddicono lo schema più elementare e strutturale dello scambio, in quanto meccanismo antropologico e in quanto modello ideologico-culturale; ne rappresentano anzi — in un certo senso — il corrispettivo psicologico ' necessario '.

Per determinati versi il rapporto — solitamente così stretto e direi quasi ' privilegiato ' — fra matrimonio e morte appare nell'ambito della leggenda bulgara ancora più accentuato o sottolineato, se si considera che in essa (come avremo occasione di mettere in evidenza anche nel seguito) un rito prettamente matrimoniale viene ri-giuocato dalla sposa nel senso di una spartizione-distribuzione della vita col proprio sposo. Ma al tempo stesso ciò avviene lungo binari in qualche misura predisposti: già suggeriti, o addirittura derivati, da un elemento significativo fondamentale, quale i capelli (in part. i capelli della sposa), che è dotato di notevole forza suggestiva ed in cui sembrerebbero appunto correlarsi i due aspetti — apparentemente lontani e certo ' contrastanti ' — del matrimonio e del destino di morte.

Il contrasto che si viene a determinare per effetto dell' avvicinamento eccessivo ' — o perfino della con-fusione — fra momento del matrimonio e momento della morte ha in sé qualcosa di socialmente (ed antropologicamente) scandaloso. Per lo più, un siffatto processo di avvicinamento (o con-fusione) si manifesta

come sovrapposizione e coincidenza di questi due termini, che dovrebbero invece restare separati, lontani, oltre che contrapposti. Talora vi è una anticipazione della morte rispetto alle nozze stesse; oppure la morte sopraggiunge in prossimità o nell'imminenza delle nozze, etc.

Tale contrasto-scandalo, per parte sua, non solo non esclude il carattere privilegiato (nonché la frequenza) della correlazione fra matrimonio e destino funesto nei racconti di folklore; ma addirittura ne costituisce — assai probabilmente — un punto di partenza. In altre parole possiamo ritenere che proprio il valore di forte tensione oppositiva sia alla fin fine l'elemento che permette e/o favorisce un accostamento 'a corto circuito' fra i due momenti sopra detti.

Questi ultimi verrebbero a configurarsi alla stregua di una 'unità divisa' o 'dicotomica', in cui termini che dovrebbero risultare inconciliabili e distanti (secondo il sistema antropologico delle attese) vengono purtuttavia ad associarsi e a combinarsi strettamente ed 'assurdamente'; più avanti, parleremo — al proposito — di figura retorica dell'ossimoro.

Comunque sia, si deve osservare che più in generale riti matrimoniali e riti funebri presentano, non di rado, numerosi tratti in comune; le simbologie in atto sono spesso analoghe, quando non del tutto identiche. Vi è ancora di più: un medesimo modello — una struttura di senso e uno schema significante — pare alle volte essere sotteso ad entrambi questi riti, che diventano così non soltanto 'inseparabili' ma addirittura 'indistinguibili'. È una problematica piuttosto vasta e complessa; sarà sufficiente in questa sede avervi appena accennato (4).

Si tratta in altre parole di una sorta di discorso narrativo che si sviluppa da quello che potremmo definire un *nucleo di condensazione simbolica*; in esso il discorso narrativo specifico configurantesi nel racconto bulgaro (la sposa che offre metà della sua vita allo sposo) è essenzialmente implicito. O meglio, le modalità e l'orientamento di un tale 'discorso' sono contenuti nell'operazione simbolica (e rituale) della sposa che divide in due parti i propri capelli. Questi ultimi rappresentano di per se stessi la vita o, più precisamente, la quantità di vita assegnata alla sposa.

Ma, al contempo, i capelli entrano in gioco nel rituale del matrimonio: sono investiti del dinamismo rituale del matrimonio, di cui costituiscono un tratto significativo (ed orientante) per così dire 'forte'. In qualche misura, occorrerebbe allora invertire i

(4) Per le relazioni che si stabiliscono fra riti di matrimonio e riti funebri nel quadro della cultura greca (sia antica che di epoca recente), cfr. ad es. J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge, University Press, 1910, pp. 554 sgg.

Al proposito cfr. anche la pagina 175 del presente scritto.

termini del problema, ed affermare che non è un simbolo-rito del matrimonio che viene (diciamo così) ri-giuocato e trasposto — dalla sposa medesima — su un diverso piano simbolico-semantic: quello della vita/morte. Bensì, è forse il meccanismo contrario che si verifica. Un simbolo, cioè, riferentesi *in primo luogo* alla sfera della vita e della morte, sembrerebbe venire proprio per questo a collocarsi al centro del rito matrimoniale. È come se nel rito matrimoniale — in quanto modello prescrittivo e in quanto *regola* del comportamento amoroso — la sposa dovesse manipolare i propri capelli (la propria vita) in modo da significare (o addirittura prefigurare) la sua disponibilità a cedere la vita, o parte della vita, a vantaggio di uno sposo eventualmente in pericolo. La disponibilità al dono di sé e della propria vita — il dono 'totale' per eccellenza (5) — sembra essere la condizione strutturale necessaria che per

10 più si realizza nel rapporto di scambio matrimoniale o, ancor più in generale, nel rapporto di scambio amoroso.

(5) Il termine è di M. Mauss, « Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche », in *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Einaudi, 1965, pp. 153-292.

Altrimenti detto, quel che neppure i genitori sono disposti a sopportare per il figlio, 'deve' invece affrontarlo la sposa. Ma, ovviamente, si tratta qui solo di un'ipotesi.

Tuttavia, c'è un qualcosa che viene ad emergere con chiarezza, risultando anche oltremodo significativo alla luce dell'ipotesi svolta sopra. Alla cosiddetta * prova difficile 'dei racconti di folklore, solitamente affrontata dal giovane * eroe' per la conquista della sposa (una prova in cui il futuro sposo mette a repentaglio *la propria vita*), fa dunque riscontro, in casi come questi, la *cessione della propria vita* — o di una *metà di essa* — da parte della sposa medesima, a vantaggio dello sposo. (Per quanto riguarda la storia bulgara presa in esame, una traccia della 'prova' pericolosa si può forse riconoscere nel fatto che il giovane andrà a cercare la sua sposa al di là di un corso d'acqua: una condizione, questa, che appare fatale o ciò che è lo stesso 'necessaria', e che — secondo

11 destino stabilito dalla terza Parca — al ragazzo in questione costerà la vita).

Le somiglianze che intercorrono fra l'antico racconto greco e la « leggenda religiosa » bulgara sono in realtà assai più estese e particolareggiate. Ad es.. in entrambi i casi colui che ricopre la funzione dell'adiuvante è un essere superiore e divino: un dio, nel racconto antico; un santo, nella leggenda bulgara. Inoltre, non ci troviamo semplicemente di fronte ad una analogia che potremmo definire ' esterna ': di tipo cioè soltanto strutturale o, se si preferisce, morfologico-funzionale. Piuttosto, è probabile che questo racconto bulgaro si costituisca, almeno per determinati aspetti, come una sorta di trascrizione in termini cristiani del mito antico.

In questo modo sembra appunto configurarsi anche il caso dei due ' personaggi superiori ' che rivestono il ruolo dell'adiuvante nei rispettivi racconti: Apollo e Sant'Elia. Tra di loro è possibile — infatti — rintracciare delle connessioni piuttosto strette, che hanno valore contenutistico e semantico assai preciso. È su queste basi che fra i due personaggi si stabilisce un rapporto più diretto: di confronto, di equivalenza, e in un certo senso di identificazione.

Dalle *somiglianze* relative alla funzione morfologica (o ai diversi modi realizzativi di essa) si passerebbe ad un *contatto* più sistematico e specifico: nel santo cristiano paiono ripetersi le qualificazioni mitico-antropologiche del dio antico.

Nel quadro dell'iconografia cristiana antica, Sant'Elia viene rappresentato mentre attraversa rapidamente il cielo stando su una quadriga infuocata: sono tratti iconografici che — non a caso — ricorderanno da vicino le analoghe rappresentazione di Apollo-Elios, proprie della mitologia classica. Del resto, già San Giovanni Crisostomo [*Homil.* 3, Elia, 27] riteneva che la ' somiglianza ' del nome Elia con quello greco del Sole (Elios) avesse favorito il processo di equivalenza e di avvicinamento fra il profeta cristiano e la ' corrispondente ' divinità pagana (6). A ciò si riconduce, in fin dei conti, il parallelismo degli adiuventi nei due racconti che ci è sembrato di poter mettere in relazione.

(6) A questo proposito si veda anche la voce *Ella* (di F. Spadafora e K. Ra-thè) nell'Enciclopedia Cattolica.

D'altronde, in ambito culturale greco moderno, dell'antico Apollo-Elios il profeta Elia non ha solo assunto i tratti e l'impostazione iconografica, ma anche la funzione di guaritore (nonché — com'è logico — quella di ' salvatore dalla morte '): « The Prophet Elijah who among the Slavs has inherited the attributes of the Thunder-God Perun — their representative of the Teutonic Thor — in the modern Greek Pantheon seems to fill the throne vacated by the ancient "Ἥλιος (;, the Sun, or of Apollo the God of Light » (7). È perciò che «The highest summits of mountains are generally dedicated to him (8) and are often chosen for his shrines. He is also, like Apollo of old, regarded as a Healer — a capacity recognized by the Church in whose Hagiology he is described as empowered to " drive away diseases and to purify lepers, wherefore he showers remedies upon those who honour him ". The similarity between the names Ἡλίας and "Ἥλιος' seems to have helped, if not originated, this identification of characters » (9).

(7) G.F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge, University Press, 1903, p. 240; cfr. inoltre C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, Bonn, Max Cohen u. Sohn, 1864, p. 23.

(8) Da notare che, anche nel racconto bulgaro, allo scopo di invocare santo Elia, basterà *salire su una collina* e gridare di là il suo nome.

(9) G.F. Abbott, *Macedonian Folklore*, *op. cit.*, pp. 240 sg.

Vorremmo osservare che, se da una parte sant'Elia-Apollo è considerato un guaritore (in particolare dalla lebbra) etc., dall'altra parte nel folklore greco di epoca recente proprio le Parche sono le figure in cui talora viene a personificarsi una malattia come la peste, coi suoi effetti disastrosi: «...besteht nämlich die Pest aus drei Frauen, die gemeinschaftlich durch die Städie rennen diese zu veröden. Die eine tragt eine grosse Polle Papier, die andere fiihrt eine scharfe Scheere, die dritte einen Besen. So treten sie in die Hauser ein, aus denen sie ihre Opfer holen wollen. Die erste schreibt den Namen des Unglückiichen in die Rolle ein, die zweite verwundet ihn mit der Scheere, und die dritte fegt ihn aus» (10).

Del resto, nell'arte cristiana antica, la scena di Sant'Elia che viene rapito in cielo sulla quadriga celeste stava simbolicamente a significare l'idea della salvezza e della resurrezione.

In effetti, con questo santo risulta in qualche modo connessa anche la tematica relativa alla resurrezione dopo la morte. La scena di Elia rapito in cielo ricorre non di rado nell'ambito dell'arte funeraria cristiana: e la natura ' celeste ' e ' solare '.

(10) C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, *op. cit.*, p. 33. Circa il gesto di spazzar via o spazzar fuori, in quanto significativo che rinvia all'idea della morte (e in quanto simbolo dell'espulsione del defunto dallo spazio domestico), cfr. il mio lavoro dal titolo « Strutture nel folklore: un uso funebre lunigianese e uno romagnolo », in *An-*

del personaggio (come si è visto, a lui sono dedicate le sommità delle montagne) può senz'altro aver contribuito a ciò. Inoltre — e più specificatamente, — questa medesima scena è stata interpretata come una sorta di immagine o ' figura ' della resurrezione e dell'ascensione di Cristo al cielo: cosa che, in ultima istanza mi pare accordarsi assai bene con l'interpretazione più generale cui abbiamo accennato sopra. In certi casi, anzi, è proprio una scena del tipo « resurrezione del figlio della vedova » che sta a significare il risorgere stesso di Cristo dopo la morte (11).

nuario della Biblioteca Civica di Massa, 1984.

A parte quel che è il valore e il senso cristiani di tali raffigurazioni, non mi pare esservi dubbio che anche nel racconto bulgaro preso in considerazione il santo suddetto venga a ricoprire lo stesso ruolo di salvatore che nell'antico mito di Admeto e Alceste era ricoperto dal dio Apollo; e ciò si verifica fra l'altro in termini abbastanza simili nell'uno e nell'altro caso.

(11) Anche a questo riguardo cfr. la voce *Ella* nell'Enciclopedia Cattolica.

Assai largamente attestata, in area culturale greca, è poi la credenza relativa alle Parche o Moire, le quali (per lo più nella terza notte dopo la nascita di un bambino) entrano nella casa e fanno visita al neonato, stabilendone la sorte futura nonché la durata della vita (o magari apportando loro dei doni) (12). È naturale che non di rado si cercherà allora di ' spiare ' le Moire stesse, allo scopo di conoscere il destino che assegnano al neonato; non solo, ma ci si preoccupa talvolta di apprestare per esse la migliore accoglienza, in modo — ovviamente — che di rimando sia da loro offerta una sorte il più possibile favorevole al bambino in questione (13).

(12) Cfr. B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig, Teubner, 1871, pp. 210-221; si veda, anche J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore... op. cit.*, pp. 121-130.

In una favola greca moderna ci troviamo di fronte ad un padre di famiglia che — nella notte in cui le Moire verranno a far visita alla sua bambina appena nata — ha predisposto tutto con grande accuratezza (una tavola imbandita, con vino, cibi etc.), in modo che queste dee potessero restare soddisfatte. Per parte sua la madre si appresta quindi alla veglia, allo scopo di sorprendere le fate al loro arrivo: allo scopo di poter spiare quale sorte assegneranno alla sua creatura e quali doni le offriranno a loro volta (14).

Per quanto concerne la Bulgaria stessa, cfr. Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, *op. cit.* p. 148, nota 1.

Secondo un uso che nel passato doveva essere abbastanza diffuso, durante la terza notte dopo la nasci-

(13) Cfr. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen...*, *op. cit.*, p. 213. Anche in Bulgaria si usava festeggiare questo giorno, poiché si credeva che le Parche venissero ad assegnare al bambino la sua sorte (Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, *op. cit.*, p. 148, nota 1).

(14) Cfr. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen...*, *op. cit.*, p. 213 e sgg. Si noti ancora come

il sopraggiungere delle Parche nella casa dov'è il neonato sia fissato verso la mezzanotte (*Ibidem*); è questo — come si sa — il momento tipico (o uno dei momenti più tipici) in cui sogliono presentarsi o manifestarsi gli esseri numinosi e superiori; il momento in cui si verificano eventi strani *, etc.

(15) G. Georgeakis, L. Pineau, *Le folklore de Lesbos*, Paris, 1894, rist. Maisonneuve et Larose 1968, p. 330.

Si tratta di un'usanza che « un tempo » era diffusa nell'isola. In questione, e che all'epoca della sua registrazione « se fait enco-re dans quelques villa-ges » (*Ibidem*).

(16) Abbott, *Macedonian Folklore*, op. eli, p. 126.

(17) *Ibidem*.

(18) J. Rennel Rodd, *The Custom and Lore of Modern Greece*, London, David Stott, 1882. p. 110.

ta di un bambino, nell'isola di Lesbo « il y avait une vieille femme qui passait cette nuit-là tout entière pour entendre les trois Parques s'entretenir de la destinée de l'enfant » (15).

Non molto diversamente, nella storia bulgara che stiamo esaminando, si comporta il santo guaritore e salvatore Elia: anch'egli — sotto le sembianze di un vecchio — spia durante la terza notte dalla nascita di un bambino l'arrivo delle Parche, in modo da poter conoscere il destino del neonato stesso e tentare di salvarlo. (Per l'appunto, si tratta in questo racconto di una coppia i cui figli erano in precedenza tutti quanti morti).

Possiamo notare che, oltre a Sant'Elia-Apollo, il processo di cristianizzazione (o, se si preferisce, di trasposizione in termini cristiani) sembra estendersi anche alle Moire o Parche. A questo proposito mi pare significativo, ad es., il fatto che in un canto popolare macedone « the blessing of the Fates » (così sono chiamate le Parche) venga interpretato e descritto alla stregua di un battesimo (16). Lo stesso Abbott, il quale ci ha fornito tali dati, precisa appunto che « We probably have here a popular confusion between Christian and Pagan belief and practice, instances of which abound at every turn » (17). Sappiamo inoltre che nella notte in cui le Moire entravano in una casa per decidere sulla sorte del neonato, « In the island of Kassos three lamps are also lit upon the table, one for the Baptist, one for the Virgin, and one for the Saviour, which is probably an instance of the superim-position of a Christian application of the three lamps originally lighted in honour of the three Fates, who are then supposed to enter in » (18). Nell'isola suddetta le tre Moire vengono dunque sostituite dalle (o trasposte nelle) figure del Battista, della Vergine e del Salvatore. E non si tratterà — comunque — di una pura e semplice traduzione in termini cristiani di ruoli e personaggi propri della mitologia antica, dal momento che in effetti sembrerebbe per tale via operarsi anche un decisivo processo di trasformazione * modale ' (in ultima istanza ideologica e antro-

pologica): in vece di esseri non di rado pericolosi e negativi, o per lo meno ambivalenti (come si configurano le Moire o Fate), si avranno in questo caso esseri totalmente benevoli e sicuramente favorevoli;

esseri la cui caratteristica ed il cui compito esclusivi saranno quelli di proteggere, di difendere dai pericoli etc.

Sulla base di quanto abbiamo detto, potrebbe apparire del tutto logico che — laddove nel racconto antico il dio Apollo ottiene dalle Parche medesime il prolungamento della vita per il giovane Admeto — nella leggenda bulgara Sant'Elia ottiene all'incirca la stessa cosa (e grosso modo alle stesse condizioni), invocando il Signore. Ciò rispecchia sia quelle che sono le nuove linee ideologiche proprie del cristianesimo, sia (più specificatamente) i modi di trasposizione e di (re-)interpretazione dei ruoli antichi.

Mentre nell'isola greca di Kassos le antiche Moire sono sostituite da un trinomio cristiano; la funzione negativa — o quantomeno ambivalente — che queste tre dee svolgono nel mito di Admeto e Alceste viene mantenuta, ed è come sdoppiata, nell'ambito della leggenda religiosa bulgara in oggetto.

Ci riferiamo al fatto che — secondo una certa versione del mito antico (cfr. Schol. ad Eur. *Alc.* 12) — Apollo *ottenne dalle Parche medesime, ma ubriacandole, il prolungamento della vita di Admeto*, etc. (19). Invece, nel racconto bulgaro, il ' corrispondente ' di Apollo (Sant'Elia) *ottiene dal Signore* la possibilità che venga corretta — diciamo così — l'infelice sorte del giovane sposo destinato a morire in prossimità delle nozze. In questo caso, cioè, si hanno da un lato le Parche che svolgono una funzione essenzialmente negativa (sebbene, viste nel loro complesso, in una maniera non del tutto coerente e identica a se stessa). Dall'altro lato, c'è l'invocazione al Signore, nonché la benevola concessione da parte di quest'ultimo {funzione positiva}: tale concessione è però condizionata — a sua volta — alla disponibilità dei genitori o della sposa a cedere essi stessi una parte della loro vita per il giovane figlio o sposo, rispettivamente.

(19) Al proposito cfr. il testo di Apollodoro a p. 150 del presente scritto.

Per quanto concerne il racconto antico, quel che ci appare (almeno in parte) come il carattere ambivalente o ' ambiguo ' delle Parche è forse riconoscibile in una serie concatenata di elementi ' in contrasto '. che si limitano e si correggono l'un l'altro:

Admeto, come si sa, deve morire giovane (aspetto marcatamente negativo del suo destino); tuttavia le Parche permettono che il giovane possa continuare a vivere (effetto correttivo rispetto al destino già segnato di Admeto); di nuovo, però, esse concedono ciò essendo state ubriacate da Apollo (prima limitazione dell'effetto correttivo stesso); infine, le tre dee concedono ciò soltanto alla condizione che qualcun altro accetti di morire al posto di Admeto (seconda limitazione dell'effetto correttivo sopra detto). In altre parole, le Parche — seppur inflessibili etc. — arrivano in qualche modo a cedere; ma ciò avviene attraverso un percorso frastagliato ed assai ' difficile ', che alla fine tenderà ancora a rivolgersi e a chiudersi in se stesso: innanzitutto esse vengono ingannate (ubriacate); inoltre la loro concessione avviene soltanto a condizioni molto dure e — per così dire — a condizioni di *sostanziale equivalenza tra la vita e la morte*. Apriamo una breve parentesi. Si tratta qui di un'idea piuttosto diffusa e generalizzata in ambito folklorico, di cui si possono citare diversi casi o modi di realizzazione: così, per es., ricordiamo che non di rado alla nascita di un bambino si sacrifica un cuc-ciolo di animale come sostituto del bambino medesimo, da assegnare appunto alla morte e/o agli esseri maligni, al posto del bambino in questione. Un essere umano può anche, alle volte, essere sostituito con un altro essere umano o con un animale (che apparirà spesso situato in un rapporto di corrispondenza metaforica e simbolica rispetto al primo). Ma, di fronte alle pretese della morte (e degli esseri superiori o maligni), di fronte alle decisioni prefissate dal destino, è un'assegnazione equipollente che va compiuta e rispettata, o che ad ogni buon conto si realizza. Sono, queste, cose per lo più abbastanza note. Vorremmo comunque sottolineare il fatto che lo stesso carattere

di inflessibilità del destino può a sua volta essere ricondotto al suddetto principio di equivalenza formale tra le parti nonché fra le quantità (preliminarmente fissate) che spettano — rispettivamente — alla morte e alla vita. Insomma, al di là delle modalità distributive, i conti del destino devono tornare (discorso di equipollenza complessiva). Le modalità e i contenuti specifici dei singoli termini di equivalenza possono variare: e qui sta lo spazio strutturale di intervento dei cosiddetti eroi culturali, o anche delle divinità bene-fiche. Il destino (o chi per esso) di solito pretende appunto il rispetto formale e ' alla lettera ' delle sue ' leggi complessive ': e si apre così la possibilità del dell'inganno e della sostituzione fra termini equipollenti, o simili (20).

I termini equipollenti che di volta in volta sono posti in gioco in casi del genere si possono situare, a gradi diversi di realizzazione, tanto sul versante della metonimia, quanto su quello della metafora.

Rispetto ad un certo oggetto-segno che fa da elemento di partenza e di riferimento (sia consciamente che inconsciamente), un dato metonimico si configura grosso modo come il risultato di un effetto di *spostamento*: uno spostamento che — com'è ovvio — va inteso in senso molto ampio ma che rinvia pur sempre ad un'idea-base, quella della contiguità (ivi compreso il rapporto logico di implicazione, quello logico-temporale di successione e simili).

Al contrario, la metafora ha — possiamo dire — l'effetto di *rappresentare* l'oggetto-segno ' di partenza ' o di riferimento.

Ciascuno di questi due procedimenti risulta però — alla fin fine — complementare all'altro: così, anche il risultato di un processo retorico-antropologico di spostamento (metonimia) ha non di rado la funzione o la proprietà di rappresentare alcunché d'altro: oppure, viceversa, la metafora non solo riveste un valore iconico-rappresentativo, bensì può essa medesima essere interpretata come il risultato di una serie di spostamenti rispetto all'oggetto rappresentato, rispetto al l'oggetto-segno di partenza. È l'effetto di contiguità fra di loro correlate, che, se non altro, sembrerebbe imporre la specificità di un ben determinato punto di vista: e quest'ultimo costituisce appunto il tratto pertinente sul quale si fonda il nuovo piano dell'espressione, il segno-significante di tipo metaforico. D'altronde, proprio *una siffatta parzialità nella prospettiva significativa* potrà in fin dei conti essere assimilata a certe forme particolari dello spostamento (si pensi, per es., alla sineddoche in quanto parte che sta per il tutto), oppure allo spostamento *tout court*.

(20) A questo riguardo mi permetto di rinviare al mio lavoro dal titolo / *giochi di omonimia nel racconti di folklore e nelle pratiche rituali* (di prossima pubblicazione).

In generale il problema dell'equipollenza funzionale parrebbe in grado di ritagliare uno spazio comune, o almeno uno spazio di stretta connessione, tra la metonimia da un lato e la metafora dall'altro lato (più esattamente, tra i procedimenti di tipo metonimico e quelli di tipo metaforico). È, in altre parole, uno spazio definito dalla possibilità che vi si venga a determinare *uno spostamento il quale riesca comunque a rappresentare*, a sostituirsi a qualcos'altro (una metonimia tenderà cioè a funzionare metaforicamente); al tempo stesso, è uno spazio definito dalla possibilità, simultanea e inversa, che si venga a determinare *una rappresentazione implicante comunque un processo di spostamento*. Insomma, una sostituzione presuppone a sua volta lo spostamento; una metafora presuppone cioè (già lo sappiamo) dei meccanismi di metonimia (21).

(21) Sul tema dei rapporti reciproci intercorrenti fra principio della metonimia e principio della metafora, alcune posizioni teoriche di notevole interesse si possono trovare in R. Jakobson e Cl. Lévi-Strauss, « ' Les chats ' de Charles Baudelaire », in R. Jakobson, *Questiona de poétique*, Paris, Seuil, 1973, pp. 401-419; si veda anche A. Henry, *Metonimia e metafora*, Torino, Einaudi, 1975.

(22) Al riguardo, vorrei rinviare al mio studio dal titolo « Funzioni retoriche nei meccanismi di magia: alcuni spunti », in *Materiali per il piacere della psicoanalisi*, 2, 1984, pp. 43-58. Per quanto concerne la distinzione di magia per contatto e magia per somiglianza, si veda J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, voi. I, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 22-80.

Ad una siffatta problematica ci riporta anche un argomento come quello relativo ai rapporti fra magia per contatto (basata sulla metonimia) e magia per somiglianza (basata sull'icona-meta-fora)(22).

Proprio per una tale via mi pare che si possa estendere ed approfondire la ricerca, sulla base di elementi o fenomeni se-miotici sempre più raffinati e complessi, quali si possono dedurre ad es. dall'analisi dei racconti di folklore, o quali si riscontrano in generale nell'ambito del cosiddetto ' immaginario collettivo '.

Accenniamo al fatto che esistono invero altre forme — che potremmo dire ' eccessive ' — di metonimia, le quali hanno come conseguenza di ' nascondere ' il segno-oggetto di riferimento (in questo caso per lo più inconscio): si tratta di un effetto in certo qual modo di ' straniamente '. D'altra parte si verificano, all'opposto, forme ' eccessive ' della rappresentazione metaforica: forme in cui il nesso medesimo diventa iperbolico;

il rapporto di ' identità ' si fa esagerato e finanche conturbante. Il grado di aderenza che intercorre fra il segno metaforico significante e il suo significato tenderà allora a farsi ' totale ' ; e i due piani della relazione potranno anche con-fondersi l'uno con l'altro. Non è escluso che un siffatto processo di ' totale identificazione ' alle volte si verifichi addirittura fra un segno iconico-metaforico, da un lato, e un *oggetto significato (rappresentato) il quale sia però assente o resti comunque al livello dell'inconscio*, dall'altro lato. È questo forse uno dei casi più interessanti, che già alcuni miti dell'antica Grecia sembrano mettere in evidenza (mito di Pigmalione e della sua statua; alcuni aspetti dello stesso mito di Admeto e Alceste: quest'ultima, una volta morta, viene sostituita con — ed anzi identificata in — una statua, etc.).

Mi pare utile aggiungere che il principio di equivalenza fra le quantità prefissate della vita e della morte (' legge complessiva ' del destino) è probabilmente

da riconoscere, per es., alla base di un'altra credenza, assai diffusa anche nell'ambito del folklore italiano di epoca recente: quella secondo cui un uomo che sia morto anzitempo (che sia stato — poniamo il caso — assassinato o ucciso per incidente) si aggira tra i vivi, nel luogo del delitto o dell'incidente, per tanto tempo quanto avrebbe avuto ancora da vivere. E così via. In un verso o in un altro, una volta stabiliti i presupposti, le ' quantità ' del destino vengono sempre rispettate. Nel racconto bulgaro che stiamo esaminando, del resto, la fanciulla sacrifica la metà dei propri anni al giovane sposo; ma il numero complessivo dei loro anni di vita resta invariato (23).

Riprendiamo ora la linea principale del nostro discorso. Lo sdoppiamento dei ruoli, fra le Parche da una parte e il Dio benevolo dall'altra parte, permette nel racconto bulgaro una più articolata definizione delle rispettive funzioni, di contro a quel che avviene nell'antico mito di Admeto e Alceste: le Parche (campo del negativo) assegnano al neonato il destino crudele di morire anzitempo; più esattamente, di morire da giovane, in occasione — e (direi) a causa — delle nozze. Per un altro verso, è il Signore stesso (campo del positivo) che, invocato da Sant'Elia, concede al giovane di poter continuare a vivere.

Fatta salva questa sostanziale suddivisione (o distribuzione) delle prerogative specifiche, sembra agire in questo racconto bulgaro una sorta di meccanismo duplice, basato su processi reciproci — inversi e complementari — di ' indebolimento ' dei due campi modali in contrapposizione (quello negativo e quello positivo); si pongono cioè in atto processi correttivi di segno ed orientamento opposti, che rendono nel loro insieme piuttosto complessa e variegata la situazione. Ne deriva perciò che ciascuno degli elementi in funzione correttiva, i quali vengono ad operare nell'uno o nell'altro dei due campi (negativo o positivo), si propongono al tempo stesso (inevitabilmente e direi strutturalmente) come valenza tendente a superare la dicotomia che intercorre rispetto al campo di opposizione.

(23) Ciò porta, ovviamente, verso un'ideologia come quella del ' morire assieme-e-simultaneamente ', desiderato appunto dai coniugi o dagli amanti: un'altra forma, in fin dei conti, dell'unione amorosa in quanto unione ' totale '.

Quel che si verifica è, in altre parole, una serie binaria di corrispondenze rovesciate, le quali determinano un gioco di gradualità a direzioni contrapposte:

un andare dal negativo al positivo, e viceversa (ma in tale gioco si inseriscono poi alcuni elementi di differenziazione). Comunque sia, siamo di fronte ad una duplicità di direzioni rovesciate che sembra fare da *pendant* allo sdoppiamento del ruolo rivestito esclusivamente dalle Parche nell'antico racconto greco: in tal modo, le diverse funzioni vengono — a seconda dei loro orientamenti impliciti — distribuite nei due campi e personaggi contrapposti (negativo e positivo, Parche e Signore benefico); al contempo esse sono però reintegrate nel quadro di una unità strutturale dinamica, dotata di dialettica interna nonché di performance 'trasformativa'.

Da un lato, nel racconto bulgaro si riscontrano, già alla nascita del bambino, una certa qual distinzione e una certa qual gradualità di atteggiamento, che si stabiliscono fra le Parche stesse prese nel loro insieme (e cioè all'interno del campo del negativo): la prima Parca vorrebbe infatti far morire immediatamente il neonato (così come è successo coi fratellini che lo hanno preceduto); la seconda vorrebbe invece farlo morire dopo qualche tempo, in modo da permettere ai genitori di godere un po' di quel bambino; infine, la terza delle Parche impone alle altre due la sua volontà, e decide che il bambino viva fino all'età di ventidue anni (la sua morte coinciderà allora con le nozze: essa avverrà quando — conducendo a casa la sposa — dovrà riattraversare il corso d'acqua che lo separava dalla fanciulla).

Se un siffatto rapporto scalare si configura come un processo di *indebolimento* rispetto alla sostanziale *crudeltà ed inflessibilità* del destino (ciò che suggerisce di per sé l'idea di una fissità senza variazioni o cedimenti); d'altro lato, e inversamente, si verifica che la *concessione* del Signore benevolo (campo del positivo per eccellenza) subisce un *con-dizionamento* che appare orientato in senso opposto, in senso negativo (richiama cioè, in qualche misura,

il carattere ineluttabile delle decisioni del destino, nonché quel principio di ' equivalenza complessiva ' cui accennavamo sopra): il giovane potrà vivere a patto che qualcun altro rinunci alla propria vita o ceda una corrispondente parte della propria vita per lui. A sua volta, questo condizionamento si pone perciò, dal punto di vista strutturale, come un processo di *indebolimento* del potere o capacità di *concessione* da parte della divinità positiva.

Si potrà a questo punto rilevare un certo gioco delle corrispondenze, magari anche ovvio, ma che risulterà forse significativo allo scopo di individuare la diversa distribuzione dei ruoli e delle funzioni nel ' passaggio ' dal racconto greco antico al racconto bulgaro:

così, *all'inganno operato da Apollo nei confronti delle Parche* (le quali vengono appunto ubriacate) fa riscontro nella leggenda religiosa bulgara la *concessione da parte della divinità benevola*; una concessione peraltro *condizionata ad una sostituzione e ad una compensazione del tutto equivalenti*.

In sostanza, alle Parche ingannate corrisponde la concessione limitata de dio benevolo: e, in entrambi i casi, il risultato è all'incirca lo stesso.

Se le Parche in quanto tali stanno miticamente e tradizionalmente a rappresentare la rigida ineluttabilità del destino, l'inganno perpetrato nei loro confronti si configura — di conseguenza — come un margine. quantunque esiguo, di ' rottura ' e di ' libertà ' dalla morte. È per questo che, sul piano delle isotopie semantiche e di senso intercorrenti fra i due racconti, ad esso fa da corrispettivo la concessione da parte del dio benevolo: quest'ultima infatti ha, a sua volta, la funzione di spezzare un destino di morte. Del resto, come abbiamo visto, anche nel mito greco vi è — addirittura — una analoga concessione delle Parche stesse, ma in quanto conseguenza della ubriacatura-in-ganno perpetrato nei loro confronti. In tutti e due i racconti, inoltre, la condizione che fa da limite alla concessione può costituirsi come una sorta di ' ri-

torno ' del carattere ineluttabile del destino (di cui si ristabilisce l'equilibrio quantitativo prefissato).

È evidente come anche qui il tratto semantico fondamentale in grado di definire il campo del negativo (configurantesi tramite le Parche e le loro decisioni crudeli) sia dato, al solito, dal carattere di inflessibilità almeno tendenzialmente incoercibile del destino.

Il campo del negativo sembra presentare, quindi, un elemento di raccordo e di corrispondenza *anche*, sull'altro piano, quello del positivo: tale elemento sarà appunto riconoscibile nella limitazione e nel condizionamento entro i quali si trova costretta la concessione stessa del Signore (« Je veux bien lui rendre son âme, mais il n'est pas en mon pouvoir d'ajouter aux jours qu'il avait a vivre [...] », è la risposta di Dio a Sant'Elia) (24).

(24) Schichménoff, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., p. 150.

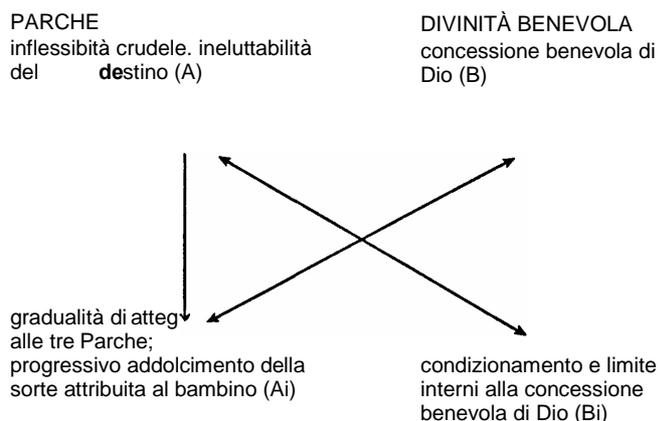
Per un altro verso (complementare ed opposto al precedente), il campo del positivo è caratterizzato da un tratto semantico qual è quello della concessione benevola da parte del Signore cristiano. E, per parte sua, anche questo campo trova un elemento di raccordo e di corrispondenza sull'altro piano (quello del negativo): tale elemento è riconoscibile nel rapporto di gradualità interna alle posizioni espresse dalle tre Parche medesime, quando esse — a tre giorni dalla nascita — si presentano per decidere sulla sorte del neonato. In effetti, come abbiám detto, pur inserendosi totalmente e coerentemente nel campo del negativo, le decisioni delle Parche variano tra di loro secondo uno sviluppo scalare che tende verso forme, bensì funeste, ma progressivamente un po' meno dure: al livello narrativo si anticipa così, in una qualche misura, la ' trasformazione ' di campo (dal negativo al positivo), nonché la concessione (benché condizionata) del Signore. Da un altro punto di vista, occorre riflettere che nell'antico racconto di Admeto e Alceste le autrici — nonostante tutto — della concessione erano pur sempre le Parche.

Inoltre sarà opportuno ricordare, incidentalmente, che in Macedonia « the blessing of the Fates » (25) (il segno-benedizione delle Fate o Parche) risulta posi-

(25) Abbott, *Macedonian Folklore*, op. cit., p. 126.

tivo e favorevole se vien fatto con la mano destra (26); mentre è sfavorevole e negativo se fatto con la mano sinistra (27).

La sostanziale ambivalenza di queste mitiche figure del destino — sebbene siano ormai inserite in un contesto ideologicamente orientato in senso cristiano (la loro ' benedizione ' è descritta come un battesimo) — appare dunque del tutto manifesta. Allo scopo di visualizzare il sistema delle opposizioni e degli orientamenti semantici posti in atto nel racconto bulgaro, proponiamo uno schema descrittivo-relazionale come quello che segue:



Le frecce verticali stanno ad indicare — rispettivamente — un certo qual ' indebolimento ' del carattere (o tratto semantico fondamentale) che è supposto prevalente in ciascuno dei due campi modali, negativo o positivo. Si ha così il ' passaggio ' da A ad Ai, per un verso, e da B a Bi, per un altro verso. Questi due diversi ed opposti ' passaggi ' coincidono anche con una certa scansione temporale e sintagmatica del racconto: l' ' indebolimento ' nella sfera del negativo (inflexibilità delle Parche) anticipa e prelude ad un successivo trapasso verso la sfera del positivo per eccellenza (concessione da parte della divinità benevola); mentre l' ' indebolimento ' opposto — che avviene nella sfera del positivo — si configura da parte

(26) A proposito del cosiddetto *xaXóu-oipo*[^] (colui che ha buona fortuna) si dice appunto in un canto popolare macedone: « My Fate has blessed me with her right hand » [*Ibidem*].

(27) A proposito del cosiddetto colui che ha cattiva sorte, si dice invece: « My Fate has blessed me with her left hand » (Abbott, *Macedonian Folklore*, op. cit., p. 126).

In generale, sull'opposizione intercorrente fra la mano (o la parte) destra e la mano (o la parte) sinistra si può vedere R. Hertz, « La preminenza della mano destra. Saggio di polarità religiosa », in *Sulla rappresentazione della morte*. Roma, Savelli 1978, pp. 129-157; R. Needham, *Right and Left. Es-says on dual symbolic classification*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1973. Cfr. inoltre V. V. Ivanov, « La semiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli », in A.A.V.V., *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'Urss*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 127-147. Altra bibliografia assai interessante si può trovare alla nota 147, p. 198, del lavoro di V. N. Toporov, « ' L'albero universale '. Saggio di interpretazione semiotica », in A.A.V.V., *Ricerche semiotiche...*, op. cit., pp. 148 sgg.

sua come un * ritorno ' del negativo (dell'inflessibilità del destino), sotto forma di un condizionamento ' necessario ', ' inevitabile '.

In un quadro del genere, le frecce oblique, a duplice direzione, serviranno a segnalare i rapporti di isotopia modale e semantica che — su di un piano puramente virtuale — intercorrono tra Ai e B , da un lato, nonché tra Bi e A, dall'altro lato.

Attraverso un tale gioco si manifestano le tendenze e le potenzialità del racconto in quanto struttura (in quanto schema semantico-grammaticale capace di dare movimento e sviluppo): si manifesta cioè quel suo dinamismo interno, di volta in volta implicito (se così si può dire) nelle singole unità sintagmatiche di cui si compone il racconto medesimo. Ed è ovvio che le diverse soluzioni realizzative assumono, esse stesse, un determinato senso ideologico ed antropologico.

Comunque sia, alla fin fine l'effetto sarà quello di superare il rapporto di netto contrasto che — in certo qual modo — sta nei presupposti di partenza:

l'opposizione che sussiste fra la Parche (da un lato) e la divinità benevola (dall'altro) o, se si preferisce, fra le realizzazioni ' forti ' dei due campi distinti e polari (differenziali). Svolgiamo qualche altra considerazione. Poiché Ai e B sembrano avere alcunché in comune, possiamo affermare che Ai tenderà strutturalmente e narrativamente verso B: in altre parole, Ai tende in qualche modo a spostarsi dal campo del negativo verso la sfera del positivo (le Parche non sono sempre identiche a se stesse o del tutto inflessibili;

ciascuna di esse è diversa dalle altre; esse si presentano ' retoricamente ' secondo un gioco-crescendo ben orientato, a partire da quella che assegna minor quantità di vita fino a quella che assegna maggior quantità di vita al neonato).

Analogamente, poiché Bi e A sembrano avere alcunché in comune, possiamo affermare che Bi tenderà strutturalmente e narrativamente ad avvicinarsi alle tematiche configurantisi in A: in altre parole, Bi potrebbe tendere in qualche modo a spostarsi dal campo del positivo verso la sfera del negativo (il con-

dizionamento interno alla stessa concessione divina richiama appunto la ' necessità ' e l'inflessibilità del destino).

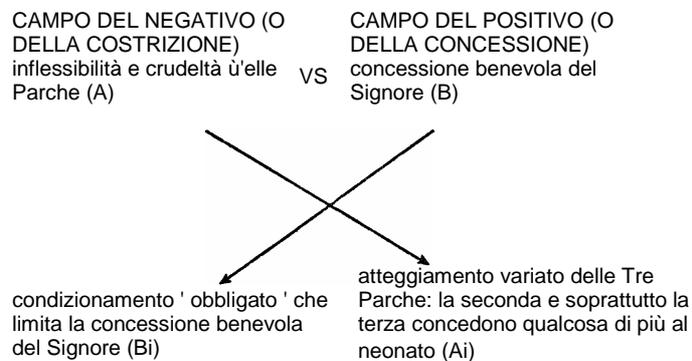
Come corollario a quanto siamo venuti dicendo c'è da aggiungere che la gradualità positiva (Ai), nell'atteggiamento delle Parche, fa da contrasto con la — o da contrappeso alla — loro inflessibilità crudele (A), determinando una figura retorica che si avvicina a quella dell'ossimoro (28).

In maniera analoga, il condizionamento e la limitazione (Bi) interni alla concessione benevola da parte del Signore fanno da contrasto con — o da contrappeso ad — essa, determinando in tal modo una figura ossimorica inversamente correlata rispetto alla precedente.

Insomma, l'impressione è che vi sia qualcosa nel comportamento variato delle Parche, che anticipa strutturalmente — e narrativamente — la concessione benevola del Signore; mentre il limite entro cui si muove (o è obbligata a muoversi) questa stessa concessione richiama in qualche misura l'inflessibilità del destino. (E tuttavia — come avremo occasione di rimarcare fra breve — quest'ultimo ' movimento ' viene come bloccato sul piano narrativo).

Tenendo conto di quanto abbiamo detto, ecco come si ' trasforma ', sul piano delle effettualità narrative, lo schema potenziale e per così dire ' astratto ' (di tipo semantico-grammaticale) che abbiamo tracciato sopra:

(28) Al proposito, cfr. le pagine 151-2 del presente scritto.



Approssimativamente la linea della narrazione si svolge, prima, da A ad Ai; quindi si verifica il trapasso in B, cui segue però un ulteriore ' passaggio ' verso Bi (in realtà Bi è una condizione interna a B): a questo punto si inserisce — come sappiamo — il dono della sposa, che risolve e chiude definitivamente (oltre che positivamente) il racconto.

Possiamo forse riconoscere al fondo dello schema morfologico-narrativo sotteso a questa vicenda come un doppio meccanismo, di tipo essenzialmente sintattico, a struttura circolare o quasi-circolare.

Più precisamente, il suo valore sintattico può essere avvicinato a quello proprio della *frase concessiva*: così sembra allora configurarsi il modello elementare di tale racconto-vicenda.

E il doppio meccanismo circolare verrebbe a ' coincidere ' (o a coincidere quasi) con una doppia ' frase ' concessiva, di cui l'una rappresenta il complementare e l'opposto dell'altra. Ecco, in sintesi, come si potrebbe parafrasare lo sviluppo dell'intero racconto: nonostante la situazione di partenza A (versante negativo), quel che si va determinando è una situazione Ai (' indebolimento ' del negativo), la quale fa per così dire da ponte per il successivo passaggio verso la situazione B (versante positivo).

In una maniera diametralmente rovesciata, nonostante il termine positivo B, si determina un condizionamento Bi (' indebolimento ' del positivo): fatto, quest'ultimo, che potrebbe ovviamente (ri-) portare verso una situazione totalmente e coerentemente negativa, analoga a quella di partenza (A).

Tuttavia — come vedremo nel seguito del lavoro — questo secondo ' passaggio ' non si verifica.

In sostanza, parrebbe trattarsi qui della realizzazione (del tutto particolare e specifica) di un meccanismo semiotico-narrativo che ha una portata alquanto più vasta: un meccanismo che si può rinvenire alla base di un certo numero (o di un certo genere) di racconti, e che sarebbe appunto costituito da una sorta di doppia andatura di tipo concessivo, di cui l'una si configura come il complementare e l'inverso dell'altra (29).

E in effetti è facile constatare come nella leggenda bulgara in questione ad un primo movimento narrativo (da A a B attraverso Ai) faccia seguito un secondo movimento narrativo che risulta simmetrico e rovesciato rispetto al precedente (dalla situazione B esso tende verso A attraverso Bi): tuttavia, almeno in questo caso, il ' cerchio ' non arriva a chiudersi; non si ha cioè un completo ritorno verso una situazione analoga a quella del tutto negativa di partenza.

(29) Al proposito, rinvio al mio lavoro « Schemi sintattici e schemi narrativi: le frasi causali e le frasi concessive ». in *Linguistica e Letteratura*, 1-2, IX, 1984, pp. 15-58.

Alla fin fine, si può ritenere che proprio nello schema o ' movimento ' concessivo (o meglio, nel doppio schema con-

cessivo) consiste uno degli strumenti semiotici e retorici — in ultima istanza logico-antropologici — di mediazione tra gli opposti: una mediazione attraverso cui si esprime, non di rado, il dinamismo stesso della narrazione e della vicenda. In tal modo, si aprono anche delle vie verso certe possibilità di inatteso: ma di un ' inatteso ' che trova pur sempre una sua precisa collocazione e definizione strutturali nell'ambito di determinati schemi psico-logici e linguistici.

L'opposizione forte che, almeno nelle premesse ideologiche ed antropologiche della vicenda, intercorre fra i termini differenziali A e B (fra le Parche crudeli etc. e il Signore benevolo) (30) si corregge dunque secondo due direzioni inverse e complementari:

tramite un indebolimento iniziale di A (configurantesi in Ai); nonché tramite un successivo indebolimento di B (configurantesi in Bi), il quale per molti aspetti ' corrisponde formalmente ' al precedente. Un certo gioco delle simmetrie rovesciate è così subito evidente. In altre parole, ad un iniziale ' movimento ' della vicenda, per cui dal versante negativo si tende a gettare un ponte in direzione del versante positivo (passaggio-ossimoro da A ad Ai), fa seguito un * movimento ' inverso, per cui dal versante positivo si tenderebbe a tornare verso il campo del negativo (passaggio-ossimoro da B a Bi). Ma le conseguenze ultime di questo secondo ' movimento ' sono proprio *in extremis* evitate dall'intervento della sposa: e (contrariamente a quel che si deduce dallo schema riportato qui sopra) alla fin fine Bi viene — almeno essenzialmente — a configurarsi soltanto come elemento di condizionamento e di limitazione implicito nello stesso campo del positivo.

Anzi, più in generale, si potrebbe ritenere che anche le relazioni di A con Ai (così come quelle di B con Bi) non siano di tipo primariamente narrativo bensì semantico e retorico d'altronde abbiamo parlato di figure dell'ossimoro). Perciò stesso Ai verrebbe semplicemente (ed esclusivamente) a far parte dello stesso campo modale di A (sfera del negativo), così come — per l'appunto — Bi farebbe semplicemente ed esclusivamente parte dello stesso campo modale di B (sfera del positivo). Non credo

(30) Nella prospettiva di un'analisi semiotica (e narratologica) dell'idea di opposizione differenziale, nonché sulle diverse possibilità di mediazione logica fra due termini estremi e contrapposti, rinvio al mio breve saggio dal titolo « Appunti per uno studio sulla natura e sulla funzione delle negazioni che si stabiliscono nell'ambito di una opposizione binaria », *Studi italiani di linguistica teorica ed applicata* (SILTA), IX, 1980, pp. 323-331.

però che, nella loro sostanza, le cose si possono impostare in questi termini, che risultano — di certo — un po' troppo rigidi. E in effetti è altrettanto vero che il contrasto (ossimorico) di A con A_i prelude ad una netta e decisa trasformazione narrativa, consistente in un graduale ma deciso trapasso dalla sfera negativa alla sfera positiva. Se un analogo (e inverso) trapasso situazionale non si verifica invece col contrasto-ossi-moro intercorrente fra B e B_i, ciò non è dovuto — diciamo così — ad un'assenza o venir meno del dinamismo narrativo (ad una sorta di inerzia narrativa che riproduce statisticamente la relazione semantica e retorica), quanto piuttosto ad un dinamismo che potremmo definire 'bloccato': proprio per questo motivo si tratterà di un dinamismo anche più contrastato e complesso, in cui la tensione narrativo-eventuale risulta addirittura più marcata; il momento di crisi si presenta, insomma, assai drammatico, ed incerto per quel che riguarda i possibili sviluppi. Basterà a tal proposito, riflettere sulle diverse e contrapposte soluzioni che si intravedono proprio nella fase culminante della vicenda: i genitori non accettano di morire per il figlio; il giovane sarebbe quindi definitivamente perduto; è la sposa che sacrifica per lui metà della sua vita. E la storia si conclude positivamente:

la condizione 'necessaria' (B_i), interna alla concessione stessa del Signore benevolo (B), non riesce cioè a ritrasformare in negativo l'orientamento ormai sostanzialmente positivo della vicenda. Alla sua conclusione (ma solo alla sua conclusione), il racconto si configura come un crescendo progressivo che dal campo del negativo si svolge verso il positivo.

Tuttavia, come abbiamo rilevato, anche l'inflessibilità del destino è in un certo senso ribadita: al di là delle sostituzioni e delle ridistribuzioni possibili (i genitori che potrebbero cedere il resto dei loro giorni al figlio, la sposa che effettivamente rinuncia alla metà della sua vita per lo sposo), non vi è dubbio che da un punto di vista quantitativo le cose debbano restare invariate; e Dio stesso non può aggiungere giorni alla vita di alcuno.

L'intero discorso narrativo che ci troviamo di fronte si configura come un discorso di mediazione tra il campo del negativo (l'inflessibilità del destino e la necessità della costrizione), da un lato, e il campo del positivo (la possibilità della concessione benevola in quanto possibilità di sostituzioni equivalenti e di redistribuzione della vita nel suo complesso), dall'altro lato.

Ma torniamo allo schema narrativo che abbiamo tracciato sopra (mi riferisco al secondo dei due). L'opposizione fra il campo del negativo e il campo del positivo è così mediata — e direi quasi 'aggirata' — tramite due passaggi intermedi, indicati rispettivamente dalle frecce oblique che nello schema collegano A ed Ai (prima), e B a Bi (poi): si tratta di processi (non solo semantico-retorici ma anche narrativi, come si diceva) correlati col fatto che nel versante negativo sembra agire pur sempre alcunché di positivo; mentre, all'inverso, anche nel versante positivo riaffiora pur sempre alcunché di negativo.

Il trapasso da Ai a B (segnato nello schema con una freccia verticale diretta verso l'alto) si configura come un rafforzamento e un'intensificazione marcati, sul versante del positivo: dalla 'concessione' della terza Parca (quella che decide che il neonato potrà vivere fino all'età delle sue nozze) si giunge in tal modo alla concessione benevola, e più completa, del Signore stesso.

Un siffatto trapasso — i cui termini estremi (Ai e B) si pongono perciò lungo una medesima linea isotopica di senso — è, nel divenire narrativo, permesso ed anzi favorito dall'intervento di un primo adiuvante: Sant'Elia. È questi che (fra le altre cose) rivolge un'accorata invocazione al Signore perché richiami in vita il giovane sposo.

D'altra parte, la condizione necessaria ed obbligante (Bi), che limita la concessione del Signore (B), rischierebbe seriamente di reinstaurare — di nuovo ed in pieno — il campo del negativo (la fatalità, per il giovane, del suo destino di morte), se non intervenisse — come si sa — un secondo adiuvante: la

sposa. Essa, salvando la vita allo sposo, riveste la funzione di interrompere (o di impedire) il possibile trapasso da Bi ad A: cioè, la ' trasformazione ' narrativo-evenemenziale da un negativo ancora parziale (o — se si preferisce — da una positività indebolita) verso un livello di negatività più totale e sistematica, che in un certo senso avrebbe riportato la vicenda ad un punto analogo al suo stesso punto di partenza (A). Questo ' trapasso mancato ' (o interrotto) è indicato nello schema narrativo suddetto per mezzo di una freccia verticale e diretta verso l'alto, ma spezzata. In sintesi, i due adjuvanti (pur ' accordandosi ' ovviamente sul piano degli orientamenti modali e di senso) vengono a ricoprire una posizione in certo qual modo simmetrica e rovesciata l'uno rispetto all'altro, sul piano della specifica architettura morfologico-narrativa che sottende questo racconto: se il primo adjuvante permette il trapasso da Ai a B (realizzazione forte sul versante del positivo); il secondo adjuvante blocca il trapasso opposto che da Bi (ri-)porterebbe ad A, o qualcosa del genere (realizzazione forte sul versante del negativo).

Più in generale, ad un procedere *deciso* dal versante negativo al versante positivo (da A ad Ai e da Ai a B) corrisponde quindi un *parziale* ritorno indietro da (B a Bi, ma non da Bi ad A): sia il carattere decisivo e concluso della prima ' trasformazione ', sia il carattere parziale e non concluso (ne decisivo) della seconda ' trasformazione ' sono da ascrivere all'intervento degli adjuvanti. Così si configura, nel caso specifico, il loro spazio semiotico-strutturale. E a ciò è dovuta la risoluzione ' felice ' del racconto.

Ancora qualche osservazione sulla figura delle Parche e sulla concezione del destino. A partire dall'antico mito di Admeto e Alceste fino al folklore greco moderno e al racconto bulgaro, i differenti modi secondo cui sono di volta in volta distribuiti i ruoli e/o le funzioni costituiscono nel loro insieme un sistema organico di varianti, di cui (come al solito) è istruttivo studiare i rapporti interni. Ciascuna di tali realizzazioni può costituirsi quale punto d'incontro

di determinati rapporti logico-morfologici, rispetto alle altre soluzioni semantiche realizzate, o anche solo possibili. Si tratterebbe di una definizione puramente topologica, ma già di per sé in grado di rinviare — comunque — a contenuti storico-ideologici e a specifiche strutture antropologiche. Per parte nostra, ci limitiamo qui a sottolineare quella che sembra essere la posizione occupata dal racconto bulgaro rispetto ad alcune altre credenze registrate in area culturale greca. Il binomio in esso presente — che è appunto costituito dalle Parche medesime (funzione essenzialmente negativa = effetti costrittivi del destino) nonché dal Signore (funzione essenzialmente positiva = concessione da parte di un essere benevolo e superiore) — parrebbe configurarsi come una soluzione per così dire intermedia, ed anche assai più articolata e dinamica, in rapporto alle altre varianti realizzative cui abbiamo accennato.

Da una parte, si ha nell'isola di Kassos una semplice sostituzione per cui le tre Parche vengono rimpiazzate con altrettanti personaggi cristiani totalmente e coerentemente positivi: una sostituzione che è anche — com'è ovvio — una inversione delle modalità e del senso (dalle Parche che stanno per lo più a rappresentare le fatalità del destino si passa *tout court* ai personaggi del Battista, della Vergine e del Salvatore, i quali hanno evidentemente una funzione protettiva). D'altra parte, quel che talvolta si realizza è — invece — un rapporto di alternanza:

mi riferisco alla credenza macedone delle tre Parche che segnano il neonato o con la mano sinistra (valore negativo), oppure con la mano destra (valore positivo). In questo caso, le due contrapposte modalità 'derivano' purtuttavia dagli stessi personaggi.

Alla luce di quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti, apparirà chiara l'architettura semantica e narrativa, più complessa e dinamica, che caratterizza il racconto bulgaro in questione: possiamo concludere che in esso è operante per certi versi un processo di sostituzione (le modalità positive della 'concessione' che nell'antico mito di Admeto ed Al-

cesti erano attribuite alle Parche ubriache sono qui assegnate al Dio benevolo); è però una sostituzione che non esclude per altri versi la coesistenza (le Parche non sono assenti; esse sussistono per gli aspetti negativi, ma non solo per quelli).

All'interno di un tale schema — basato su di una opposizione fondamentale (ed 'elementare') intercorrente fra il campo del negativo e il campo del positivo — si delinea, quindi, un certo gioco delle gradualità (cfr. ad es. il comportamento differenziato delle tre Parche), cui va di pari passo quella che possiamo chiamare là presenza dell'opposto. In ciascuno dei due poli (negativo e positivo) è cioè presente un qualche elemento che richiama o tende verso l'altro polo: nelle Parche agisce alcunché di orientato positivamente; mentre, a sua volta, il Dio benevolo è esso stesso obbligato alle regole e alle decisioni crudeli ed inflessibili del destino.

La gradualità e la presenza dell'opposto sembrano, d'altronde, potersi interpretare come forme particolari dell'alternanza: in ciascuno dei due campi contrapposti (principio della costrizione VS principio della concessione) è presente anche qualcosa che appartiene strutturalmente all'altro campo. O, ciò che è lo stesso, ciascuno dei due campi si pone in un rapporto di alternanza graduata con il campo semantico e modale opposto. Si potrebbe anche parlare di compresenza graduata degli opposti:

dei principi in opposizione. Peraltro si tratta — naturalmente — di due differenti tipi di alternanza (o compresenza) graduata, inversi e complementari l'uno rispetto all'altro: perché, appunto, il carattere prevalente di un campo risulta secondario nell'altro campo, e viceversa.

In sostanza, sembrerebbe funzionare in questo racconto bulgaro sia un meccanismo di sostituzione (che non esclude la coesistenza del termine opposto), sia un meccanismo di alternanza-compresenza (che non esclude l'alternanza-compresenza inversa e complementare). Anzi, si ha così una doppia alternanza (o compresenza dinamica) che va dal negativo al positivo,

una doppia alternanza (o compresenza dinamica) che va dal negativo al positivo, e viceversa; ed è proprio questo che funziona come una doppia mediazione fra gli opposti campi del positivo e del negativo.

Di nuovo, accentriamo brevemente l'attenzione sul rito dei capelli, posto in atto dalla sposa bulgara (e col quale si risolve la vicenda e si conclude il racconto): « Saint-Élie courut vers la fiancée et lui fit la même proposition [di cedere cioè una parte dei suoi giorni allo sposo]. " Combien d'années ai-je a vivre? " lui demanda celle-ci. Saint-Élie le lui dit. Dans ce temps les jeunes mariées se couvraient la figure de leurs cheveux. Elle prit sa chevelure dans ses mains, les partagea en deux et dit; "Oue la moitié des jours soit a moi et l'autre a lui!" Et le jeune homme ressuscita aussitôt » (31). È immediatamente evidente, all'interno di questo racconto, che i capelli della sposa stanno (fra l'altro) a rappresentare l'insieme dei giorni che la fanciulla ha da vivere.

Più in generale, l'idea che la vita o l'anima di qualcuno risieda nei suoi capelli (o, ad ogni buon conto, la connessione fra i capelli e la vita di qualcuno) costituisce — com'è noto — un tratto tipologicamente assai diffuso nel folklore di vari popoli, sia dell'antichità che di epoca più vicina alla nostra. Così, per es., la credenza relativa al taglio del capello (o dei capelli), in quanto determina favorisce o permette la morte di qualcuno, sembra essere ben attestata anche nell'ambito dell'antica cultura classica (32). Possiamo ricordare il racconto di Comete, la fanciulla figlia del re dei Teleboi, che per amore del re nemico Anfitrone strappò dalla testa del padre Pterelao il crine (o la ciocca) d'oro, che gli era stato donato da suo nonno Poseidone: grazie a questo crine o ciocca d'oro, Pterelao era immortale; da questo crine (o ciocca) dipendeva la sua salvezza, e quella del suo regno.

Un altro antico racconto, del tutto analogo al precedente, è quello di Scilla, figlia di re Niso, la quale — innamoratasi del cretese Minosse men

isi) Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., pp. 150-151.

(32) Cfr. per es. F. Caccialanza, *Il crine fatale*, Torino, 1895, rist. Bologna, Forni 1980.

Al prop. si veda anche il mio studio dal titolo « Dietro le spalle: sul significato del lancio delle pietre nel mito di Deucalione e Pirra » *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 10-11, 1983, in part. nota 2, p. 319 e sgg. (con la bibliografia ivi riportata); inoltre il mio « La barba di Papirio ed alcuni dati dell'onirocri-

tica antica », in *Lares*, 1987.

(33) Per questi ed altri esempi riportati sopra cfr. Caccialanza, // *crine fatale*, op. cit.

(34) L'accostamento — almeno per determinati aspetti — con l'episodio romano di Tarpea è già in Caccialanza, // *crine fatale*. op. cit., p. 20, nota 1. Per un altro racconto analogo cfr. il mio lavoro « Brenno alla conquista di Efeso: un racconto provenzale e un parallelo latino », in *Lares*, 1987 (si fa riferimento a L.J. B. Bé-renger-Feraud, *Contes pò-pulaires des Provençaux de l'antiquité et du moyen age*, Paris, Leroux 1887, parte 11, n. IV, pp. 53-56).

tre questi assediava la città di Nisa, sua patria — recise dalla testa del padre il crine o la ciocca di capelli purpurei: in tal modo determinò — al solito — la rovina del padre medesimo e la presa della città (33). (Entrambe queste fanciulle, poi, invece del premio desiderato, ricevettero la punizione del loro tradimento da parte dello stesso re straniero) (34). Nell'episodio virgiliano relativo alla morte di Didone [*Aen.* IV 693-705], è Iride che per ordine di Giunone scende dall'Olimpo e *dextra crinem secat* (v. 704) alla regina cartaginese, determinandone o favorendone la 'difficile' morte (... *difficilisque obitus*, v. 694). Nel testo si precisa in effetti che, trattandosi di una morte prematura, Proserpina non le aveva ancora strappato il biondo capello etc. [*non dum lili flavoni Proserpina vertice crinem / abstulerat Stygioque caput damnaverat Orco*, vv. 698-699]. Possiamo ipotizzare che nella 'distanza' intercorrente appunto fra l'azione dell'*aufferre* (« togliere via, strappare via », o simili) e quella del *secare* (« tagliare, recidere ») è implicita, forse, anche la differenza tra una vita percorsa in tutta la sua lunghezza e — al contrario — una vita interrotta bruscamente ed arbitrariamente, senza alcun plausibile motivo. Da un lato, si ha il capello — simbolo o 'contenitore' della vita — che viene come sradicato nella sua interezza (la vita è giunta al suo termine fissato, e viene perciò 'presa totalmente', 'tolta per intero'). Dall'altro lato, si ha invece il crine reciso: la vita che è ingiustificatamente spezzata — tramite il suicidio stesso della regina —, quando ancora non si era esaurita, o non doveva comunque cessare (*Nam quia nec fato merita nec morte peribat. / sed misera ante diem subitoque accensa furore...*, vv. 696-697).

A parte siffatta problematica, una testimonianza dello stesso genere si riscontra anche a proposito della morte di Alceste, che appunto sacrifica la propria vita per quella del marito: *alii dicunt Euripidem Orchi in scenam inducere gladium ferentem* [Eur. *Alc.* 74-76], *quo crinem Alceste abscindat...* (Serv. *ad Aen.* IV 694).

Ricordiamo inoltre che, in ambito sacrificale, c'era l'uso di recidere dei peli dalla testa degli animali in procinto di essere immolati. È chiaro che ci troviamo, qui, sempre nell'ambito di uno stesso ordine di idee.

Tralasciando i contesti di questo tipo (o anche all'interno di taluni di essi), è comunque su un altro aspetto della complessa problematica, relativa al significato dei capelli nel folklore, che vorrei ora insistere. È mia impressione che, almeno in determinati casi, i capelli possano — dal punto di vista della sposa o della fanciulla-amante — aver l'effetto di stabilire (e/o di fissare) una qualche connessione con chi riveste il ruolo del marito, dell'essere amato, o simili.

Senza pretendere di andare troppo a fondo in questa direzione, ciò spiegherebbe come mai i capelli siano spesso dotati di una loro specifica pertinenza nel quadro delle ritualità matrimoniali. D'altronde si sa che proprio in Bulgaria, nel distretto di Sofia, « Les fiancées ont la figure couverte de petites tresses antremêlées de monnaies » (35).

Anche nell'antica Roma la capigliatura della sposa « était arrangée en *sex crines*, vraisemblablement six tresses ou six boucles, non pas au peigne, mais avec un fer de lance dont on avait recourbé la pointe (*basta caelibaris*) » (36). Assai interessante risulterà inoltre, sullo stesso argomento, il seguente passo di Tertulliano, *De virg. vel.* XII: *Quid quod etiam hae nostrae [cioè le donne cristiane] etiam habitu mutationem aetatis confitentur, simulque se mulieres intellexerunt, de virginibus educantur, a capite quidem ipso deponentes quod fuerunt: vertunt capillum, et acu lascivior comam sibi inserunt, erinibus a fronte divisi s apertam professae mulieritatem* (37). Lo stato di *mulieritas*, che si contrappone appunto a quello di *virginitas*, viene segnalato « apertamente », fra l'altro, proprio attraverso la spartizione dei capelli [*crinibus a fronte divisi*]. Per quanto concerne invece il modo di acconciarsi i capelli che era caratteristico delle ragazze, si può confrontare il passo seguente di Varrone, in Nonio, s. v. *apertum*, p. 353 Lindsay: *mi-noris natu capite aperto erant, capillo pexo, utique innexis crinibus* (38).

Allo stesso riguardo possiamo citare ancora Tertull. *De virg. vel.* VII: *...quarum [virginum] et ornatus ipsa proprie sic est, ut cumalata In verticem, ipsam capitis arcem ambitu crinium contegat.*

(35) Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., p. 151.

(36) J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, Paris, E. Thorin 1892, t. I, pp. 54-55). Al riguardo, si potrà richiamare un'attestazione come quella che ci fornisce Paolo-Pesto, s. v. *Sen/s crinibus*, p. 454. Lindsay: *Senis crinibus nubentes ornantur, quod is ornatus vetustissimus fuit* (cfr. anche Marquardt, *La vie privée...*, op. cit., t. I, p. 55, nota 1).

(37) Si veda anche Marquardt. op. cit., p. 55, nota 1.

(38) *Ibidem*.

Registriamo quindi che nell'antica Grecia « Une simple touffe ramassée et nouée sur le sommet de la tête paraît avoir été une coiffure propre aux jeunes filles... Dans des monuments de toutes sortes où sont représentées Artémis, la Victoire, Atalante, etc., elle est comme un attribut de la jeunesse et de la virginité » (39).

(39) E. Pottier, M. Albert, E. Saglio, in Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris, Hachette, 1877, t. I, seconda parte, s. v. *coma*, p. 1361, col. 1.

D'altra parte, nell'ambito dell'antica cultura greca, l'uso corrente sembra essere stato quello di tagliare la chioma alle fanciulle in procinto di sposarsi (la chioma stessa veniva sacrificata a determinate divinità, come vedremo): per un siffatto costume cfr., più in basso, p. 184. A Sparta si usava rasare completamente il capo alle ragazze, in occasione del matrimonio (Plut. *Lyc.* 15; Lucian. *Fugit.* 27).

Per quel che riguarda certi settori dell'odierno mondo culturale slavo, nonché del mondo greco di epoca attuale (o comunque recente), si veda più in basso (40).

Se la sposa del racconto bulgaro concede la metà dei suoi giorni al marito morto, attraverso il gesto simbolico-rituale dell'offerta dei capelli (i quali vengono appunto spartiti in due etc.), ciò potrà confermare l'idea che i capelli rappresentano la vita della sposa; al tempo stesso, è per mezzo di essi che si attua il dono amoroso rivolto dalla fanciulla al proprio sposo.

(40) Circa l'impiego, nella Roma antica, della cosiddetta *basta caelibaris* (e sul significato dei capelli della sposa), cfr. la pagina 181 del presente scritto.

Non so se possa avere una pertinenza specifica, ma almeno nell'ambito del folklore russo di epoca recente, in occasione del matrimonio, « on tresse ses cheveux » [quelli cioè della fidanzata] en deux nattes»(41). Più precisamente, ecco quel che si verifica (42). « Lorsque, la veille du mariage, la fiancée s'en va prendre un bain à l'étuve et que, là, on lui tresse ses boucles, le choeur de jeunes filles chante:

La trompette a sonné à l'aube, La jolie fide a pleure sa tresse blonde... Bientôt on partagera mes cheveux en deux, On disposera les tresses autour de ma tête, Je regrette, pauvrete, ma tresse blonde, Mon coeur sera triste jusqu'au tombeau, De ma vie je n'oublierai ma liberté perdue ».

(41) 1. Sokolov, *Le folklore russe*, Paris, Payot, 1945, p. 104.

La suddivisione dei capelli in due trecce potrebbe far riferimento — anche qui — alla relazione con lo sposo, che il matrimonio

(42) *Ibidem*, p. 113.

in quanto tale sancisce. Potrebbe insomma alludere alla coppia: *all'unione* e insieme alla *duplicità* della coppia medesima. Tale suddivisione è in effetti uno dei segni che accompagna le ritualità del ' passaggio ' matrimoniale. In particolare, proprio perché sembrerebbe riferirsi alla nuova esistenza a coppia, la spartizione dei capelli della sposa potrebbe essere valutata alla stregua di un « rito di aggregazione » (43). Sempre nell'ambito del folklore matrimoniale russo, si sottolinea — per contrasto — che le ragazze non ancora sposate usano portare invece una sola treccia.

Oltre a ciò (e in opposizione questa volta col fatto che le trecce della giovane sposa le vengono per l'appunto disposte attorno alla testa) si mette in evidenza che, almeno nelle campagne, « les jeunes filles seules laissent tomber leurs cheveux » (44). Per taluni aspetti — ma anche con differenze morfologiche piuttosto notevoli — usi in qualche modo analoghi a quello registrato nel distretto di Sofia (45) si riscontrano nel folklore greco. A Rodi, per esempio, esiste un costume matrimoniale secondo cui « her hair [della sposa cioè] is cut in front so as only to cover half the forehead, while the rest is plaited into several small plaits hanging down behind » (46). Sul piano tipologico vorrei segnalare che in Marocco vige l'uso per cui certe donne, quando si sposano, dividono i loro capelli « in due trecce che pendono lungo le spalle » (47). D'altronde, per quanto in un contesto piuttosto particolare, il motivo della fanciulla che dona una ciocca dei propri capelli a colui che sarà il suo sposo è presente in una favola piemontese dal titolo // *palazzo incantato*; si tratta, in questo caso, addirittura della « figlia del sole »; e la suddetta ciocca di capelli diventerà uno dei segni di ' riconoscimento ' per il giovane stesso, che potrà così ottenerla in sposa (48).

La situazione sembra essere assai complessa. Tuttavia, per quel che concerne la relazione che talora si stabilisce fra i capelli della sposa (da un lato) e la sorte dello sposo (dall'altro lato), vorremmo richiamare alcuni altri esempi, tratti da ambiti culturali differenti. Così, per es., nel folklore greco di epoca recente, e precisamente nell'isola di Lesbo, « Il ne faut pas qu'une femme mariée laisse fletter ses cheveux: son mari mourrait » (49).

Avanziamo l'ipotesi che una siffatta credenza possa in qualche modo essere confrontata con un costume di tipo analogo a quello — in vigore nelle campagne russe — secondo cui « les jeunes filles seules laissent tomber leurs cheveux » (50). Se una relazione contrastiva di tal genere potesse essere atte-

(43) Sul matrimonio come passaggio, nonché sui diversi riti di separazione, aggregazione, e così via, cfr. A. Van Gennepp, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1981.

(44) Sokolov. *Le folklore russe*, op. cit., p. 113, nota 1.

(45) Schichmànov, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., p. 151, nota 1.

(46) Rennell Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, op. cit., pp. 98-99. Sul taglio dei capelli della sposa nell'ambito del folklore greco antico cfr. la pagina 184 del presente scritto.

(47) Van Gennepp, *I riti di passaggio*, op. cit., pp. 146-147.

(48) G. L. Beccarla, G. Arpino, *Fiabe piemontesi*, Milano, Mondadori, 1982, pp. 126-129.

(49) Georgeakis, Pineau, *Le folk-lore de Lesbos*, op. cit., p. 328. Il corsivo è mio.

(50) I. Sokolov, *Z.e folklore russe*, op. cit., p. 113, nota 1; il corsivo è mio.

Cfr. anche le pagine 180-181 del presente scritto.

(51) Cfr. le pagine 180-181 del presente scritto.

(52) S. v. *Caelibarl hasta*, p. 55 Lindsay.

(53) Si legga comunque tutto il cap. 87 delle *Questioni romane* di Plutarco, in cui si forniscono diverse spiegazioni di questo costume. A proposito dell'*hasta caelibaris* cfr. anche la tesi di R. Rota, // *filo di lana: Terminologia e modelli culturali nel matrimonio romano*, Fac. di Lettere e Filosofia, Università di Pisa, a.a. 1978-79, p. VII e sgg. In particolare, si consideri il parallelo australiano riportato a p. IX.

stata anche per l'area culturale greca (e/o greco-slava) di epoca attuale, diventerebbe più chiaro il senso della superstizione registrata nell'isola di Lesbo: si potrebbe cioè supporre che la donna sposata, la quale lascia « fiotter » i suoi capelli, venga presumibilmente a porsi nella medesima posizione della donna non sposata o — più in generale — della donna che è priva di marito. E ciò costituirebbe — com'è evidente — una condizione di cattivo augurio per il marito stesso. D'altronde, occorre riflettere che in ambito slavo — ma anche in ambito greco — vige (o è comunque attestato) il costume di intrecciare i capelli della sposa (51). Per un altro verso ancora, si sa che sciogliere i capelli è un gesto tipico, che assai generalmente le donne compiono in situazioni di lutto.

A parte le 'impressioni' qui sopra riportate, sarebbe però necessaria — in questa stessa prospettiva — una ricerca più estesa e dettagliata.

Nel quadro delle relazioni simbolico-significanti che verrebbero a stabilirsi fra i capelli della donna e il suo sposo sembra ricondurci anche un altro antico costume romano, come quello della cosiddetta *hasta caelibaris*.

Ecco quel che al proposito si legge in Paolo-Festo (52):

Caelibarl basta caput nubentis comebatur, quae in corpore gladiatoris stetit abieci occisique, ut, quemadmodum illa contunda fuerit cum corpore gladiatoris. sic ipsa cum viro sit; vel quia matronae lunonis Curitis in tutela sint, quae ita appellatur a ferenda hasta, quae lingua Sabinorum curis dicitur; vel quod fortes viros genituras ominetur; vel quod nuptiall lure imperlo viri subicitur nubens, quia hasta summa armorum et Imperii est. Quam ob causam viri fortes ea donantur, et captivi sub eadem veneunt, quos Graeci δορυαλώτους et δορυχητήτους vocant. Più esattamente, pare che con la punta della lancia i capelli della sposa venissero spartiti in due etc. (*Plut. Quaest. rom. 87*; cfr. inoltre *Plut. Rom. 15*) (53).

Cogliamo l'occasione per trattare — seppur in breve — di un altro aspetto, connesso col precedente, della simbologia amorosa. Sempre in Tertull. *De virg. vel.* VII si legge che *caput mulieris vir est*; ed in questo passo — cosa che è del resto ovvia — la testa parrebbe essere posta esplicitamente in relazione con i capelli stessi della sposa (nell'ambito di una medesima unità contestuale si sostiene che sarebbe turpe sia per le donne sposate che per le vergini *radi sive tonderi*, etc.).

Aggiungiamo che nell'onirocritica antica, per lo meno in determinati casi, la testa starebbe a significare — con un processo in qualche misura inverso a quanto abbiamo detto sopra — proprio la moglie. Al riguardo si veda Artemidoro, // *libro dei sogni*: « Sognare di essere decapitati sia per una condanna, sia per opera di briganti, o in duello o in qualsiasi altro modo

(non c'è infatti nessuna differenza) è funesto... È anche accaduto che alcuni fossero *privati della moglie*, di un amico o di un buon amministratore in seguito a questo sogno... » (54). Poco più avanti si legge: « Avere due o tre teste è buon segno... anche per un povero: oltre a guadagnare molti capitali e a possedere una grande ricchezza, avrà anche figli ottimi e *una cara moglie* » (55).

Ed ancora: « Tenere in mano la propria testa è buon segno per chi è senza figli o senza *moglie*... » (56). Anche nell'onirocritica indiana e persiana relativamente antiche succede che la testa di una donna stia appunto a significare il marito. Così, in Apomasaris *Apotelesmata* troviamo: *Si visus sibi fuerit impuberis pueri manu decollatus... Si mulier praegnans tale somnium habuerit, marem pariet, ac maritus eius morietur. Quippe caput elus, maritus est* (57). Più o meno allo stesso riguardo, sarà interessante segnalare, nel quadro del folklore siciliano di epoca recente (zona di Montevago), una credenza come la seguente: si ritiene che « Chi ha *tré cbirchiriddi*, cioè *tré cocozzoli*, attorno ai quali i capelli non son regolari, è destinato a prendere *tré mogli*. Chi ne ha due, due. La natura però ce ne diè uno soltanto, perché una è la moglie che dobbiamo prendere » (58).

Tornando al mondo antico, mi pare che in un quadro simbolico-relazionale di questo genere potrebbe, grosso modo, rientrare anche la celebre storia della chioma di Berenice (cfr. ad es. Catul. LXVI). Nel momento in cui il marito Tolomeo III Evergete partiva per una spedizione militare in Siria, la regina faceva solenne voto di sacrificare una sua treccia di capelli, se lo sposo avesse potuto tornare sano e salvo dalla guerra. Circa il nesso che si stabilisce fra i capelli femminili, da una parte, e il marito di questa medesima donna, dall'altra, nell'ambito delle simbologie oniriche proprie di determinate altre culture (esse stesse relativamente assai antiche), possiamo citare alcuni passi tratti dal *Libro dei sogni* di Apomasares. A proposito dell'India si legge: « *Si quis videro videatur capillos capitis sui prolixiores, spissioresque factos: ... si mulier, maritus eius ditescet, ac potens fi et* » (59).

Al contrario, sempre in India, *Si quis ab aliquo de coma capitis aliquid abscissum sibi videro visus fuerit, ...si mulier, a viro suo separata divertii* (60). In Egitto poi, *Si seipsum abscidisse sibi pilos vide-*

(54) Artemidoro. // *libro del sogni*, I, 35, Trad. it. a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1975, p. 38. Il corsivo è mio.

(55) *Ibidem*, p. 39. Il corsivo è mio.

(56) Artem., // *libro dei sogni* I, 38, trad. it. p. 40. Il corsivo è mio.

(57) Apomasaris *Apotelesmata*, trad. lai, Francofurti, Excudebat Andreas Wechelus, 1577, cap. CXVIII, p. 110.

(58) G. Pitre', « Medicina popolare siciliana », in *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, voi. XIX, Torino-Palermo, Clausen, 1896, pp. 61-2.

(59) Apomasaris *Apotelesmata. op. cit.*, cap. XX, p. 22.

(60) *Ibidem*.

(61) *Ibidem*, cap. XXII, p. 24. *rit, prò tonsurae modo ... Si mulieri, maritus elus morbo gravi, vel in bello vita m fini'et* (61). Ancora in India si ritiene che *Si quis visus sibi fue-rit totondisse caput suum, instar monachi ... Si mulier maritata, vidua fiet*; inoltre, se a fare questo sogno è una donna non sposata, essa *nullo contraete matrimonio morietur* (62).

(62) *Ibidem*, cap. XXX, pp. 28-29. Come si può facilmente constatare, per una donna il taglio dei capelli etc. implica non di rado un'idea di morte e/o un'idea di separazione dal marito reale o potenziale. Anche più in basso, circa il significato di simili sogni nella cultura persiana ed egiziana relativamente antiche, si legge (63):

(63) *Ibidem*, cap. CCLXVII, pp. 365-366. Si mulier videre visa fuerit tonsos capitis sui capillos, aut maritus eius moritur, aut ab eo separatur.
Si visa sibi fuerit ex parte tonsa, inter maritum et ipsam lis erit de divortio.
Si per quietem oblatum ei fuerit, quasi notus quispiam praehe-
sus ipsius capillos a tergo resecat: is homo cum marito mulieris
consilium de divortio clandestinum inibit.
Si videre visa fuerit aliquem capillos ab antica parte tenentem et
resecantem: is aperte divortium inter eos molietur, propter
factam a fronte tonsuram.
Si quis uxorem propriam totondisse visus sibi fuerit, perductor
et leno eius erit, ipso prudente ac sciente se polluentis adulterio,
et ab eadem separabitur.
Consimiliter si visus sibi fuerit uxorem alienam totondisse, par-
tim portenditur, hunc hominem insidiaturum mulieri: partim
ad mariti divortium refertur.
Si mulier aegrotans, visa sibi fuerit tonsa: morietur sin maritus
aegrotat, et ipsa somnium hoc habuit, maritus mulieris morietur.
Nam tonsura divortium portendit.

C'è infine un altro particolare al quale vorrei fare in breve riferimento. Si tratta del fatto che il bambino-' eroe ' del racconto bulgaro, una volta raggiunta l'età adulta, non troverà la sua sposa al di qua del fiume, bensì al di là di esso; e morirà annegato quando dovrà riattraversare quel corso d'acqua per condurre la donna nella propria casa.

È un cavallo che con la coda colpisce la superficie acquatica: una goccia penetra nella bocca del giovane provocandone l'annegamento. Per il folklore slavo, ricordiamo ancora quest'altro esem-

pio in cui il tratto ' cavallo ' risulta correlato con le acque pericolose: Kericoff è un mostruoso demone dei laghi, molto temuto in Russia; durante le tempeste sbatte le onde coi suoi piedi di *cavallo*, sollevando trombe d'acqua, « et, de ses grandes mains noires, fait sombrer les barques. Il poursuit ensuite le marin qui cherche a se sauver sur une planche ou sur un tonneau, et si l'infortuné se retourne, il volt la grosse tête hu-maine du mauvais esprit » (64).

Nonostante l'aiuto e la protezione attenta di sant'Elia, fu ciò che effettivamente avvenne; salvo il fatto che — come abbiamo visto — il giovane in questione potè poi resuscitare grazie al sacrificio della sposa. In tal modo, il momento del matrimonio viene a coincidere — o rischia almeno di coincidere — con quello della morte. È questa (come si sa) una tematica assai frequente nei racconti di folklore. Più esattamente, si potrebbe dire che il matrimonio costituisce — in un caso di tal genere — il momento-cardine in cui si specifica il destino ' combinato ' dei due coniugi: il momento in cui avviene la redistribuzione, per loro (o meglio, tra di loro), della vita e della morte.

Vorrei qui ricordare come nell'antica Grecia si usasse celebrare, prima delle nozze vere e proprie, una cerimonia la quale era al tempo stesso un sacrificio e una festa: in sostanza, questa cerimonia preliminare al matrimonio rappresentava « un acte religieux, consistant en un sacrifice offeri par le père de la fiancée et qui consacrait la jeune fille è Artémis et aux Moires » (65).

Da segnalare, per inciso, che a quelle dee le fanciulle sacrificavano, in occasione del matrimonio, proprie le chiome (Poli. *Onom.* lli 38).

E sarà interessante osservare che, oltre alle Moire, anche Artemide interviene nell'antico mito di Admeto e Alcesti; del resto Artemide-Selene appare (come si sa) strettamente connessa con la sfera della morte.

Sembrerebbe insomma trattarsi di una serie piuttosto significativa di elementi e consuetudini, i quali risulteranno forse assai importanti nella prospettiva di uno studio sui rapporti fra tematica della morte e tematica del matrimonio nel folklore greco antico (66).

In un certo senso, qui la tematica del matrimonio e quella della morte non sono solo connesse, ma perfino doppiamente connesse: c'è da un lato il destino in-

(64) (J. Collin de Plancy. *Dictionnaire infernal*, Paris, Plon 1863, risi Genève, Slatkine 1980, p. 389, s. v. *Kericoff*). Circa i rapporti tra cavallo e dimensione marina in ambito greco-antico si veda per es. Artemidoro, // *libro dei sogni*, I, 56, op. cit.

Sullo scroscio d'acqua, o simili, in quanto elemento significante in grado di rinviare all'idea della morte (sebbene i contesti siano piuttosto diversi dal nostro), cfr. anche il mio lavoro *Strutture nel folklore...*, op. cit. Riguardo al costume di condurre la novella sposa alla casa del marito (su di un carro trainato da muli oppure buoi, ma anche da cavalli) nell'ambito dell'antica cultura greca, cfr. M. Collignon, in Da-remberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités...*, op. cit., voi. lli, s. v. *Matri-monium*, p. 1651 e sgg.

(65) M. Collignon, in Da-remberg-Saglio *Dictionnaire des antiquités...*, op. cit., t. lli, s. v. *Matrimo-nium*, p. 1648, col. I; vi si fa riferimento a Poli. *Onom.* lli, 38.

(66) Cfr. anche il mio lavoro « Consacrazione alla morte e ritualità matrimoniale » (a proposito di Eur. Iph. Aul. 430-34), in *Studi classici e orientali*, XXXVI, 1986.

combente sullo sposo; dall'altro lato c'è il sacrificio della sposa, che peraltro si correla in maniera stretta, ed anzi ' deriva ' narrativamente, dal motivo precedente.

Da un punto di vista retorico, la convergenza di tematiche siffatte nel quadro di una cerimonia di nozze — e fra l'altro proprio, o anche, attraverso un oggetto simbolico-rituale denso di significazione quale appunto i capelli della sposa — ancora una volta parrebbe configurarsi nella sua essenza come fatto ossimorico.

Un motivo come quello dell'innamorato il quale perde la vita attraversando una distesa d'acqua che lo separata dall'essere amato si riscontra, per es., in un racconto greco-antico assai noto: quello di Ero e Leandro. È appunto la tragica storia di un giovane di Abido che, essendosi innamorato di una fanciulla che dimorava a Sesto, al di là dell'Ellesponto, di notte attraversava a nuoto quel braccio di mare per congiungersi all'amata (ed è significativo in questa vicenda il fatto che la fanciulla fosse sacerdotessa di Afrodite) (67). Avvenne quindi che una notte, essendo il mare in tempesta, l'impresa costasse al giovane la vita.

Possiamo terminare osservando che anche in questo caso tra i due amanti sembra stabilirsi — sebbene in una forma particolare — la legge dello scambio, dell'equivalenza nel ' dono ' amoroso: se da un lato il giovane innamorato perde la vita per congiungersi alla fanciulla amata; quest'ultima ' risponde ' (diciamo così) gettandosi dall'alto della torre su cui si trovava.

Su questo terreno, si può intravedere un'altra analogia (per quanto non specifica) con il racconto bulgaro: abbiamo constatato che se il giovane sposo annega mentre conduce a casa propria la sposa, la fanciulla a sua volta ' risponde ' adeguatamente, cedendo una parte dei suoi giorni allo sposo. Ad una morte prematura, in qualche modo connessa con la ' conquista ' (o la presa di possesso) della sposa, fa riscontro la rinuncia ad una parte della vita da parte della sposa stessa.

(67) La fanciulla, che è appunto sacerdotessa di Afrodite, e che dall'alto della torre accende una fiaccola come guida e punto di riferimento per l'innamorato, ricorda almeno per taluni aspetti il tema cosiddetto della Venere alla finestra (o *Aphrodite Parakypousa*). Al prop. cfr. il mio lavoro « Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione: la ragazza alla finestra » (Ovidio met. 14, 795-861 e Antonino Liberale met. 39), in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 2, 1979, pp. 137-61.

APPENDICE

Le Parche, Sant'Elia e la giovane donna che fece dono a suo marito di metà della sua vita.

C'era una volta un marito e una donna, i cui bambini morivano tutti quanti. Infine, ebbero un figlio maschio e, il terzo giorno dopo la sua nascita, il buon Dio condusse nella loro casa un vecchio che il buio aveva sorpreso nel loro villaggio e che non sapeva dove trascorrere la notte. Egli domandò loro: « Vorreste lasciarmi dormire questa notte presso di voi? »

Il padrone rispose: « Siate il benvenuto! È oggi il terzo giorno dalla nascita di nostro figlio ». E il vecchio rimase in quella casa per passarvi la notte. Dopo la cena, tutti si addormentarono, ad eccezione del vecchio, il quale restò sveglio per ascoltare quale destino le Parche avrebbero assegnato al bambino. Infine, esse arrivarono.

La prima disse: « Orsù, che questo muoia come gli altri! »

La seconda disse: « Che viva per un po'. che suo padre e sua madre possano rallegrarsene un po'! » La terza disse: " Sarà come io deciderò: che diventi grande e raggiunga i ventidue anni, e, arrivato all'età di sposarsi, che non trovi alcuna donna per di qua, ma appunto dall'altra parte del fiume;

che egli vi anneghi, quando ritornerà dopo le nozze, e che si riconduca la sposa a casa dei suoi genitori! » Il vecchio, che non era altri che Sant'Elia, ascoltò tutto ciò e, l'indomani, prima di partire, disse al padre e alla madre: « Quando voi farete sposare vostro figlio, chiamatemi! Non avrete che da salire su una collina e gridare: " Padre Elia! Padre Elia! " ed io verrò subito ».

Il bambino divenne grande, raggiunse i ventidue anni e trovò una donna dall'altra parte dell'acqua. Proprio quando il corteo nuziale era appena partito, ci si ricordò che bisognava chiamare padre Elia; in fretta

lo si mandò a cercare: arrivò e riacciuffò il corteo di nozze.

Essi andarono a prendere la fidanzata. Al ritorno Sant'Elia camminava di fianco al fidanzato e lo sosteneva. In questo modo attraversarono il fiume. Quando erano già ormai a riva, un cavallo sbattè l'acqua con la coda, una goccia d'acqua entrò nella bocca del ragazzo e lo fece annegare. Allora Sant'Elia corse diretto verso Dio e si mise a supplicarlo. « Grazia, Signore! Tale e tale cosa è accaduta. Non vuoi tu dunque rendere la sua anima a questo ragazzo? » Dio rispose: " Vorrei ben rendergli la sua anima; ma non è in mio potere aggiungere dei giorni a quelli che aveva da vivere. Va, supplica il padre e la madre di cedergli dei loro giorni ».

In fretta, in fretta, Sant'Elia corse nel luogo in cui il corteo nuziale si era fermato e pregò il padre e la madre del fidanzato di cedergli una parte dei giorni che avevano da vivere. Ma essi non li vollero cedere. Allora Sant'Elia ritornò di nuovo presso Dio e gli disse: « Signore, Signore, ne il padre ne la madre vogliono dare una parte dei loro giorni. — Va a domandarlo alla fidanzata, che ha trecento anni da vivere, se essa non vuole cedergliene una parte ».

Sant'Elia corse verso la fidanzata e le fece la stessa proposta. « Quanti anni ho da vivere? » gli domandò costei. Sant'Elia glielo disse. In quel tempo le giovani spose si ricoprivano il volto coi loro capelli. Essa prese la sua chioma nelle mani, la spartì in due e disse: « Che la metà dei giorni appartenga a me e l'altra a lui! » E il giovane risuscitò subito.

Freud, Gross, Spielrein alle origini del tema paterno in Jung

Antonio Vitolo, Roma

Sai riconoscere tuo padre?
Sì Sai riconoscere quest'uomo velato?
No
Quest'uomo velato è tuo padre. Quindi
sai e non sai riconoscere tuo padre
Eubulde di Megera

Riflettere sui processi di origine d'un fenomeno naturale è certo cosa ardua. Pensiamo al lavoro incessante che muove gli scienziati a fare ipotesi sui primi istanti della vita nell'universo. Se guardiamo alla scoperta del principio di conservazione dell'energia, formulato tra tante difficoltà dal medico tedesco R. Mayer, che nel 1842 presentò una memoria scientifica sull'argomento, riceviamo una conferma di quanto abbiamo appena accennato. E. Chargaff ci ha rivelato i retroscena della scoperta del DNA, ad opera di Crick e Watson. I salti del sapere scientifico appaiono senza dubbio intricati. Ne molto più fluido è il processo di formazione d'una lingua: il placito di Capua del 960 è nulla più che una tappa nello sviluppo della forma scritta del volgare italiano.

(1) Carteggio Jung-Freud, Torino, Boringhieri, 1974.

(2) A. Carotenuto, *Diario di una segreta simmetria. S. Spleirein tra Jung e Freud*, Roma, Astrolabio, 1980.

(3) S. Freud, *Lettere a Fliess*, Torino, Boringhieri, 1986.

Il discorso vale anche per le origini della psicologia del profondo, soprattutto dopo che la pubblicazione del Carteggio Freud — Jung(1) ha schiuso ai nostri occhi una miniera di indicazioni e problemi teorici, inestricabilmente connessi al vissuto dei protagonisti, pionieri d'una cultura terapeutica, che si struttura a partire dal coinvolgimento dell'uomo. La scoperta di Carotenuto (2) ha ampliato di molto i nostri orizzonti, mentre Masson ha portato alla luce l'intero carteggio Freud-Fliess (3).

Le origini dell'interesse di Jung al tema del padre sono complesse e avvincenti: A. Jaffè, richiesta da me d'un parere intorno al rapporto tra dimensione personale e dimensione collettiva della figura paterna in Jung, rispose (com. pers. 28-4-1985) che « Jung affermava che egli aveva avuto in vita un buon rapporto con suo padre. Ciò non esclude che egli abbia riconosciuto la grande importanza (Bedeutung) di questa figura come archetipo. Proveremo ora a indagare il suo rapporto con Freud.

Nel I numero dello ' Jahrbuch fur psychoanalytische und psychopathologische Forschungen ', la rivista edita da E. Bleuler e S. Freud e redatta da C.G. Jung — che, per volontà di Freud, era a capo della pubblicazione volta a diffondere le idee del pensiero del pioniere ebreo della psicoanalisi nel mondo dei gentili — apparve lo studio di Jung su ' L'importanza del padre nel destino dell'individuo ' (pp. 155-173) (4).

Se compariamo il testo originario con le versioni successive, ci troviamo dinanzi a mutamenti terminologici, che in parte segnaleremo: l'adozione del lessico di ispirazione freudiana lascia il posto ad una personale formulazione della dinamica psichica, con un chiaro ancoraggio alla teoria archetipica. La descrizione dei casi cimici può dirsi sostanzialmente immutata, mentre vengono a cadere alcune citazioni che non possono essere ritenute secondarie.

(4) C. G. Jung, « Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen », in *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Leipzig und Wien, Deuticke, 1909, Kraus reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1970. Ho potuto consultare l'ed. ted. nella Biblioteca di Ps. Anal. di A. Carotenuto, che ringrazio.

Ogni lettore, e a maggior ragione ogni analista, troverà comprensibile il fatto che Jung abbia sostituito l'espressione ' das psychosexuelle Verhältnis des Kindes zu den Eltern ' (il rapporto psicosexuale del bambino)

bino con i genitori ') con ' il rapporto affettivo ... ', e ('espressione ' Kindheitsträume ' (' traumi infantili ') con quella a lui congeniale ' contenuti psichici infantili '), ne si sorprenderà, verosimilmente, nel constatare l'omissione della parola ' Onanie ' (' onanismo '), che in origine Jung aveva incluso tra i surrogati della felicità amorosa fallita.

Analogamente potrà sembrare del tutto naturale e coerente che l'espressione ' Jede Psychoanalyse ' sia divenuta ' Jede Analyse '. Una più marcata difformità si osserva, quando paragoniamo i termini usati da Jung nei presentare l'idea-chiave del saggio. Leggiamo, a riguardo, nella prima edizione: « Eine Besonderheit, die auch aus den Arbeiten und Ansichten Freuds hervorleuchtet, ist der Umstand, dass namentlich die Beziehung zum Vater eine überwiegende Bedeutung zu besitzen scheint. Diese Bedeutung des Vaters für die Prägung der kindlichen Psychosexualität finden wir auf einem ganz andern Gebiete wieder und zwar auf dem entlegenen Gebiete der Familienforschung. Die neuesten grundlegenden Forschungen zeigen den off jahrhundertlang vorherrschenden Einfluss des Vaterscharakters in einer Familie. Die Mütter scheinen in der Familie weniger zu bedeuten. Wenn dies schon auf dem Gebiete der Vererbung der Fall ist, wieviel mehr dürfen wir erwarten von den psychologischen Einflüssen, die vom Vater ausgehen. Diese Erfahrungen und nicht zum mindesten eine gemeinsam mit Dr. Otto Gross durchgeführte Analyse haben mir die Berechtigung dieser Anschauung eindringlich nahegelegt ».

« Una particolarità che emerge dai lavori e dalle vedute di Freud è la circostanza che il rapporto col padre sembra possedere un'importanza preponderante. Quest'importanza del padre per il carattere della psicosessualità infantile la ritroviamo in un terreno del tutto diverso e cioè nell'ambito della ricerca sulla famiglia. Le fondamentali ricerche più recenti mostrano l'influsso spesso a lungo dominante del carattere del padre in una famiglia. Le madri sembrano avere nella famiglia un'importanza minore. Se ciò vale nel-

l'ambito dell'ereditarietà, possiamo attenderci tanto più dagli influssi psicologici, derivanti dal padre. Queste esperienze e nondimeno un'analisi condotta in comune col dr. Otto Cross mi hanno profondamente convinto della legittimità di quest'opinione » (La traduzione è mia) (5).

(5) C. G. Jung, op. cit. pp. 155-156.

A fronte di tale brano, leggiamo invece nell'edizione del 1949:

« Fine Besonderheit. die aus den Arbeiten Freuds hervorleuchtet, ist der Umstand, dass die Beziehung zum Vater eine eigenartige Bedeutung zu besitzen scheint. Damit soll allerdings noch gemeint sein, dass der Vater unter allen Umständen einen grösseren Einfluss auf die Gestaltung des Schicksals seines Kindes habe als die Mutter. Sein Einfluss ist von spezifischer Natur und typisch verschieden von dem der Mutter. Ich habe letztere Frage zweimal behandelt und zwar für den Sohn in meinem Buche: *Wandlungen und Symbole der Libido*, und für die Tochter in meinem Vortrag:

Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetyps. Die Bedeutung des Vaters für die Prägung der kindlichen Seele finden wir auf einem ganz anderen Gebiete wieder und zwar auf dem der Familienforschung. Die neuesten Forschungen zeigen den oft jahrhundertlang vorherrschenden Einfluss der Vatercharaktere in einer Familie. Die Mütter scheinen nicht diese Rolle zu spielen. Wenn dies auf dem Gebiete der Vererbung der Fall ist, so dürfen wir dies von den psychologischen Einflüssen, die vom Vater ausgehen, ebenfalls erwarten »(6). L'edizione italiana recita nel modo seguente:

<c Una particolarità che emerge dai lavori di Freud è la circostanza che il rapporto col padre sembra rivestire un'importanza particolare. Con ciò non s'intende tuttavia che il padre possieda in tutti i casi sulla configurazione del destino di suo figlio un'influenza maggiore della madre. Il suo influsso è di natura specifica e tipicamente diverso da quello della madre. L'importanza del padre nel plasmare l'anima infantile ricompare in un ambito diversissimo, quello dell'indagine familiare. Le indagini più recenti dimostrano la

(6) C. G. Jung, *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*, dritte, umgearbeitete Auflage, Rascher Verlag, Zürich, 1949, pp. 6-7. Ringrazio la dott.ssa Dora Bernhard, che mi ha fornito il testo.

prevalenza, spesso per secoli, del carattere paterno in una famiglia. Le madri non sembrano avere questo ruolo. Se ciò accade nel campo della ereditarietà, possiamo aspettarci altrettanto a proposito degli influssi psicologici esercitati dal padre ».

L'evidente mutamento di Jung, confermato, peraltro, dalla stesura d'una nuova prefazione, che superava quella premessa alla seconda edizione del saggio (7) — la cui prima pubblicazione nello Jahrbuch, data la natura di articolo, andava esente dalla benché minima nota personale d'introduzione — costituisce un fenomeno storico-culturale d'indubbia rilevanza, poiché segna il raggiungimento d'una piena autonomia teorica rispetto a Freud. Le opere di Jung recano ben perspicui i caratteri salienti del percorso dell'autore. Sembra, per contro, interessante soffermarsi sul contenuto specifico di questo e altri brani dello studio originario sul padre e riflettere sulle probabili ragioni dell'omissione del nome di Otto Cross (8). Procederemo, pertanto, con ordine, indicando dapprima l'autonomia e la fecondità di alcune formulazioni presenti nella prima edizione del lavoro preso in esame, che sembrano contenere ' in nuce ' anticipazioni e, per certi versi, assunti già dotati di completezza concettuale e tentando poi di illuminare la figura di O. Gross, quale partecipe dell'incrocio in-tersoggettivo tra Freud e Jung, che veniamo scoprendo sempre più stratificato e denso.

L'esposizione dei primi tre casi clinici che formano il materiale indagato non sembra presentare particolari spunti nella prospettiva che ho assunto nel presente articolo. Nel quarto caso, invece, Jung si sofferma sulla vicenda d'un bambino di 8 anni, sofferente di enuresi. Osserviamo le differenze tra la prima edizione e le successive. Va detto anzitutto che in origine l'enuresi è definita un ' surrogato sessuale infantile ', ' materiale di copertura ' (' Bekleidungs-material ') dell'impulso scaturito dalla pulsione sessuale, mentre in seguito è ritenuta * un equivalente onirico di numerosi elementi: ansia, attesa, tensione repressa, incapacità

(7) Scrive Jung nella pref. alla 2° ediz.: « Quando nel mio libro *Simboli della trasformazione* (1912) elaborai il complesso materno, mi si chiari quali ne sono le cause più profonde: perché non solo il padre, ma anche la madre è importante per il destino del figlio; non perché essi abbiano questi o quei difetti o pregi umani, ma perché sono — casualmente per così dire — gli esseri umani che per primi trasmettono alla psiche del figlio le oscure e potenti leggi che tengono insieme e plasmano non solo le famiglie, ma i popoli, e anzi l'umanità intera... ». Cfr. C. G. Jung, *Opere*, voi. 4, p. 323-4, Torino, Boringhieri, 1973.

(8) O. Cross, figlio del noto prof. di criminologia, H. Gross, nacque da questi e Adele Raymann Cross a Gniebing, presso Feldbach, il 17-3-1877, si laureò in medicina a Graz nel 1899, lavorò poi a Monaco con Kraepelin e a Graz, visse anche a Berlino, ove fu vicino al gruppo ' Aktion ' di F. Pfemfert. Spirito geniale e anarchico, fu compagno di Frieda von Richthofen, poi moglie di D.H. Lawrence. Morì, per droga, il 23-2-1920 a Berlino e fu sepolto nel cimitero israelitico Friedhof.

di esprimersi, necessità di far emergere un contenuto inconscio '. La più significativa aggiunta di Jung suona così: « Il surrogato sessuale del nostro caso ha il valore d'una maschilità prematura, che deve compensare l'inferiorità del bambino ». Nell'approccio della prima edizione figura la seguente illustrazione clinico-teorica, poi omessa: " L'atteggiamento infantile, com'è evidente, è nient'altro che sessualità infantile. Se consideriamo retrospettivamente ciò che implica la costellazione infantile, dobbiamo dire che i nostri destini di vita sono identici essenzialmente ai destini della nostra sessualità. Se Freud e i suoi allievi indagano la sessualità in ogni dettaglio, ciò avviene in verità non per scovare sensazioni piccanti, bensì per acquisire una visione più profonda delle forze portanti del destino dell'individuo. Con ciò non s'è detto molto, anzi troppo poco, poiché, quando ci si rivelano i problemi del destino nell'individuo, lo sguardo si estende allora al tempo stesso dalla storia individuale alla storia dei popoli. E in prima linea noi volgiamo lo sguardo alla storia delle religioni, alla storia dei sistemi fantastici di tutti i popoli e di tutte le epoche. La religione vetero testamentaria ha elevato il * pater familias ' al Jehova dei Giudei, a cui il popolo obbedisce con angoscia. I patriarchi sono uno stadio intermedio rispetto alla divinità. L'angoscia nevrotica della religione giudaica, un tentativo di sublimazione incompiuto o fallito da parte d'un popolo ancora troppo barbarico genera la penosa severità della legge di Mosè, il cerimoniale ossessivo del nevrotico (N.d.T. Figura, qui, un rinvio in nota a S. Freud, ' Zeitschrift für Religionpsychologie ', 1907), da cui si liberano solo i profeti, per i quali l'identificazione con Jehova, la perfetta sublimazione, è riuscita. Essi diventano padri del popolo. Cristo, colui che inverte i profeti, difende dal timor di Dio e insegna agli uomini che il vero rapporto con la divinità è amore. Con ciò egli distrugge il cerimoniale ossessivo della legge e dà l'esempio d'un rapporto personale amoroso con Dio. Le imperfette sublimazioni successive delle masse cristiane ci riconducono al cerimoniale della

Chiesa da cui solo di rado la mente di molti santi e riformatori, abile nel sublimare, sa liberarsi. Non per nulla la teologia moderna parla del significato liberante dell'esperienza ' inferiore ' o ' personale ', poiché il fervore dell'amore ha dissolto l'ansia e l'inibizione, in una superiore, più libera forma del sentire. L'origine e le trasformazioni della divinità, che osserviamo nel processo universale, le ritroviamo invertite nell'individuo. La potenza dei genitori guida il bambino come un destino superiore. Quando, tuttavia, egli cresce, inizia la lotta della costellazione infantile con l'individualità; l'influsso genitoriale, che data dalla preistoria (infantile) viene rimosso, ricade nell'inconscio, ma non per questo viene eliminato, anzi guida con fili invisibili le creazioni apparentemente individuali dello spirito che matura. Come tutto ciò che è finito nell'inconscio, anche la costellazione infantile invia nella coscienza i sentimenti ancora oscuri, densi di presagi, le sensazioni d'una guida segreta e d'un influsso dell'aldilà. Sono queste le radici delle prime sublimazioni religiose. Al posto del padre con le sue virtù e le sue mancanze costellatrici, subentra da un lato una divinità assolutamente eminente, dall'altro il diavolo, da ultimo nei tempi moderni molto attenuato dalla prospettiva della responsabilità morale personale. Al primo posto si pone l'amore sublime all'ultimo, inferiore, la sessualità. Se ci addentriamo nel campo della nevrosi, il contrasto si acuisce al massimo. Dio diviene il simbolo della massima rimozione sessuale, il diavolo simbolo del piacere sessuale... Come ogni espressione d'un complesso inconscio che si manifesta nella coscienza, l'espressione conscia della costellazione paterna, acquisisce il volto bifronte di Giano, la componente che afferma e quella che nega » (9). Segue poi la storia — d'impianto fiabesco — tratta dal libro di Tobia (3.7 e 8.1), inerente l'amore. Essa figura anche nell'edizione definitiva del saggio sul padre. Essa rappresenta il trionfo di Tobia, ottavo e ultimo candidato a sposare Sarà. A differenza degli altri uomini morti la notte delle nozze, per l'influsso negativo del cattivo spirito,

(9) C.G. Jung, op. cit., p. 170-172.

Occorre notare che il termine ' jenseitig ', tradotto con ' al di là ' esprime in tutta pregnanza l'attenzione di Jung alla sfera religiosa e al mondo occulto, già indagato nella nota tesi di dottorato.

Amodeo, Tobia, inviato da Dio, possiede Sarà e soppianta il suocero Raguel, ambivalente verso la figlia. Il testo qui riprodotto — la traduzione è mia — impone alcune considerazioni. Nella generale ispirazione alla visione freudiana, Jung innesta una già strutturata concezione della psiche inconscia quale mondo affine alle fiabe, ai miti, ai testi della tradizione giudaico-cristiana. Non mi sembra esagerato vedere in ciò una anticipazione della successiva psicologia degli archetipi. Inoltre mi sembra indubitabile che il riferimento al mondo ebraico contenga la tonalità affettiva del legame con la personalità di Freud. Chiediamoci, allora, il perché dell'omissione della citazione di Otto Cross. Cosa significa l'espressione ' un'analisi condotta insieme con il dr. Otto Cross '? Potremmo da un lato supporre che si tratti di un'esperienza clinica effettuata insieme o che il materiale esposto, in forma mascherata e debitamente resa irriconoscibile, appartenga all'analisi cui Jung sottopose, su invito di Freud, Otto Cross. Su ciò dovremo in breve soffermarci.

Cross appare per la prima volta nel carteggio Jung-Freud in una lettera di Jung del 28-6-1907. Poiché in seguito stabiliremo un parallelismo tra l'incubazione del tema paterno nel pensiero di Freud e Jung e i movimenti affettivi di entrambi verso Cross e la Spielrein, ricorderemo anche che la prima menzione della Spielrein si trova in una lettera di Jung a Freud del 23 ottobre 1906, ben anteriore all'innamoramento di questi per la futura psicoanalista russa, allora sua paziente e già collaboratrice negli esperimenti associativi. Jung segnala a Freud il libro di Cross *Das Freud sche Ideogenitätsmoment* e Freud risponde subito, il 1 luglio 1907, evidenziando l'appartenenza di Cross all'ambiente clinico del ' sommo papa ' (Kraepelin). Concorda con Jung nell'apprezzarne l'intelligenza, ma ne mette in luce anche, come Jung stesso aveva fatto, la problematicità e l' anomala vita affettiva '. S'innesta una dinamica paterna, che il successivo scambio epistolare e l'evoluzione dei fatti confermeranno. Freud afferma: « Certamente io sono

un cattivo giudice di coloro che attendono al mio stesso lavoro». L'11 settembre 1907, di ritorno dal I Congresso Intern. di psichiatria, neurologia e psicologia di Amsterdam, cui lo stesso Cross era intervenuto, Jung comunica a Freud che Cross « in sede di lezione psicologica ha spiegato in modo approfondito il significato della Sua teoria, nell'ambito in cui tocca la funzione secondaria ». Si riferisce ad un'importante pubblicazione, edita a Lipsia nel 1902, e pertanto anteriore di 5 anni al su ricordato *Das Freudsche Ideogenitätsmoment*. Lo studio del 1902, sulla base del quale ad Amsterdam Cross s'è schierato in difesa di Freud, espone anche una sorta di teoria della tipologia psichica, che Jung svilupperà negli anni successivi e che sistemerà definitivamente nel 1920 nei *Tipi psicologici*, pubblicati nel 1921, dando allora un adeguato riconoscimento a Cross, morto nel 1920. Nella lettera dell'11 sett. 1907 Jung aggiunge: « Peccato che Cross sia tanto psicopatico: è un cervello di prim'ordine, e con la sua influenza secondaria ha guadagnato influenza sugli psicologi ». Non è possibile stabilire con esattezza quando Freud abbia conosciuto Cross. E. Jones, futuro biografo di Freud, incontrò Jung ad Amsterdam. Dalla biografia di Freud, nel capitolo sui * primi riconoscimenti internazionali ' alla psicoanalisi apprendiamo, nella sezione dedicata all'anno 1904: « Otto Cross di Graz, individuo geniale, che in seguito diventò purtroppo schizofrenico, pubblicò un lavoro nel quale la dissociazione delle idee descritta da Freud veniva acutamente contrapposta alla dissociazione dell'attività cosciente osservabile nella demenza precoce ... Cross fu il primo ad insegnarmi la pratica della psicoanalisi e mi permise di assistere al trattamento di un suo caso. In seguito lo dissuasi dal trascinare nei tribunali scientifici il grande Kraepelin, che egli si proponeva di screditare mostrando quanto fosse ignorante di psicoanalisi! Nel 1908 fu ricoverato presso la Clinica Psichiatrica Burghölz di Zurigo, dove Jung, dopo averlo svezato dalla morfina, vagheggiò l'ambizione di essere il primo a guarire un caso di schizofrenia. Jung s'impegno a fondo

e successivamente mi raccontò che una volta la seduta con Gross si era protratta per 24 ore, finché entrambi non avevano incominciato a dondolare la testa come mandarini cinesi. Un bel giorno, però, Gross saltò il muro di cinta della clinica e l'indomani mandò Jung un biglietto, chiedendogli i soldi per pagare il conto dell'albergo... » (10).

(10) E. Jones, *Vita e opere di Freud*, 3 volumi, (1953), Milano, Il Saggiatore, 1962, pp. 50-51 (nella stesura, per autorizzazione di Jung, Jones poté disporre in anteprima del carteggio Freud-Jung).

(11) E. Hurwitz, *Otto Cross 'Paradies' Sucher zwischen Freud und Jung*, Zu-ri-ch, Suhrkamp, 1979, p. 135.

L'impetosa e sommaria descrizione di Jones, che mescola fatti autentici con un'unilaterale, acida attribuzione di responsabilità, non consente di stabilire quando realmente Freud abbia conosciuto Gross. Hurwitz, nel suo documentato e scrupoloso studio sulla figura di Gross tra Freud e Jung (11), ricorda che nella lettera di presentazione che inviata a Jung (verosimilmente tra il 6 e l'11 maggio 1908, data della lettera di Freud a Jung, in cui il viennese gli raccomandava Gross per il ricovero al Burghölzli, chiesto dall'autorevole padre prof. Hans — ricovero che fu effettuato l'11 maggio 1908 —) Freud attestò di conoscere ' seit Jahren ', ' da anni ' il dr. Otto Gross, ' Privat-dozent fiir Neuropathologie '. Cosa notiamo nello scambio epistolare tra Freud e Jung nell'arco di tempo compreso tra l'11 settembre 1907, data dell'ultima lettera a cui abbiamo fatto riferimento, e il 6 maggio 1908? L'accenno a Gross tra i due si fa più serrato e lascia, intravedere in modo abbastanza chiaro, lo spostamento su Gross delle intense cariche emotive caratterizzanti un rapporto personale tanto desiderato, e anche tanto temuto. Essi dibattono sia il motivo dell'attesa nutrita verso la persona di O. Gross, sia l'opposizione dello stesso al tema del transfert. Intanto si profila in modo sempre più nosografico il dibattito sulla paranoia, sul margine di discriminazione tra isteria e ' dementia praecox ' (solo nel 1911 Bleuler avrebbe coniato la definizione di schizofrenia). Il 25 febbraio 1908 Freud opera un accostamento tra Gross e Jung: « Lei è l'unico che può dare qualcosa di Suo; forse anche O. Gross, che purtroppo non ha abbastanza salute ». Non sembra eccessivo stabilire un filo tra una valuta-

zione fatta da Jung nella prima lettera su ricordata, ove inizia il riferimento a Cross, e l'esplicito abbinamento operato da Freud: Jung aveva scritto il 28 giugno 1907 di non poter condividere l'affermazione di Cross secondo cui Freud sarebbe stato " niente di più che lo scalpellino che lavora a quel duomo incompiuto che sarebbe il sistema di Wernicke »;. E aveva aggiunto:

« Comunque è bene che *tutte* le linee che convergono su di Lei vengano dimostrate ». Qualche riga più su egli s'era congratulato con Freud per la diffusione del suo pensiero e le riedizioni delle sue opere.

Sarà dunque utile constatare che, in previsione dell'incontro di Salisburgo (27 aprile 1908), ove si sarebbe tenuto il I Congresso di Psicologia Freudiana, Freud scrive a Jung, il 19-4-1908: «...anche di O. Cross dovremo certo occuparci: ha urgente bisogno in questo momento del Suo aiuto medico », rammaricandosi che « quest'uomo pieno di talento e nostro convinto seguace, finisca così male ». Altrettanto prezioso è notare che il 24-4-1908 Jung confidi a Freud:

« C'è un solo fatto che mi preoccupa molto ed è la storia di Cross. Suo padre mi ha scritto in termini pressanti: secondo lui dovrei prenderlo con me a Zurigo ... E intanto Cross se la da a gambe ». Freud, constatata l'impossibilità di pensare a Jones (nella lettera a Jung del 3 maggio 1908 asserisce che « Jones non dovrebbe cedere alla richiesta di Cross di curare la moglie, bensì cercare di esercitare influenza su di lui ». Segue la frase: « Tutta la storia sembra mettersi assai male ») insiste perché Jung assuma in cura Cross. Giungiamo al Congresso di Salisburgo, tenutosi lunedì 27 aprile 1908 che vide impegnati tra gli altri Freud, che parlò a lungo del caso dell'uomo dei topi, poi accostato a Cross, e Jung, che trattò della 'dementia praecox'. L'impatto produsse la fondazione dello 'Jahrbuch', ma anche complessi dinamismi transferali tra Freud e Jung (maturava anche il dissenso Jung-Abraham). Il successivo ricovero di Cross al Burghölzli, ove peraltro egli era stato già ospite nel 1902, senza conoscere Jung, promuove il citato tentativo di cura, che ha come sfondo il delicato rapporto

tra Freud e Jung. A tre giorni dal ricovero Jung scrive a Freud: « Le scrivo solo poche righe ... Cross mi costa un tempo incredibile. Egli ipotizza una nevrosi ossessiva, parla di scomparsa della fotocoazione notturna » e aggiunge « Ora ci stiamo occupando dei blocchi infantili di identificazione, di natura specificamente omosessuale. Sono ansioso di vedere fin dove la cosa riuscirà » (Lettera del 14 maggio 1908). Quanto vario e multiforme sia il contesto che affrontiamo sembra essere convalidato dal fatto che le date suggeriscono collegamenti che è difficile proporre come solo ipotetici. Ripetiamo che dopo la prima decade di maggio inizia la breve cura analitica che Jung pratica a Gross. Se consultiamo le date dell'indagine di A. Carotenuto sul rapporto Jung-Spielrein, evinciamo che la prima lettera inviata da Jung all'analista russa reca la data del 26 gennaio 1908. (Dal 17 agosto 1904 al 1 giugno 1905 S. Spielrein era stata ricoverata al Burghölzli e ben curata da Jung, che aveva forse continuato la cura sino al 1906). Ci si pone tuttora la domanda su cosa, entro e dopo il trattamento istituzionale e entro l'analisi condotta poi privatamente abbia fatto accendere l'amore. (Al l'incirca da marzo Jung attendeva dalla moglie un figlio).

Da parte di Freud e da parte di Jung l'amicizia sembra, in un clima di consapevolezza, investire motivi assai profondi. Nella lettera del 6 maggio 1908, affidandogli Cross, Freud così si era espresso: « Quando sarà nelle sue mani, non lo dimetta prima di ottobre, momento in cui potrò prenderlo io ». Una tonalità affettiva veniva così diretta verso la possibilità d'una collaborazione. In un'importante lettera, il 19 maggio 1908, Freud così reagisce — non paia eccessivo l'uso di tale termine — alle prime notizie di Jung sulla cura: « Dapprincipio credevo che Lei l'avrebbe preso per una cura di disassuefazione, per passarlo poi a me in autunno per il trattamento analitico. Naturalmente è egoismo vergognoso, se confesso che questo per me è più vantaggioso, poiché sono costretto a vendere il mio tempo, e ormai non lavoro più nel pieno delle mie energie come anni fa. Ma, a parte

gli scherzi, la difficoltà consisterebbe piuttosto nell'inevitabile liquidazione dei confini di proprietà per quanto riguarda la scorta di idee produttive; non ci saremmo più allontanati l'uno dall'altro con la coscienza a posto. Da quando ho avuto in cura il filosofo Swoboda nutro terrore per queste situazioni difficili. Ritengo che la Sua diagnosi a proposito di Cross sia giusta. Il primo ricordo della sua giovinezza (comunicato a Salisburgo) è che suo padre dice, mettendo in guardia una persona che va a trovarlo: " Stia attento, perché *morde* ". Mi è venuto in mente a proposito della mia storia dei topi ».

Si tratta d'una testimonianza particolarmente vivace, che spinge a prendere in considerazione la costante, inevitabile, difficoltà dei rapporti Freud-Jung, una difficoltà che si misura con la consapevolezza reciproca delle incandescenti forze in gioco e che ha certo prodotto, se ben si guarda, ' sine ira et studio ', più soluzioni vitali che ombre disgregatrici. Non solo qui tocchiamo con mano un preciso resoconto d'un incontro personale tra Freud e Gross, ma verificiamo anche la valenza paterna dell'associazione che muove Freud a parlare, in un breve volger di righe, di Swoboda e Gross a Jung. La vicenda che connette Swoboda, Fliess, Freud e, tramite la lettera su citata, Gross e Jung, muove dal problema dell'autorità paterna, per estendersi ben al di là, alla questione della natura dei fenomeni inconsci, del metodo freudiano e di quello junghiano. Freud allude qui a una questione di priorità sorta con lo psicologo H. Swoboda, autore di *Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psychologischen und biologischen Bedeutung* (1904); costui aveva inviato il libro a Fliess, con una dedica, ricevendo una corte risposta. Già nel 1897 Fliess aveva evidenziato, nel volume dedicato alle relazioni tra naso e organi sessuali femminili (12), l'influsso della periodicità sui fenomeni psichici; ma nella lettera a Swoboda concordava sull'affiorare spontaneo di idee secondo una ricorrenza periodica. Fliess metteva cautamente in discussione, in sostanza, l'assoluta preminenza dell'ipotesi dei dinamismi psichici

(12) W. Fliess, *Die Beziehungen zwischen Naso und weiblichen Geschlechtsorganen*, Leipzig u. Wien, 1897. V. al riguardo S. Freud, *Lettere a Fliess. op. cit.*, pp. 491-493.

associativi, elemento basilare della teoria freudiana. Freud liquidò con amarezza tale questione, provando fastidio nell'esser chiamato a dirimere quali idee spettassero prioritariamente a sé, quali a Fliess. Ma il problema, e in ciò egli si pronunciò con chiarezza, non era chi fosse (l'ispiratore di Swoboda. Non altrettanta chiarezza troviamo espressa in quel frangente intorno alla difficoltà di Freud, allorché si confrontava con ipotesi divergenti. Jung, in seguito, nel postulare il superamento dei dinamismi associativi e l'esistenza dell'inconscio collettivo, raggiunse per primo una più compiuta autonomia rispetto al campo teorico freudiano. Avendo commentato questo presagio di distacco, vediamo ora gli eventi conclusivi della vicenda di O. Cross.

Il 25 maggio 1908 Jung comunica a Freud di aver terminato il trattamento di Cross. È esausto per l'assoluto impegno volto nella cura, che Jones ha riduttivamente descritto. Quanto alla brevità dell'analisi, la considereremo, così come la storia c'insegna, un fenomeno del tempo, che non implica una superficiale detrazione. Allora si procedeva così. Va invece sottolineato il proposito che Jung coltivava; esso ci riporta all'incubazione del tema paterno. « L'analisi ha dato una quantità di buoni risultati dal punto di vista scientifico. Cercheremo di formularli presto ». E poi: « Le sarei molto grato se volesse cortesemente precisarmi qualcosa sui termini di consegna del lavoro promesso per gli ' Jahrbücher ', di modo che si possa posare la prima pietra... ». Ancor più importante appare la lettera del 19 giugno 1908. Qui Jung racconta l'avvenuta fuga di Cross, che aggressivamente si rifece poi vivo, chiedendo che Jung gli saldasse il conto dell'albergo. Il tono è amaro e responsabile: « Non so con quali sentimenti accoglierà queste notizie. Per me questa vicenda è una delle più penose della mia vita, perché rivivevo in Cross fin troppi aspetti della mia propria natura, sicché avevo spesso l'impressione di vedere in lui il mio gemello, a parte la ' dementia praecox '. È una cosa tragica. Lei può valutare da tutto questo a quali e quante forze abbia fatto appello in me per

guarirlo. Ma nonostante tutta la sofferenza che mi ha causato, non vorrei rinunciare a questa esperienza, perché mi ha dato infine la possibilità di gettare uno sguardo senza precedenti, attraverso un uomo senza uguali, nell'essenza della 'dementia praecox' ». Segue una parte esemplare per acume e profondità, che sintetizziamo così: « Nell'isteria c'è Pompei e c'è Roma, nella 'dementia praecox' c'è solo Pompei ». Tale definizione clinica sarà di fatto non condivisa da Freud e finirà col costituire, al di là del dialogo di quegli anni, la pietra miliare dei *Simboli della trasformazione* e della fecondità del modello junghiano rispetto alla psicosi. Si configurano in quel momento tre livelli fondamentali: quello del rapporto umano e teorico tra Freud e Jung, quello della concreta esperienza del rapporto con Gross, lasciato, in qualche misura, da Freud a Jung, quello del rapporto tra Jung e la Spielrein, con la quale, presumibilmente, il coinvolgimento amoroso di Jung si esplicita proprio nel medesimo periodo (mentre solo il 7 marzo 1909 Jung racconterà a Freud il suo travaglio verso la Spielrein; e, va tenuto in conto, il 30 maggio 1909 la Spielrein prenderà l'iniziativa di scrivere a Freud). Non si vuole sottacere nondimeno il versante teorico, certo rilevante (perplexità di Freud sulla durata del trattamento, contrasto tra Freud e Jung intorno all'incidenza del transfert verso la figura paterna). Preme qui soprattutto osservare che la pubblicazione del saggio su 'L'importanza del padre nel destino dell'individuo' si colloca dopo la spiacevole conclusione di quell'esperienza bipolare di Freud e Jung con Gross, che lascia strascichi difficilmente elaborabili nei due e che non può certo tutta essere versata nelle formulazioni teoriche (13).

Il 29 novembre 1908, nell'imminenza della pubblicazione dello 'Jahrbuch' Freud scriverà a proposito dell'importanza del padre: « ... è il rifiuto dell'eterosessualità a favore dell'omosessualità, che trascina verso il padre », per passare poi a congratularsi con Jung, messi ad affrontare il complesso paterno e a beneaugurare alla prossima nascita del figlio, « quella

(13) Se in parte, come più su ho supposto, la storia di Gross confluisce nel saggio sul padre, la vicenda della Spielrein, che Jung aveva trattato ad Amsterdam nel 1907, sembra essere adombrata alla fine dello stesso saggio, quando, dopo il racconto di Tobia, Jung allude a un caso di isteria

simile a quello del bambino di 8 anni. Anche quel riferimento, come per Cross, cade nelle riedizioni.

stella di cui Ella mi parlò durante la nostra lunga passeggiata ». « La traslazione delle aspettative sui figli è certamente una via eccellente per rendere sopportabili i propri complessi insoddisfatti, sebbene per Lei sia ancora troppo presto ». E ancora, l'11 dicembre 1908: « Il tono di liberazione con cui Ella mi scrive da quando è stabilito che Lei sarà padrone di se stesso mi garantisce l'appagamento di desideri intensi da parte mia. Vedrà quale liberazione è non avere un padrone sopra di sé. La coincidenza di liberazione sociale, nascita del figlio e lavoro al complesso paterno mi sembra indicare che Lei, giunto a un bivio della Sua vita, ha saputo prendere la direzione buona. La mia paternità non la opprimerà, io non posso fare poco per Lei e sono abituato a dare quello che ho ». Si tratta d'una lettera molto importante, con la quale Freud invia a Jung un estratto delle *Teorie sessuali dei bambini* (1908). Egli afferma in conclusione dello scritto: « Sono così ossessionato dall'idea del complesso nucleare della nevrosi quale si rivela nel picco-Herbert, che non riesco ad andare avanti... » e si augura un incontro con Jung. Voglio così sottolineare che, quasi nello stesso momento in cui Jung stampa il proprio saggio sul padre, Freud usa per la prima volta l'espressione ' complesso nucleare ' (Kernkom-plex), che è alla radice della nozione di complesso edipico (14).

Freud aveva concepito tale idea euristica intorno all'Edipo in una lettera a Fliess del 15 ottobre 1897, in cui peraltro commetteva un lapsus interessante, attribuendo ad Amleto, comparato con Edipo, l'uccisione non di Polonio, ma di Laerte, il figlio. Un non secondario slittamento.

(14) Cfr. S. Freud, *Teorie sessuali dei bambini* (1908) e *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-1917), in *Opere*, Torino, Boringhieri, voi. 5 e 6.

Nella risposta alla lettera di Freud prima citata, Jung, il 21 dicembre 1908, così si esprime: « Mia moglie naturalmente allatta lei stessa il bambino, il che da gioia a lei e a lui. Ho la sensazione che l'incontro tra la nascita del figlio e la razionalizzazione del complesso paterno rappresenti una svolta estremamente importante nella mia esistenza, non da ultimo perché ora esco dal rapporto col padre anche dal punto di vista

sociale. E questo non mi addolora ». Egli parlava dell'allattamento in risposta ad una curiosità avanzata da Freud nella lettera prima citata — Freud l'aveva definita una curiosità di donna — e si riferiva, quanto alla liberazione sociale, a Bleuler, attribuendogli l'emergere d'una mania omosessuale nei sogni e per converso una potente fantasia eterosessuale. Naturalmente il discorso proseguiva in riferimento ai pazienti. Se ricordiamo che Jung aveva nella corrispondenza sin dagli inizi raccontato a Freud un episodio infantile in cui era stato vittima di attenzioni omosessuali e se teniamo conto dell'esplicita aspirazione di Freud a porsi come ' Mosè ' nei confronti di ' Giosuè ', l'intreccio risulta sufficientemente evidente.

Veniamo infine all'ultima citazione. Il 4 giugno 1909 Jung confida a Freud, al quale ha già apertamente parlato della Spielrein, che la Spielrein è, al pari di Gross, un ' caso di lotta contro il padre, caso che ho voluto guarire, *gratissime* (!) in nome di tre diavoli, impiegando quintali di pazienza, e per farlo ho perfino abusto dell'amicizia ... Gross e la Spielrein sono amare esperienze '. Pare si debba credere a Jung, che è conscio del peso retto, come delle valenze proiettive che l'hanno sormontato (15).

Concluderemo, ricordando la triste esclusione di Gross e il suo soggiacere al male. Quando Gross, tramite Freud (lettera di Freud a Jung il 7 aprile 1911), si dirige contro Bleuler e Jung, accusando il primo di avergli sottratto l'idea della ' dementia sejunctiva ', il secondo di aver utilizzato comunicazioni da lui fattegli nel corso dell'analisi, non asserisce solo verità deliranti. Il materiale anamnestico e clinico relativo al ricovero di Gross al Burghölzli — indagato da Hurwitz — non ci offre spunti in merito. Non sembra azzardato, però, supporre che Jung abbia presentato nel saggio sul padre parti dell'analisi con Gross, che spesso egli definisce, nelle lettere a Freud, un bambino, rimasto fissato all'incirca all'età di 6 anni. Jung rispondeva, peraltro, a Freud, il 19 aprile 1911, « Non è neanche il caso di parlare di lesa priorità, dal momento che nel mio lavoro il passo in cui accenno

(15) Escluderei la datazione intorno al 1909 dell'unico riferimento a Gross che appare nel diario della Spielrein, che racconta un cenno di Jung alla difesa della poligamia propugnata da Gross, e ne proporrei una retrodatazione. V. A. Carotenuto. *op. cit.*; p. 164.

a Gross contiene la formula convenuta. Inoltre egli disponeva di tutti i diritti di reciprocità, e se non ne fa uso è affar suo ». Una precisazione, questa, che non solleva dubbi sul fatto che il materiale di Cross fosse, comunque, prezioso.

Mi preme, qui, sottolineare, come sia la menzione di Gross, sia l'omissione successiva, vadano interpretati nell'ambito del rapporto Freud-Jung e come l'attenzione amorosa di Jung verso la Spielrein possa essere scaturita dall'insuccesso in quella cura, proposta da Freud e assunta da Jung.

Nel 1920, anno della morte di Gross, Jung terminava i *Tipi psicologici*, editi l'anno successivo; in quell'opera egli riconosceva appieno la paternità di Gross riguardo alla teoria tipologica. Freud cita Gross solo una volta nelle sue opere. Aggiungiamo che nei *Simboli della trasformazione*, l'opera del definitivo distacco, Jung sviluppò le sue idee sulla psicosi e dedicò gran parte, forse la più creativa, al capitolo sul sacrificio, volontario e involontario. Nella maturità il tema del padre e della madre assumono piena, matura definizione in *Aion* e nel *Mysterium Coniunctionis*. A ciò dovrà essere volta una puntuale indagine, in futuro. Basti qui evidenziare il doloroso intreccio che è alle radici del tema paterno in Jung e della formulazione del complesso nucleare, germe dell'Edipo, in Freud.