

# Introduzione allo studio del sogno\*

*Ernst Bernhard*

Sento innanzi tutto il dovere di ringraziare la Società Psicoanalitica Italiana ed in special modo il suo presidente dott. Edoardo Weiss per avermi offerto la possibilità di uno scambio di idee. Considero un onore particolare il compito che mi è stato assegnato, e lo adempirò con vero piacere. L'essere passato attraverso la scuola freudiana prima e attraverso quella junghiana poi ha fatto sì che forse più di molti altri psicoanalisti mi sia posto il problema del vicendevole completamento dei due indirizzi: reputo sia mio compito personale tentare un'integrazione reciproca fra queste due concezioni della psicologia del profondo. Mi sono sempre rammaricato, e direi anche vergognato, dell'assurda barriera sorta fra le due schiere di psicologi, la quale, scindendo l'indagine in due campi, ha reso impossibile uno scambio di idee in forma accademica spregiudicata e naturale. Le ragioni che stanno all'origine di tale situazione, situazione impossibile e indegna di una scienza, e segnatamente della scienza psicologica del profondo, dovrebbero, senza alcun dubbio, essere a loro volta oggetto di analisi.

L'incontro col dott. Weiss mi ha dato l'occasione di conoscere un collega privo di pregiudizi, aperto e coraggioso, che condivide i miei sentimenti e le mie opinioni. Nelle due conferenze da lui tenute il dott. Weiss ha gettato

\* Conferenze tenute da Ernst Bernhard a Roma, nel 1937, su invito della Società Psicoanalitica Italiana, e pubblicate per la prima volta nel 1971, nel terzo volume della *Rivista di psicologia analitica*, ormai esaurito.

le basi per la progettata collaborazione e mi sembra (a quanto ho potuto rilevare dal manoscritto che gentilmente egli mi ha fatto leggere) che l'abbia fatto in maniera chiara e convincente. Già nella seconda conferenza, e anche nel dibattito che ne seguì, avemmo un primo scambio di idee.

11 dott. Weiss mise in rilievo come nella psicologia di Freud e ugualmente nei suoi propri lavori, si rinvergono le radici della dottrina junghiana relativa alla duplice possibile inter-pretazione dei sogni: «sul piano del soggetto» e «sul piano dell'oggetto».

Ma tanto più è forte il mio desiderio di sobbarcarmi l'impresa di farvi gettare uno sguardo nella psicologia junghiana, tanto più mi trovo in imbarazzo. Non che io tema che possano difettare l'oggettività, l'amore, la pazienza e la costanza necessario per colmare ed appianare con forze concordi il solco, così profondo e antico, che divide le due scuole. Sono convinto che l'importanza della materia e l'interesse concreto ci aiuteranno a superare certi punti morti. Mi preoccupa piuttosto il problema della forma e del materiale da scegliere per rendervi familiare qualche elemento essenziale della psicologia junghiana.

Posso affrontare questo problema dal punto di vista freudiano. È stato proprio Freud, infatti, a postulare la necessità che siano rivissute impressioni scomparse, e ciò non può essere sostituito da una comprensione razionale o da un semplice ricordare. Nella psicologia junghiana il pericolo di operare con concetti non vissuti è anche maggiore, poiché essa è ancor più differenziata di quella freudiana. Mi è riuscito dunque difficile trovare il materiale adatto ad evitare che il nostro scambio di idee possa finire in una discussione meramente intellettuale intorno a fenomeni e a concetti psicologici. Ho scelto a questo scopo un materiale e una forma di esposizione che proponessero fatti piuttosto che concetti, e di conseguenza una viva raffigurazione della vita dinamica dell'anima umana. Pertanto vi parlerò di una serie di sogni portatimi da una paziente nel corso di tre mesi di analisi. Benché questo periodo sia solo un frammento, costituisce un materiale in sé concluso, in quanto va dall'inizio del trattamento psicoanalitico e termina con la scomparsa dei sintomi, mostrando uno sviluppo psichico abbastanza definito. Ho scelto, del resto, questo

caso poiché riguarda la prima metà della vita, nella quale l'io e il problema sessuale sono maggiormente dominanti, benché la psicologia junghiana riveli in modo più genuino le sue peculiari proprietà nella seconda metà della vita. Ho preferito soffermarmi su quella fase che per i freudiani è oggetto di maggiore attenzione, dimostrando la mia intenzione di presentarvi non già un saggio di trattamento junghiano, bensì un materiale che più di altri si presti al nostro scambio di idee.

Mi accingo dunque a esporre la serie dei sogni, circa 30, ma è ovvio che non mi sarà possibile interpretarli esaurientemente, dato che le mie conferenze saranno di numero limitato. E del resto non sarei nemmeno in grado di farlo, poiché mi mancano a questo fine le necessarie associazioni della paziente, che a suo tempo trattai mirando soprattutto al successo terapeutico. E anche questo è un motivo che mi obbliga a servirmi di un'altra modalità interpretativa: una modalità interpretativa che si attiene alla dinamica propria della serie di sogni, e fa uso di un simbolismo in certo qual modo oggettivo. Immaginate che le associazioni della paziente siano in parte sostituite da associazioni che dovrebbero presentarsi quasi ad *ogni* essere umano. Ma intanto, perché possiate seguirmi davvero, dovrete temporaneamente abbandonare il simbolismo freudiano e la tesi che i sogni rappresentino desideri alterati dalla censura. Nel corso della mia esposizione vi chiarirò in quale senso questi punti di vista hanno diritto di esistere. Cercate il più possibile di considerare le immagini del sogno assieme a me con animo semplice e spregiudicato, e presupponendo soltanto che il sogno sia una *comunicazione* che noi riceviamo da un'istanza che ha in ogni caso la facoltà e la volontà di fare tale comunicazione. Codesta istanza ci comunica, in un linguaggio figurato e da decifrarsi, dati importanti.

E ora posso finalmente iniziare la relazione vera e propria. Si tratta di una paziente di 35 anni che mi consultò parecchi anni fa a causa di una grave insonnia. Era stata quattro anni in cura da medici diversi, senza trarne alcun giovamento. Da allora aveva preso l'abitudine di andare a letto verso le 9 di sera, perché solo così poteva, anche se non sempre, riuscire a trovar sonno. Tutti i suoi conoscenti

sapevano che lei non poteva prender parte ad alcuna occasione di svago serale o notturno. Aveva fatto uso di diversi sonniferi con risultati deludenti. Da parecchi mesi usava mettersi nelle orecchie dei tappi di ovatta, per non essere disturbata dai rumori. Venne da me col marito, di 8 anni più anziano di lei. Lui era molto preoccupato; erano entrambi disperati. Lei non sapeva assolutamente nulla circa l'esistenza della terapia psicoanalitica, e chiedeva a tutti i costi una medicina o un trattamento fisico che finalmente la guarisse. Temeva soprattutto di poter perdere il marito per via del disturbo che non le lasciava tregua, e sembrava molto affezionata a lui. Dopo un primo colloquio di carattere generale le consigliai di porre attenzione ai suoi sogni ed eventualmente di scriverli. A questo proposito colgo l'occasione per mettervi a conoscenza di un atteggiamento fondamentale della pratica analitica junghiana, atteggiamento che naturalmente non deve diventare un rigido schema: noi rinunciamo in un primo momento, e nel limite del possibile, a procurarci delle conoscenze personali sul caso che abbiamo davanti, così da evitare di usargli violenza in qual-siasi modo e di comprimerlo in un sistema troppo ristretto:

lasciamo, per dir così, che l'inconscio stesso ci istruisca e ci guidi. Voglio dire che l'inconscio, se noi tentiamo in tal modo di consultarlo, cercando di dargli la massima considerazione, risponde sicuramente. Certo, anche nella tecnica freudiana si preferisce l'atteggiamento di vigile attesa, ed è stato proprio Freud che a questo riguardo ha parlato di un'attenzione di pari intensità, che l'analista deve rivolgere indistintamente a tutto ciò che il paziente gli offre: il termine usato da Freud *gleichachwebende Aufmerksamkeit* [attenzione fluttuante] è invalso nella terminologia psicoanalitica junghiana. Tuttavia nella pratica psicoanalitica junghiana l'atteggiamento mentale è sostanzialmente diverso, conformemente alla diversa valutazione del materiale onirico e della funzione dell'inconscio in genere.

Tornando al nostro caso, nella seduta successiva la paziente portò infatti i seguenti sogni, che aveva fatto la notte prima.

*Primo sogno:* Mi trovavo in una cantina buia in compagnia di un uomo, mio coetaneo, che non conoscevo. Cercavo di raccogliere della biancheria per lavarla. All'improvviso entrava una vecchia che gridando chiese

cosa facevamo. Le risposi di calmarsi: avevamo il permesso di stare lì, dato che avevamo preso in affitto la cantina. Allora lei si rabbionì e cortesemente ci offrì il suo aiuto.

*Secondo sogno:* Mi tolgo dall'orecchio i tappi d'ovatta.

Dall'inconscio dunque, in risposta alle nostre aspettative, riceviamo un primo cenno indicativo sulla situazione. Cerchiamo ora di analizzarlo nel modo sopraindicato. La paziente stessa avverte che il sogno si riferisce alla nuova situazione analitica, e noi accettiamo la sua osservazione. Il secondo sogno, riferendosi così chiaramente al suo sintomo, corrobora la nostra convinzione. L'asserzione di Freud, che diversi sogni fatti nella stessa notte trattano il medesimo problema, abbiamo potuto certamente verificarla nella pratica quotidiana. Questa conoscenza ci porta spesso sulla giusta strada. Il lavoro sta avvenendo in una cantina buia. È comprensibilissimo che per il momento alla paziente manchi ancora la luce della coscienza. Comunque lei ha già trovato un luogo, la cantina appunto, che quantunque non ben differenziato, è tuttavia una *delimitazione nei confronti dell'esterno*, uno spazio in cui è ora possibile, indipendentemente da influenze esterne ed estranee, affrontare il *proprio* problema. Grazie alla scena onirica del raccogliere la biancheria, e grazie al contegno assunto nei confronti della vecchia, il sogno ci indica che la paziente prende parte attiva al lavoro analitico, ma ci mostra anche il punto preciso da dove iniziarlo, giacché il bucato è una chiara allusione al bisogno di lavare il proprio atteggiamento rispetto all'intimità sessuale. In un sogno successivo, che qui accenno anticipando l'esposizione che seguirà, la biancheria intima appare pulita, rivelando così che l'atteggiamento rispetto alla sessualità ha subito un mutamento proprio in seguito al manifestarsi di ricordi infantili riguardanti la sessualità e allo sperimentare di nuovo i relativi episodi nella propria psiche. In questo lavoro di pulizia la figura del coetaneo sembra avere una parte importante. Sembra che la sua presenza sia indispensabile per un lavoro di bucato, anche se lui non vi prende parte attiva. Muovendosi nell'ambito della concezione freudiana si direbbe certamente che quest'uomo rappresenta l'analista. E l'interpretazione è giusta in quanto quell'immagine è

stata provocata dalla comparsa dello psicoanalista nella vita della paziente. Ma quell'uomo sconosciuto non è lo psicoanalista in persona.

In base alla nostra esperienza, se il sogno avesse voluto indicare la persona dello psicoanalista, egli sarebbe apparso così come è in realtà. Più tardi parleremo di sogni in cui la persona dello psicoanalista appare nel suo aspetto reale, e solo allora potrà porsi il problema se tale immagine onirica debba interpretarsi sul piano del soggetto o sul piano dell'oggetto. Tale problema, come ho già detto altrove, può esprimersi così: la persona che appare nel sogno è l'espressione simbolica di una qualità dello stesso sognatore (interpretazione sul piano del soggetto), o corrisponde ad un atteggiamento, ad un aspetto, non sufficientemente cosciente, della reale persona sognata (interpretazione sul piano dell'oggetto)? In questo secondo caso occorre considerare a sua volta se l'idea che il sognatore si è fatta nel sogno di quella persona sia in realtà giusta, quasi una comunicazione oggettiva. Nel nostro caso però è inutile porsi un tale quesito, poiché la persona sognata è sconosciuta alla sognatrice e anzi non esiste neanche realmente. Per noi junghiani, data la concezione che abbiamo del sogno, è ovvio che si tratta di un'immagine interna della paziente. Il che ci obbliga però a indagare se tale immagine sia stata suscitata da una persona esterna o se, viceversa, si tratti di una proiezione. Nel nostro caso abbiamo già messo in chiaro che la figura dell'uomo sconosciuto è stata provocata dallo psicoanalista, così attraverso l'immagine di questi, l'inconscio ci indica chiaramente quale parte la figura dell'uomo sconosciuto assuma nel processo di sviluppo della paziente. Ricapitolando quanto finora detto, il sogno ci fa sapere che grazie all'incontro con lo psicoanalista è emersa in lei un'istanza virile ancora sconosciuta, un coetaneo, e quindi una figura non genitoriale, in grado di liberarla dalla nevrosi. L'emergere di questo soccorritore interno si evidenzia con più chiarezza nella veglia, nel senso di fiducia che la paziente prova per il lavoro analitico, per la nuova possibilità che le si offre di concentrarsi e di intraprendere qualcosa, che la riempie di curiosità (ed ecco perché nel sogno quella figura maschile le è sconosciuta). Nei sogni delle

donne, che già varie volte hanno fatto l'esperienza interiore di questa guida, l'immagine che appare è maschile e, anche se non esiste nella realtà, esse la sentono come familiare. Si può dire che qui siamo di fronte a quell'immagine che rappresenta la relazione fra l'Io e l'inconscio, che Jung ha chiamato «Animus» per le donne e «Anima» per gli uomini.

Torniamo ora al sogno. La solidità del nuovo luogo viene messa in evidenza ancora una volta: la vecchia entra nella cantina, manifesta dei sospetti, e vuole disturbare il lavoro. La paziente associa a questa immagine ricordi che si riferiscono alla madre, la quale la trattava con molta severità, non le concedeva alcuna libertà, e cercava di toglierle ogni possibilità di svago e di divertimento. L'immagine della vecchia ha dunque relazione con la madre. Si tratta peraltro di un'immagine del tutto impersonale, al pari di quella dell'uomo. Secondo l'interpretazione junghiana non si tratta quindi di un'alterazione onirica dell'immagine materna, bensì dell'immagine generale, interna, della madre (il cosiddetto archetipo della madre), che si è attivata nella paziente, ed esattamente nella maniera che il sogno indica. La vecchia è, anche secondo la nostra esperienza in materia, la rappresentazione dell'inconscio considerato globalmente. L'inconscio può essere assai pericoloso per l'individuo, e può finanche condurlo, destrutturando l'Io, alla psicosi. Ma proprio il sogno in questione ci fa comprendere che l'inconscio, dopo una certa opposizione, può anche mostrarsi soccorrevole, aiutando, come in questo caso, a fare il bucato.

I suoi contenuti sono le immagini interne, che esso sembra alla fine disposto ad offrire alla paziente quale materiale di lavoro, senza incalzarla e senza dar luogo a un allagamento che potrebbe sommergere l'Io. L'episodio onirico della vecchia indica dunque il conflitto attraverso il quale la paziente deve passare per arrivare infine ad una catarsi. La decisione è stata presa: la sognatrice ha risposto che ormai la cantina le appartiene, anche se in affitto. Vale a dire, la paziente è disposta a pagare il prezzo di tale catarsi, ed è quindi disposta a investire libido, sottratta per lo più ad altri investimenti. Il pagare implica sempre una rinuncia e rappresenta un impegno. Anche l'impegno di

pagare l'analisi può avere lo stesso significato simbolico, ed essere una prova che il paziente prende davvero sul serio il lavoro analitico. Nel caso di questa paziente l'episodio del sogno si riferiva in parte, come ci rivelarono le associazioni, ad alcuni aspetti esterni del problema, e a questo proposito fu necessario discutere con la paziente il problema della sua possibilità di affrontare le spese inerenti alla cura.

Ritorniamo adesso al secondo sogno portato dalla paziente all'inizio. A questo riguardo l'interesse di sapere se l'inconscio ha ancora da dirci qualcosa sulla situazione iniziale è per me molto vivo. Il sogno come ricorderete era il seguente: Mi tolgo i tappi dalle orecchie. Il sogno si riferisce palesemente all'insonnia della paziente, e ai rimedi cui si era sinora sottoposta al fine di alleviarla. Ci si rende conto, a questo punto, che tali rimedi rappresentano un trattamento meccanico, al quale lei adesso, eliminandolo, rinuncia. Con questa decisione la paziente dichiara di voler d'ora innanzi ricercare il significato dei sintomi e sottoporsi a una cura che si fondi su tale ricerca. Ma il sogno dice ancora qualche altra cosa, se consideriamo il significato che ha nel primo sogno il mutamento di contegno della vecchia: la paziente apre ora le orecchie per dare ascolto a quanto dicono le immagini, che non sono più ostili, ma piuttosto propizie.

Prima di passare all'esposizione di una serie ulteriore di sogni, vorrei trattare un problema di carattere teorico, al fine di procedere più speditamente in seguito: alludo al problema del simbolismo freudiano. A questo proposito il secondo brevissimo sogno ci offre un'ottima occasione. Dal punto di vista freudiano, credo che l'interpretazione sia, nel suo motivo fondamentale, evidente. L'orecchio rappresenta i genitali femminili; togliere l'ovatta dall'orecchio significa liberare i genitali, e quindi anche il loro accesso. Il che darebbe al sogno e al nostro caso un senso possibile e pertinente alla situazione. Quanto a me sarei senz'altro disposto a utilizzare anche questo significato al fine di ampliare l'interpretazione esposta poc'anzi, qualora la paziente mi avesse, con le sue associazioni, fatto un accenno qualsiasi alla sfera sessuale. Non posso tuttavia familiarizzare col simbolismo unilaterale di Freud.

Ho difficoltà a capire perché il sogno alluda ai genitali femminili, una volta mediante l'immagine dell'orecchio, un'altra volta, per fare un esempio, con un pozzo, oppure infine con un qualsiasi oggetto concavo, rotondo. L'esperienza clinica non mi consente di ammettere un'alterazione onirica che si serva di un resto diurno casuale o di un'immagine mnemonica che si offre casualmente, senza connettervi un senso particolare. Come ho potuto già mostrare nel sogno precedente, ogni pur minimo dettaglio del sogno ci rivela un senso ben determinato. D'altra parte l'osservazione di Freud, verificata e confermata in mille e mille occasioni da vari ricercatori, e anche da me, in base alla quale ogni eventuale immagine *può*, ma non per forza *deve*, rappresentare un oggetto della sfera sessuale, non può non avere un fondamento reale. In sostanza, credo che le cose stiano in questo modo:

A mio avviso, se si considera il sogno un commento alla situazione cosciente del paziente, questa situazione si riferisce assai di frequente, com'è logico, ad esperienze relative alla vita sessuale. E così ogni immaginabile rappresentazione del sogno può corrispondere agli organi e ai processi sessuali.

Il genio di Freud ha scoperto tale relazione, ma gli è sfuggito il criterio di differenziazione delle cose sessuali. Egli se ne è servito come di una conferma dell'ubiquità della sessualità, e ha scoperto così un'importantissima verità. Sarà bene che io chiarisca questo concetto con un esempio. Scelgo a questo scopo un sogno tratto dalla bella esposizione di Weiss, *Elementi di psicoanalisi*.

Una donna, che si trova al quinto mese di gravidanza, sogna di trovarsi davanti ad una casa mal costruita, la cui facciata presenta una lieve incurvatura. Teme che la casa possa crollare. L'immagine cambia e diventa una botte di vino, e anche la botte presenta la stessa incurvatura della casa e lo stesso pericolo di sfasciarsi.

Secondo la convincente interpretazione di Weiss, interpretazione che parte dal punto di vista freudiano, la paziente ha paura del parto. La censura onirica usa una volta la casa, un'altra volta la botte, per rappresentare la sognatrice. Infatti la relazione fra la sognatrice e la sua gravidanza da un lato, e l'immagine della casa e della botte dall'altro, è molto evidente. Il sogno indica inoltre chiaramente la

preoccupazione della paziente per il suo stato. Non intendo svalutare l'interpretazione freudiana, ma mi sembra che sia stata trascurata una comunicazione dell'inconscio più dettagliata. Tengo a dirvi, d'accordo con il dott. Weiss, il quale ora condivide questo punto di vista, ch'egli stesso cercherebbe in questo sogno dei significati particolari più profondi, secondo i criteri che vi ho esposto. La prima parte del sogno commenta la paura della paziente mediante l'immagine della facciata di una casa che è in pericolo di crollare. Si tratta dunque della parte esteriore, rivolta alla gente, ai passanti sulla strada, ognuno con le proprie opinioni generali e collettive. Per i fini didattici mi accontento di questo aspetto. L'inconscio dice dunque, mediante il sogno, che la paziente teme, assumendo il punto di vista dell'uomo della strada, che il parto possa essere un pericolo e quindi danneggiarla. Se la paziente riuscisse a rendersi conto che si tratta di un punto di vista non suo ma dell'uomo della strada, abbandonerebbe quell'atteggiamento nei confronti del suo problema e si porrebbe nelle condizioni di guardare alla nascita del suo bambino in un'altra prospettiva. La seconda parte del sogno, stando all'interpretazione freudiana, non sarebbe che un doppiato della prima parte. In realtà essa ci consente di gettare uno sguardo ulteriore sulla situazione della paziente. Il vino, la bevanda inebriante, che scioglie le inibizioni, il dono di Dioniso, tende a versarsi sulla terra senza essere consumato. Questo è dunque il secondo motivo soggiacente alla paura che la paziente ha del parto. Dopo questi due esempi, sia pure appena sfiorati, torniamo al simbolismo sessuale freudiano, per comprendere quanti enunciati della psiche riguardanti la sessualità, per altro tutti molto differenziati, siano stati ignorati perché si strutturasse l'immensa e geniale costruzione della dottrina freudiana.

Andiamo adesso avanti nell'esame della serie di sogni. Abbiamo visto come l'inconscio illustrasse nei due sogni

iniziali la situazione della paziente. Ma il compito dell'analisi stava adesso nel tradurre anche in pratica le indicazioni del sogno. Dall'analisi di ogni sogno scaturiscono infatti per noi dei compiti concreti: tanto il terapeuta che il paziente devono prendere posizione sia di fronte alla situazione interna che di fronte al mondo esterno. Solo nel caso che questa realizzazione concreta sia stata effettuata, i sogni successivi mostreranno uno sviluppo graduale e costante del problema. La paziente doveva dunque afferrare con la coscienza il contenuto dei sogni, traendone le conseguenze pratiche relative alla sua condizione. In primo luogo doveva decidersi nuovamente, e per intima convinzione, ad accettare l'analisi. Inoltre, grazie a quei sogni iniziali, lei aveva fatto la prima esperienza della funzione di guida e di aiuto propria dell'inconscio. Non di rado avviene che il sogno non solo ci indichi lo sfondo inconscio della situazione, ma ci dia per giunta delle dirette indicazioni su quanto ci conviene fare sia per quanto concerne il presente che il futuro. Data l'importanza di ciò vorrei farvi un esempio.

Una paziente venne un giorno da me in uno stato di grave disperazione, di cui anche io non riuscivo a penetrare bene il senso. Le chiesi se avesse da riferirmi un sogno. Lei aveva sognato che

si trovava su una strada bagnata e camminava con difficoltà su delle botti. La strada era quasi un ruscello. Ad un tratto il piede sinistro le scivolò nell'acqua, la quale successivamente si prosciugò, lo stavo accanto per aiutarla, e dopo aver riflettuto un istante le dissi: «Oggi farò con lei una cosa molto diversa dal solito». E, nel sogno, le feci osservare, come attraverso una specie di telescopio, la veduta di una magnifica regione alpina illuminata dal sole. Poi sempre in sogno, le mostrai, facendo io stesso le mosse che le sarebbe convenuto fare, come doveva distendersi prona su un piccolo carrello, in modo da risparmiare le forze ed avanzare senza bagnarsi.

Io compresi il significato del sogno, e ottenni così una diretta indicazione pratica del come avrei dovuto comportarmi con lei.

Vorrei soffermarmi su questo sogno, anche perché ci permette, in vari punti, di intravedere importanti diversità fra le due procedure terapeutiche, la freudiana e la junghiana. Il sogno inizia con la constatazione che lo psicoterapeuta si trova sulla stessa strada e nelle stesse difficoltà della

paziente; il che corrispondeva alla realtà. Tuttavia il sogno indica anche che il terapeuta ha già assunto la parte di guida e di soccorritore e che, nonostante le difficoltà, fa fronte alla situazione. Il fatto che in sogno la paziente fosse scivolata col piede sinistro nell'acqua fu per me un chiaro indizio che le sue maggiori difficoltà presenti risiedevano più nel suo intimo che nei suoi rapporti col mondo esterno. L'arto che poggia sul saldo terreno della realtà viene bagnato dall'acqua dell'inconscio. In seguito, avremo occasione di parlare esaurientemente dell'acqua quale simbolo dell'inconscio. Per ora dirò soltanto che, come mi ha rammentato il collega Weiss, lo stesso Freud utilizza questa similitudine quando, nelle sue lezioni, parla dell'opera di trasformazione che avviene quando l'inconscio passa alla coscienza. Freud paragona infatti questo passaggio al prosciugamento dello Zuydersee: dove prima c'era acqua, vale a dire inconscio, c'è poi terra asciutta, vale a dire conscio, ossia l'Io. Per quanto riguarda il valore simbolico della parte destra e della parte sinistra, Jung scorge nella parte destra la relazione dell'individuo col mondo esterno, con il conscio e il maschile, e nella parte sinistra una relazione col mondo interno, con l'inconscio e il femminile. Ovviamente questi due simboli rispettivi dell'estroversione e dell'introversione non devono diventare uno schema rigido. Nel caso in questione, l'immagine del piede sinistro mi fa supporre che la paziente trasporti nel mondo esterno difficoltà interiori, disturbi provenienti da paure interne, da contenuti interni, più di quanto non giustifichi la situazione reale. Per trarla fuori da quello stato di angoscia nevrotica occorre che io le offrissi prima di tutto un appoggio morale ed emotivo tramite una visuale che andasse oltre la pura e semplice osservazione dei fatti concreti. Le alte montagne che io le mostravo nel sogno rappresentano il significato simbolico di una elevazione spirituale.

Il sogno ci indica che la paziente aveva bisogno di essere sorretta. Ma compenetrarsi in alti e arcani destini non bastava a risolvere la situazione. Occorreva infatti che io le mostrassi come poteva muoversi, in pratica, nella realtà. Un sogno di questo genere è impegnativo da capire; esso anticipa l'atteggiamento che si dovrà assumere. A questo punto io dovevo innanzitutto chiarire che parte prendere

nella situazione. Questo sogno mostra in modo evidente il considerevole divario esistente fra il modo di procedere junghiano e quello freudiano. Secondo Freud è proibito severamente comunicare ai pazienti un qualsiasi elemento personale. Nell'analisi freudiana un comportamento siffatto turberebbe lo schermo bianco del transfert. Anche gli junghiani, ovviamente, procedono in questo modo, specie se emerge una precisa indicazione ad agire in tale maniera, e quindi il comportamento degli junghiani si adatta volta per volta alla singola situazione. A quella paziente infatti dissi: «Lei forse intuisce che anch'io non sono in una situazione migliore della sua». Dovevo quindi indicarle soltanto una visuale (le montagne), che ci fa sentire come, dietro al caos del momento, si celi un ordine profondo e pieno di senso. Solo dopo averle detto questo, potevo addentrarmi nella situazione attuale, concreta, e mostrarle, col mio proprio esempio, come si può progredire, magari lentamente, senza sprecare le proprie energie.

Potrei riportare un gran numero di sogni che indicano in anticipo allo psicoanalista l'atteggiamento da prendere nei confronti del paziente. È ovvio che occorre esercitare una critica cosciente su quanto il sogno ci comunica, così da accertarsi che il nostro procedere non sia errato e quindi da rettificare.

Un bellissimo esempio che illustra questo comportamento è stato riferito dal dott. Weiss nella sua seconda conferenza. Alludo a quel sogno in cui il padre di un paziente lo aveva invitato a salire nella propria automobile da lui guidata. Il paziente era seduto accanto al padre sicché non poteva vedere lo psicoanalista, che prese posto sul sedile posteriore. L'interpretazione e l'atteggiamento concreto assunto in conseguenza dal collega Weiss concordano perfettamente con quello che sarebbe stato il mio. E infatti, come ho appreso dal dott. Weiss, l'aver egli compreso il sogno e l'averne applicato, nella pratica, il significato, fece fare un gran passo avanti all'analisi.

Dopo questa breve digressione, che ha mostrato divari e somiglianze fra le procedure delle due scuole, torniamo al nostro caso.

Consolidata la situazione analitica, grazie alla realizzazione dei due sogni iniziali, l'inconscio fornì un altro sogno.

La paziente raccontò:

Camminavo in compagnia di parecchia gente, probabilmente facevamo una gita in montagna. In ogni caso si saliva su per un monte erto; gli altri erano già arrivati alla vetta, ma io non riuscivo a salire così rapidamente, e anzi mi chiedevo di continuo se sarei riuscita ad arrivarvi: era molto difficile. Dietro di me saliva, ultimo, un uomo; notai che anche lui stentava molto. Finalmente fummo in cima, l'altra gente era sparita, e io ero sola con quell'uomo. Quindi ci ritrovammo entro un rifugio; era alquanto buio e non c'era anima viva. Per cui mi misi a gridare. Apparve allora un uomo e il mio compagno ordinò del vino, invitandomi a bere con lui; ma io rifiutai ringraziando.

Di questo sogno considereremo soltanto quegli elementi che possano farci capire le caratteristiche della psicologia junghiana. Vediamo che la paziente procede già, seppure con gran fatica, sulla nuova via. La libido ha trovato una nuova direzione. La gente che arriva in cima prima di lei sono i nostri simili, dei quali supponiamo sempre che tutto ciò che è arduo per noi sia un'inezia per loro. Ma stavolta la paziente non si lascia scoraggiare, per quanto la strada sia molto erta e difficile. Finalmente arriva in cima. Ma che cosa significa la cima? Ritengo che rappresenti un livello psichico più alto, che si eleva al di sopra del piano del collettivo indifferenziato, che rappresenti cioè il raggiungimento di un modo di vedere individuale, analogo anche se opposto alla cantina del primo sogno, che aveva anch'essa una funzione isolatrice. Dietro all'immagine del collettivo indifferenziato stanno le immagini dei genitori o, con altra espressione, il Super-io. Com'è ovvio, non appena lei stessa arriva in cima, gli altri scompaiono. Quanto al compagno sconosciuto, appare di nuovo in questo sogno; in un primo momento la segue nella ripida ascensione; poi le si avvicina come fosse il suo abituale compagno e la invita a bere del vino. Qui emerge l'elemento centrale del sogno. La paziente stessa se ne rese subito conto, e infatti, dopo avermi raccontato il sogno, si domandò perché avesse rifiutato di bere il vino.

È un fenomeno ricorrente che all'inizio dell'analisi la situazione nevrotica si fissi su un problema ben determinato e facile da afferrare. Nella vita conscia del paziente questa particolare costellazione psicologica si esprime in un sentimento di tono piuttosto elevato, un sentimento di speranza e di fiducia nella vicina guarigione, anche se nel contempo

vi è la consapevolezza dell'ostacolo non ancora superato. La nostra esperienza ci dice che il significato profondo di questo fenomeno sta nell'atteggiamento che il paziente ha già assunto, atteggiamento non ancora del tutto cosciente ma che si rivelerà in seguito con maggiore chiarezza nel lavoro analitico successivo. Ci converrà allora analizzare con più attenzione e cura dei particolari tale problema. Un aspetto ci è subito chiaro: l'episodio vuole dimostrare che alla paziente è stato impedito di godere del vino della vita:

il che, ovviamente, significa molto di più che non aver goduto il puro e semplice atto sessuale. E c'è un altro aspetto ugualmente facile da comprendere: e cioè che l'uomo sconosciuto è un'immagine che, pur essendo suscettibile di proiezione, è tuttavia una realtà psichica inferiore: il cosiddetto «Animus» di cui parla Jung. L'unione con l'Ani-mus significa una profonda influenza di questo sulla sogna-trice. Nel sogno della nostra paziente l'Animus esprime evidentemente una visione secondo la quale ci si dovrebbe aprire ai piaceri della vita. Questo principio a lei ancora sconosciuto, come lo è anche l'uomo, vuole compenetrarla, unirsi a lei, al fine di liberarla dall'inibizione nevrotica che le impedisce di godere la vita. E qui possiamo vedere come i fenomeni della vita sessuale possano a loro volta assumere un significato simbolico. Se il sogno si fosse concluso con un vero e proprio rapporto sessuale fra la paziente e quell'immagine di Animus, ciò avrebbe significato che la paziente era stata effettivamente compenetrata dalla nuova sensazione vitale e che, sotto questo aspetto, era guarita. È facile comprendere, adesso, quale può essere il significato simbolico di un sogno in cui una donna subisce una violenza sessuale da parte del padre. Questa immagine può significare che quella donna, contro la sua volontà, e in contrasto con la propria individualità, è posseduta e soverchiata dalle idee collettive rappresentate dai principi e dalle concezioni, cosce e inconse del padre. Un'interpretazione di tal genere, voglio dirlo espressamente, non esclude per nulla l'interpretazione sessuale letterale, che accetto in pieno. Gli elementi e le esperienze della prima infanzia sembrano indicare il punto preciso in cui quelle immagini, che in seguito diventano più o meno autonome, furono stabilite e, per esperienza personale, sono convinto

che l'analisi in senso freudiano può, in quegli strati profondi, modificare tali immagini interne e autonome, liberando l'individuo dalla loro soverchiante potenza. Il lavoro analitico consiste infatti nell'associare e rivivere gli episodi della prima infanzia. Nel lavoro analitico junghiano queste associazioni e questi ricordi d'infanzia sono altrettanto richiesti ed utilizzati, anche se vengono accolte e considerate eventuali ed ulteriori fantasie ed immagini ad essi collegate. L'analisi junghiana, inoltre, offre anche un'altra possibilità: la cosiddetta immaginazione attiva. Mi propongo di ritornare in seguito su questo argomento e di illustrarlo con degli esempi.

Ma adesso torniamo alla nostra paziente. Il suo ultimo sogno ci ha rivelato qual era il nucleo centrale del suo problema. La nostra esperienza ci avverte che possiamo aspettarci dai sogni successivi informazioni più precise in proposito. La paziente portò infatti il sogno seguente:

Andavo in tram, nella mia città natale, e attraversavo luoghi conosciuti, che mi erano cari. Speravo che il tram svoltasse nella strada dove abitava il mio amico. Ma il tram vi passò solo accanto e poi imboccò una via parallela. La via era in forte pendenza, e il tram andava giù a grandissima velocità, tanto che io temetti che potesse succedere una disgrazia. Pensavo fra me: «Se il freno non funziona, precipiteremo in acqua». Ma il tram continuò a scendere attraversando campagne e colline senza che succedesse niente, lo pensavo: «Conosco poco questi dintorni anche se ho vissuto qui per molto tempo». A questo punto, mi trovai all'improvviso in una camera da letto dove c'era un gran disordine, specie i letti che erano disfatti. Probabilmente c'era anche un uomo, a cui domandai di sua moglie. Mi rispose che non c'era. La situazione non sembrava molto chiara; la mia domanda lo aveva molto imbarazzato. Gli chiesi se la moglie era partita, e nel chiederlo, pensavo a una mia governante dell'infanzia.

I motivi per cui aveva «rifiutato il vino» risiedevano dunque nel suo passato, in avvenimenti accaduti nella sua città natale, quando lei aveva circa vent'anni. La strada che percorre il tram richiama alla sua memoria un'avventura avuta con un amico, di cui lei comincia a raccontare. Ma che significato ha la strada parallela in cui la conduce l'inconscio? Risultò trattarsi di un'avventura parallela, avuta poco prima dell'altra, di cui però non parlava volentieri. Si trattava di un amore non ancora superato, che l'aveva ferita gravemente. La paziente non voleva che se ne parlasse. Ma

ora che quell'amore le era tornato alla memoria, il ricordo la travolgeva con la stessa rapidità con cui nel sogno correva il tram. Stava quasi per essere inondata da quei ricordi e per perdere il suo equilibrio - il tram stava per precipitare nell'acqua. Ma nel corso della discussione riuscimmo a ottenere nuove prospettive circa quegli avvenimenti, così che lei poté vederli sotto un'altra luce. Alla fine apparve chiaro che in effetti la paziente non conosceva affatto quegli aspetti della sua vita, benché per lei avessero avuto tanto peso, sia all'esterno che all'interno. Parlare di questo sogno e approfondirlo le permise di progredire di un bel tratto nell'analisi, facendole inoltre acquistare un nuovo sentimento di se stessa poiché poté recuperare la parte della sua psiche che era rimasta attaccata a quell'amore. I due avvenimenti avevano in comune che entrambi erano connessi con un sentimento di colpa e di paura nei confronti della madre.

La seconda parte del sogno ci conduce ancora più avanti e rivela che altre cause si nascondono dietro la sua rinuncia al vino. Circa la governante lei associò che il padre aveva avuto di certo una relazione intima con quella donna; e comunque, la madre aveva espresso in presenza dei bambini questo sospetto. Dietro alle sue avventure amorose s'intravedeva dunque una identificazione col padre. Che io mi soffermi ulteriormente nell'analisi di questo sogno è inutile. La figlia somigliava molto al padre, era molto sottomessa alla madre, che del resto aveva un forte potere anche sul marito: i rimproveri che di continuo gli muoveva erano sempre rivolti contro il suo indulgere ai piaceri. Questi rimproveri perseguitavano inconsciamente la figlia ogni volta che era attratta da qualcosa di piacevole o da un'avventura. La seduta analitica fu spesa nel tentativo di liberare la paziente dal preconcetto che aveva nei confronti del padre, preconcetto dovuto alla svalutazione operata dalla madre, e a porre la figura del padre in una nuova luce. A questo fine ritenni necessario ricorrere, per ampliare l'interpretazione edipica, alla teoria dei tipi psicologici di Jung. Non occorre qui dilungarsi su questa teoria, è sufficiente accennare che nel nostro caso madre e figlia appartenevano a tipi opposti: la madre al tipo in cui prevale il pensiero, la figlia al tipo in cui domina il sentimento. La

tirannia che la madre esercitava sulla figlia non si limitava alla sfera degli istinti, ma si estendeva anche al modo di pensare e alla valutazione razionale. Privilegiando la funzione «pensiero», la madre disprezzava il sentimento della

MQ\>., cosVtrrv^evró^ABi. BL •SMa^laile\|ploptio YVoti>0 ^ e%e'<^  
e a vivere in contrasto con la propria individualità, a disprezzare cioè le proprie migliori possibilità, le quali non potevano, di conseguenza, svilupparsi. Ma veniamo ora ai due sogni successivi; essi appartengono entrambi alla stessa notte:

Passeggiavo con una mia vecchia amica in riva al mare. L'aria era chiara, il sole splendeva. Eravamo vestite di bianco. Mangiavamo dei dolci. Ad un tratto vedemmo che c'era una sommossa; senza curarcene continuammo indisturbate il nostro cammino. Dissi alla mia amica: «È veramente piacevole non dover parlare sempre, ma solo quando se ne ha voglia».

L'acqua minacciosa del sogno precedente, nella quale la paziente stava per cadere, è diventata il mare, immagine dell'inconscio collettivo, da cui sono emerse tutte le differenziazioni. Il pericolo che c'era all'inizio è scomparso, grazie all'acquisizione di un nuovo livello di consapevolezza espresso dal chiarore solare. E la paziente, che adesso si rende conto di stare meglio, gode già il frutto del suo breve lavoro, anche se non si è ancora occupata sufficientemente dei propri problemi. Nel sogno infatti non presta attenzione alla sommossa, ossia a ciò che si agita nella sua anima, il che dovrebbe invece suscitare il suo interesse. Anche la conversazione con l'amica indica chiaramente questa situazione psicologica; del resto, dalle associazioni fatte dopo il sogno, risultò evidente che solitamente nascondeva i suoi pensieri e voleva parlare soltanto quando ne aveva voglia. In quella occasione accettai la sua resistenza, considerato il buon lavoro che aveva fatto fino ad allora; non era giusto infatti che io esigessi troppo dalla sua natura timida e pudica, e ciò al fine di evitare in lei un transfert negativo.

Ma ecco come procede la situazione nell'interessante sogno fatto subito dopo:

In una stanza sedevo con mio marito su un divano. All'improvviso entrava la mia donna di servizio. Le dissi: «Oggi non ho bisogno di aiuto, è ancora tutto in ordine». La donna aveva un aspetto diverso dal solito, il suo viso era più bello che in realtà. Mi rispose che voleva restare ugual-

mente. Poi mi ritrovai sola nella mia stanza da pranzo, c'era poca luce, ed ero molto agitata, chiedendomi dove fosse rimasto mio marito così a lungo. Era sceso al piano di sotto a fare il bagno. Presi, per portargliele, delle compresse profumate da sciogliere nell'acqua, ma mi sentivo incerta, insicura.

Il sogno mostra chiaramente quale fosse il problema per lei difficile da trattare: il rapporto con suo marito, da interpretarsi in questo caso sul piano oggettivo. Prima è seduta con lui sul divano, in modo consueto e indifferente. Poi accade qualcosa di strano. La donna di servizio (intesa in senso soggettivo) appare all'improvviso: la paziente non ha ancora preso coscienza di quanto la relazione con suo marito necessiti di un lavoro di revisione. Scorgiamo qui lo stesso motivo del sogno precedente, in cui la paziente riteneva che fosse inutile occuparsi della sommossa, e quindi non c'era bisogno di parlarne, di associare. Ma la donna di servizio, nella quale si può ravvisare, sotto altre spoglie, la vecchia del primo sogno, sembra saperla più lunga di lei: è un'immagine dell'inconscio che, come nel primo sogno, viene in aiuto alla sognatrice. La donna di servizio, dunque, rimane e il suo viso, che adesso appare più bello, dovrebbe far capire alla paziente come quell'aiutante che è in lei sia più preziosa di quanto lei stessa creda. Dopo queste premesse, il sogno palesa infine il disturbo che esisteva nel rapporto fra lei ed il marito, disturbo che si cela dietro la superficie apparentemente innocente della scena del bagno. Quella scena contiene, infatti, un ricordo infantile cruciale: la morte del padre. Nella realtà la camera del padre e la stanza da bagno si trovavano al piano di sotto rispetto alla camera da letto della sognatrice. Il padre morì all'improvviso in quella stanza da bagno in seguito ad attacco apoplettico, quando la paziente aveva 12 anni. Fu per lei un avvenimento terribile. Il sogno conteneva dunque una sopravvivenza dei sentimenti suscitati in lei da quella tragica perdita, sentimenti che erano stati poi trasferiti sulla persona del marito. Ma ora che l'inconscio li aveva fatti emergere bisognava prenderne piena coscienza. Il significato del transfert è evidente; e basta attenersi a quanto insegna Freud per comprendere come la paziente avesse trasferito sul marito il conflitto e l'ambivalenza riguardante il padre. La paziente infatti aveva un'eccessiva

preoccupazione per la salute del marito e si allarmava esageratamente per qualunque malessere avvertisse in lui: temeva di perderlo. Al momento, però, nel lavoro analitico non bisognava di certo discutere con lei circa il conflitto infantile e l'ambivalenza in lei esistente. Mi attenni all'indicazione del sogno. Quella scena, dove lei era insicura se scendere o no nella stanza da bagno, e su cui allora non volli soffermarmi oltre, indicava fin troppo chiaramente il trasferimento sul marito del trauma psichico subito a causa della morte del padre. E infatti parlammo a lungo di quell'episodio, ed essa comprese che i suoi timori eccessivi nei riguardi della salute del marito erano causati dal perdurare nell'inconscio del trauma infantile. Dopo questa fase del lavoro analitico la paziente si sentì molto sollevata, la relazione psichica con il marito migliorò e l'infondata paura di perderlo scomparve. A questo miglioramento contribuì anche l'aver preso in esame, nel nostro lavoro, il punto seguente: l'identificazione del marito col padre faceva supporre che la cattiva luce in cui la madre aveva messo la vita amorosa di quest'ultimo (vedi il sogno della governante) avesse influenzato anche la sua relazione col marito (tale proiezione del resto stava alla base delle sue difficoltà nel rapporto con le avventure giovanili di cui abbiamo parlato). Fu in questa occasione che la paziente, tanto pudica, raccontò per la prima volta che i suoi rapporti sessuali col marito non erano sempre armonici. Era questa la difficoltà di cui non aveva voglia di parlare e che mi aveva scientemente nascosto. In seguito i sogni stessi chiarirono con minuziosa esattezza il problema del disturbo psico-sessuale.

Prima di continuare la mia esposizione, vorrei aggiungere qualche parola sulla situazione dello scambio di vedute tra scuole di pensiero. Già all'inizio ho accennato alle difficoltà che potrebbero sorgere e ostacolare un esito soddisfacente dei nostri convegni. I contrasti, a volte stridenti, tra i due indirizzi psicologici da noi considerati non possono non generare, anche nelle menti più spregiudicate,

delle reazioni emotive che tendono ad assumere un certo tono partigiano. Io stesso, pur avendo dimostrato, con l'atteggiamento che ho sempre avuto in passato, di cercare di essere il più possibile al di sopra delle parti, esercito sempre tuttavia un continuo autocontrollo per non cadere in prese di posizione di carattere emotivo, sia di fronte all'indirizzo freudiano che a quello junghiano. Conosco quindi, per esperienza personale, come sia difficile mantenere un atteggiamento oggettivo e distaccato di fronte a questi problemi che sono connessi per l'appunto con i nostri più intimi problemi. Di conseguenza non mi faccio illusioni sulle difficoltà che possono sorgere nel seguire quanto finora ho detto, difficoltà per le quali, da buon collega, ho la massima comprensione. D'altra parte prego anche voi di comprendere quanto la mia situazione sia complessa: potrebbe facilmente sembrare che io muova una critica alla dottrina freudiana, per sostituirla con una concezione diversa. Ma in realtà non si tratta di questo. Il mio intento è quello di mettervi in contatto, nel modo più aperto e libero, con un dato materiale interiore per consentirvi di gettare uno sguardo nella pratica e nella teoria della psicologia junghiana, mettendo nel contempo questo materiale stesso in discussione ed offrendolo come base per un lavoro comune.

Tengo a dire espressamente che il caso di cui ho parlato finora non è stato scelto tanto per illustrare la psicologia junghiana, quanto perché mi è sembrato particolarmente adatto ad avvicinare la psicologia freudiana agli psicologi junghiani, i quali, probabilmente, a volte non sanno applicarla del tutto correttamente. Come il collega Weiss nelle sue due conferenze ha esposto in modo chiaro, questa nostra impresa costituisce un tentativo nuovo che non è stato mai effettuato, almeno in questa misura. Non si tratta di dichiararsi appartenenti a una o a un'altra scuola, non si tratta di scegliere l'etichetta col nome adatto per la psicologia che si vuole studiare, ma soltanto di apprendere più verità psicologiche possibili, senza trascurare nessuna fonte. Noi ci dedichiamo alla psicologia del profondo la cui ricerca è stata iniziata da Freud. Voglio sperare che in un prossimo avvenire il fatto che ciascuno sia formalmente iscritto a questa o a quella organizzazione abbia

un'importanza sempre minore, e che infine tutti s'incontrano in una comunità di psicologia scientifica. Devo precisare che in questo mio desiderio sono completamente d'accordo col mio collega dott. Weiss.

Ritornando alla serie dei sogni che avevamo già preso in considerazione vorrei ora riprendere da dove eravamo rimasti.

L'ultimo di cui avevamo parlato era quel sogno in cui la paziente si trovava seduta sul divano con il marito accanto e in cui appariva, inaspettata, la donna di servizio; infine veniva la scena della morte del padre, trasferita però sul marito. Abbiamo riconosciuto che il problema cui la paziente voleva sfuggire risiedeva precisamente nella sua relazione con il marito e cioè l'aver trasferito su di lui il rapporto con il padre, il che stava alla base della sua grande paura di perderlo e, nel contempo, era la causa della mancanza di armonia nella sua vita sessuale. Il lavoro analitico su questo punto aveva migliorato il rapporto fra i due coniugi, specialmente riguardo alla paura della moglie per la vita del marito. Il sogno seguente mostra la nuova situazione e ci permette di capirla riflessa nell'inconscio:

Ero in automobile con mio marito, e passavamo per un luogo di cura. Gli mostravo le case dove abitava mia nonna; erano case belle, chiare, e il cielo era azzurro. Nell'auto, accanto all'autista, stavano seduti due giovani, che conversavano fra loro; uno di essi era molto bello e io non potevo staccare gli occhi da lui. Pensavo che forse era un autista o qualcosa di simile; era però così bello, che la sera, pensavo, si vestirà elegantemente per andare a ballare al Kursaal. Nessuno potrà supporre chi egli sia veramente. Sentivo che stavano parlando di una «Lei» e pensavo:

«Ma di che altro potrebbero interessarsi?».

L'inconscio commenta dunque il nuovo rapporto tra i due coniugi. Si procede in un'auto assieme, come se andassero in villeggiatura. Con ciò è già chiaramente espresso che questo miglioramento nel rapporto tra i due non è un miglioramento definitivo, altrimenti la scena si sarebbe svolta nell'ambiente della loro vita quotidiana. Questo stato di cose ha potuto prodursi grazie alla situazione analitica a cui allude anche il luogo di cura. Si potrebbe essere tentati di tenere in poco conto questo primo successo; ma ciò sarebbe del tutto errato e sarebbe in contraddizione con lo

sviluppo organico della vita, che non disprezza nessun movimento. Uno dei compiti principali di ogni psicoterapia è appunto quello di adattarsi a questo ritmo naturale. Se ci affidiamo a questo ritmo della vita, non dobbiamo temere di doverci arrestare troppo a lungo su di uno strato superficiale. Anzi, non dobbiamo dimenticare che il rimanere in superficie fa parte della realtà dell'esistenza, anche se per molti di noi il tributo che dobbiamo pagare alla superficialità quotidiana rappresenta un compito difficile. Nel sogno appare poi una nuova immagine materna: la nonna. La paziente mostra al marito la casa di sua nonna. È questo particolare che dobbiamo ora seguire. A proposito di questo sogno la paziente racconta che la nonna l'amava molto e che costituiva il suo unico rifugio quando era bambina, perché, come sappiamo, il padre non l'aveva potuta sufficientemente proteggere. La «madre buona» apparsa finora come immagine dell'inconscio *collettivo* - nel sogno iniziale nella forma di una vecchia che vuole essere d'aiuto, nel sogno seguente sotto l'aspetto di una donna di servizio - ci appare ora come un'immagine dell'inconscio *individuale*, ossia la nonna, probabilmente la prima «portatrice» dell'immagine della «madre buona». L'affermarsi dell'individualità della paziente e la scomparsa delle disturbanti immagini interiori sono collegati ora ai ricordi infantili riguardo a questa nonna. Solo accanto alla nonna diminuivano le sue paure e si sentiva contenta. Ed è questo aspetto della sua storia e della sua vita che la paziente indica al marito come indizio del miglioramento e come indizio del suo nuovo senso della vita. I due giovani seduti accanto all'autista rappresentano un tipico aspetto dell'Animus che, secondo la mia esperienza, appare a volte in forma di due uomini. L'Animus esprime sempre una opinione, un modo di pensare. In questo caso significa che «è naturale, dopo il lavoro, andarsene di sera a godere la vita, diventando quasi un'altra persona». Si tratta, come vedete, di una speciale modificazione di quell'Animus che invitava a bere il vino, e che in questo sogno allude direttamente al sintomo della paziente di «non poter uscire la sera». Risulta evidente che ora lei da ascolto a questo nuovo atteggiamento e ad esso rivolge interesse e libido.

Poiché nella realtà lo psicoanalista rappresenta l'idea indicata dall'Animus, vorrei dire qualcosa intorno all'importanza che il transfert assume nella situazione attuale.

In base al nostro modo di trattare il transfert sarebbe stato un errore provocare o favorire in questo caso il transfert sull'analista, allo scopo di giungere maggiormente in profondità. Mentre la tecnica freudiana suggerirebbe di analizzare la figura dell'autista e dei giovanotti, assimilabili alla figura dell'autista, per incanalare quanta più libido possibile nel transfert, noi cerchiamo di utilizzare la libido per la nuova vita che si sta sviluppando già durante il trattamento, e di accettare soltanto quella parte che corrisponde alla realtà: di essere, cioè, una guida fidata, competente, nel processo di trasformazione psichica. Se adottiamo questo comportamento, ci accorgiamo che anche il mondo esterno, al pari del mondo interno, partecipa al lavoro di allargamento della coscienza, facendo incontrare al paziente proprio quelle occasioni, l'esperienza delle quali gli permetterà di acquisire una maggiore consapevolezza di sé.

Quanto alla nostra paziente, occorre dunque capire in che modo, nella vita concreta, questo Animus si sarebbe manifestato. Il fatto che ci fosse nell'auto anche il marito della paziente suggeriva l'esigenza dell'inconscio di chiarire il rapporto fra lei e il marito, e rendeva probabile che egli stesso potesse assumere nella realtà la parte di questo Animus. Il sogno successivo conferma questa ipotesi:

Mi trovavo nella mia città natale, a casa mia, in camera da pranzo; ero, credo, ancora ragazzina. Era buio e un'atmosfera strana e angosciata mi avvolgeva. C'erano due donne di cui una era forse una ragazza. Entrambe mi tormentavano in qualche modo; io avevo molta paura e cominciai a piangere e a gridare. Tentavo di fuggire, ma loro mi rinchiudevano continuamente. Con grande fatica cercai di liberarmi, il che infine mi riuscì. A mia volta volli allora rinchiudere le due donne, ma la porta si riapriva in continuazione. Presi a correre velocemente attraverso il corridoio, scesi una lunga scala che portava nel negozio di mio padre nella stessa casa al piano di sotto. Volevo chiedergli aiuto. Bussai con tutte e due le mani alla porta gridando: «Vieni, presto, mi stanno tormentando!» A quel punto si aprì la porta, e chi mi venne incontro in smoking, come pronto per uscire, fu mio marito.

Chi è dunque pronto a uscire con lei è suo marito. La paziente, alla prima parte del sogno associò, con emozione viva, la sua infanzia, che somigliava davvero ad una

prigione. Ancora una volta ricordò di quanto suo padre fosse sottomesso alla madre e non riuscisse mai a spuntarla nella difesa della figlia contro di lei. La superiorità della madre sul padre era arrivata al punto da farle aprire un proprio negozio, dato che il padre, maldestro nella vita pratica, non aveva sufficiente successo.

Ma ora, in modo sorprendente, appare il marito quale liberatore, nel negozio del padre. Questo elemento richiedeva un esame più particolareggiato: il marito si trovava in una situazione simile di fronte alla madre della paziente. Anche lui era poco abile negli affari e, all'inizio del matrimonio, venne a trovarsi, in seguito ad un proprio errore commerciale, in una situazione di dipendenza dalla suocera. Egli aveva dunque assunto, in modo evidente, la parte del padre della paziente e non era stato capace di affermarsi di fronte alla madre di lei. La madre lo svalutava davanti alla figlia, come già aveva fatto nei riguardi del padre, e le faceva sorgere sempre nuovi dubbi circa il valore personale del marito. La conoscenza che scaturì dall'analisi di questa parte del sogno ebbe un'importanza particolare. I coniugi riconobbero l'influenza deleteria, in parte inconscia, della madre, e formarono un fronte unico contro di lei, combattendola attraverso un'accesa discussione epistolare. L'effetto pratico fu che i coniugi insieme si misero a gestire con nuova energia il negozio che, da allora, cominciò a prosperare. Da quel momento in poi non contarono più sulle possibilità di aiuto offerte dalla madre; un aiuto che avrebbero dovuto pagare a *prezzo* della loro libertà e dell'armonia del loro matrimonio. In tal modo il marito divenne, in maniera imprevista, il suo liberatore dalla madre, continuando così a svolgere, ma in maniera positiva, quella funzione di padre sin allora svolta da lui in senso solo negativo.

Il sogno successivo pone direttamente il problema della liberazione dalla madre, continuando a mostrarci così il motivo che sviluppa la serie di sogni.

Vidi un bambino di quattro anni che camminava per strada portato per mano dalla madre: erano entrambi vestiti di nero. Il bambino piangeva e continuava a gridare: «Resta con me, resta con me!». La madre si rifiutava, sicché il bambino additava una signora vecchissima dicendo: «Anche lei lo fa». La madre rispondeva: «Ma lei non è una persona responsabile». Pensavo fra me e me che questo era un bambino che non riusciva a svezzarsi dai genitori.

Dopo aver capito, grazie al lavoro analitico, che la madre legava a sé la paziente, l'inconscio adesso ci fa vedere l'attaccamento della paziente verso la madre, permettendoci così di analizzarlo e di fargliene prendere coscienza. Ma il prendere coscienza di tale proiezione dell'immagine materna onirica sulla madre reale era un vantaggio, per così dire, indiretto dell'analisi di questo sogno. Secondo la tecnica junghiana, limitarsi a ravvisare in questa donna sconosciuta soltanto la madre equivarrebbe a non riconoscere il significato specifico del sogno. Tentiamo di esaminare dunque questo sogno più esattamente secondo i nostri criteri: le indicazioni di età, ad esempio, come quella che ci viene offerta mediante l'età precisa di quattro anni che ha il bambino, costituiscono, secondo la pratica junghiana, una chiave sicura per la comprensione del sogno. Questo bambino, ossia un nuovo atteggiamento della paziente, deve essere nato quattro anni prima. Deve essere entrato allora qualcosa di essenzialmente nuovo nella vita della paziente. A questo proposito lei ci comunica che la sua nevrosi sarebbe sorta quattro anni prima, e ciò viene espresso simbolicamente attraverso il bambino sottomesso alla madre la quale rappresenta l'inconscio collettivo mentre il bambino rappresenta la personalità individuale della paziente. Il processo di guarigione è giunto dunque, secondo il sogno, al punto in cui l'inconscio strapotente vuole dare la libertà alla giovane individualità. Si tratta nuovamente dell'immagine della vecchia che aiuta e che già conosciamo. Ma l'altro aspetto della madre, quello distruttivo dell'inconscio collettivo, sussiste ancora nel sogno, e mostra la sua influenza profonda sul bambino, quantunque la madre buona la dichiari irresponsabile. Si tratta di un profondo processo di trasformazione pieno di conflitti i quali si svolgono nella psiche della paziente; un processo da lei seguito con grande partecipazione, come dimostra il sogno. Durante il lavoro analitico successivo, la paziente capì quanto le fosse difficile congedarsi dalla sua nevrosi. Capì cioè la parte che giocava il «tornaconto secondario» della malattia. Su di esso ci soffermammo a lungo, in base all'indicazione del sogno. Anticipando, vorrei narrare un sogno che ci fa vedere, in maniera inequivocabile, quale parte abbia il tornaconto

secondario della malattia e con quale precisione operi l'inconscio per comunicarci delle verità necessario, anche se non lusinghiere. Quattro settimane dopo il sogno precedente, la paziente mi domandò se la sua analisi fosse già terminata, dato che i suoi sintomi erano scomparsi e anche i suoi rapporti sessuali con il marito erano diventati armonici, lo non avevo naturalmente nulla in contrario a che l'analisi fosse interrotta per un periodo di prova. Convenimmo però di badare a quale posizione avrebbe preso l'inconscio di fronte a questa decisione. Due giorni dopo la paziente mi telefonò, comunicandomi che non era stata affatto bene e che aveva avuto un sogno molto interessante di cui aveva compreso la parte essenziale. Il sogno è questo:

Mi trovavo nell'appartamento che occupavamo all'inizio del nostro matrimonio. Stavo seduta nella stanza da bagno, accanto alla vasca nella quale si trovava una ragazza di mia conoscenza che si lamentava terribilmente per ogni sorta di dolori: mi indicava la gola e gli occhi, che erano infatti un po' gonfi. Trovai che esagerava e che il suo stato oggettivo non giustificava affatto i suoi lamenti.

La ragazza era una conoscente che la paziente ammirava per la sua indipendenza nella vita. Questa indipendenza era dunque ammalata. Si trovava nell'ambiente in cui era sorta la nevrosi e mostrava, attraverso il gonfiore degli occhi e il mal di gola, che la nevrosi non era ancora effettivamente guarita. Si trattava evidentemente di un'inflammazione acuta, innocua, una sorta di infiltrazione edematosa del tessuto, il che corrispondeva allo stato psichico di eccitamento in cui lei si trovava in realtà. Gli occhi avevano riferimento col vedere conscio; l'angina rappresentava, secondo la nostra esperienza, un'angustia, un restringimento in un punto molto vitale. Come segno della catarsi la ragazza stava nella vasca da bagno. La cosa più appariscente era l'esagerazione teatrale cui la giovane si abbandonava e che faceva addirittura un'impressione di comicità.

La paziente aveva senz'altro compreso questo aspetto del sogno, e il lato umoristico della situazione non aveva mancato il suo effetto, ristabilendo un atteggiamento oggettivo di fronte alla propria situazione. Ovviamente dovevamo riprendere il lavoro analitico. Il sogno stesso faceva sup-

porre che la paziente avrebbe facilmente intuito la situazione, poiché non era la sognatrice stessa che si trovava nel bagno: lei stava accanto, osservando la scena offerta dall'altra. Con ciò veniva indicato che lei non era identica con quel suo stato, ma che ne era distanziata. Ciò corrispondeva anche alla realtà, poiché, ad onta del suo terribile stato, aveva tuttavia coscienza della malattia, vale a dire dell'esagerazione, e specialmente una buona comprensione della comicità del suo agire. Se avesse sognato di trovarsi lei stessa nella vasca da bagno, sarebbe stato per lei molto più difficile uscire da questo stato, non avrebbe riconosciuto ^o l'esagerazione del male, ma avrebbe considerato quelle manifestazioni come una ricaduta vera e propria.

#### IV

Torniamo al sogno del bambino di quattro anni che camminava tenuto per mano dalla madre e gridando: «Resta con me, resta con me!»

Ho detto che questo sogno, a prescindere dal suo riferimento al rapporto della paziente con la madre personale, ha *veramente* un senso soggettivo, indicato, fra l'altro, dall'età del bambino. A mio avviso l'inconscio collettivo (la madre) è ora disposto a dare libertà al nuovo atteggiamento nei confronti della vita, iniziatesi 4 anni prima (il bambino di 4 anni), ma spinto alla nevrosi dalla potenza soverchiante delle immagini collettive. Questo atteggiamento però rivela ancora un timore della libertà e una volontà di sottrarsi.

Se questa interpretazione è esatta, essa dovrebbe trovare conferma nella successiva produzione onirica. I due sogni della notte seguente portarono infatti il materiale decisivo di tutta la serie, indicando anche la trasformazione interna, che condusse la prima parte dell'analisi ad una interruzione. Le forti resistenze che ne contrastarono l'elaborazione conscia corrispondono in pieno alla paura di emanciparsi che il bambino mostra nel sogno.

1) Mio marito cavalcava un cavallo. Anch'io volevo far lo stesso e andai a prendermi un cavallo. Era bellissimo cavalcarci sopra. Ad un tratto scorsi nella sabbia delle monete, le raccolsi e le misi in tasca. Poi,

improvvisamente, si paralizzò un piede del mio cavallo e io doveti riportarlo indietro. Poi il cavallo era sdraiato nel letto in una stanza dell'appartamento della mia infanzia. Volevo curarlo. Il piede era adesso una mano nera, ed io l'osservavo, per vedere se sanguinasse. Ma l'osso era certamente rotto poiché si piegò all'improvviso. Contemporaneamente vidi che gli occhi erano fissi, erano occhi umani, e pensai: «ora è morto».

2) Ero ancora bambina e mi trovavo nell'appartamento della mia infanzia. Cercavo qualcosa in un armadio, non sapevo che cosa. Aprii tutti gli sportelli e i cassetti dell'armadio, senza però trovare niente. Allora mi arrabbiai molto. Poi entrò qualcuno nella stanza, ed io finì che non, fosse successo niente. (Da sveglia le venne in mente che si trattava del tappo di gomma che era sempre nascosto in quell'armadio, e col quale, da bambina, si era masturbata).

Consideriamo ora il primo di questi sogni. Innanzi tutto notiamo con piacere che il marito mantiene il suo ruolo di guida nella vita concreta. Ricorderemo che questo processo era già preconizzato dall'inconscio. Il sogno in cui la paziente si prendeva cura di lui, mentre si trovava nella stanza da bagno dove era morto suo padre, indicava l'inizio della separazione delle due immagini che si erano fuse:

quella del padre e quella del marito. Il processo di separazione continuò in un secondo sogno, nel quale il marito appariva indossando uno smoking, pronto per uscire. Il sogno attuale esprime, come vedremo più tardi con maggiore chiarezza, la separazione definitiva delle due immagini. La morte del padre la conduce a questo compimento. Dunque, innanzi tutto il marito, cavalcando nel presente sogno un cavallo, incoraggia la paziente a fare altrettanto. All'inizio cavalcare le riesce. Questa breve parte del sogno, per il suo carattere molto incisivo, mi indusse a cercare l'avvenimento diurno di cui il sogno poteva fornire il commento. Dato che era molto probabile che il sogno fosse da interpretare sul piano oggettivo, sollecitai la paziente a chiedersi: in che occasione sono uscita con mio marito, a cavallo, nel modo indicato nel sogno? Risultò che la paziente, la sera prima del sogno, aveva dormito nuovamente, dopo un intervallo piuttosto lungo, con il marito. E ora si doveva esaminare se questa associazione fosse ulteriormente utilizzabile. Si trattava di vagliare accuratamente l'avvenimento del giorno prima, al fine di trovarvi forse la chiave per una più dettagliata comprensione del sogno. Spesso, infatti, il sogno ricalca minuziosamente, in

linguaggio simbolico, il lato inconscio della situazione diurna. Lo fa con tale fedeltà che ogni particolare può essere riconosciuto riflesso nell'inconscio. La paziente raccontò allora che, dopo molto tempo, avevano avuto di nuovo un contatto sessuale; il marito aveva assunto la parte attiva e lei si era lasciata trascinare da lui. Questo avvicinamento si era iniziato con una nuova sensazione di piacere e di vita, fino ad allora sconosciuta. Poi però erano insorti in lei dei pensieri sciocchi, come ad esempio che cosa dovesse cucinare il giorno dopo e altre cose del genere, e tutto il piacere era nuovamente sfumato. I parallelismi grossolani tra il sogno e l'awenimento diurno sono senz'altro evidenti; ma ciò che importa veramente è qualcosa di più.

C'inoltrammo brevemente nella considerazione del secondo sogno che si riferiva alla masturbazione; poi le suggerii di rivolgere la sua attenzione sullo strano fenomeno della mano nera del primo sogno. Il compito che le si presentava era di cercare quanto di questi due elementi poteva essere contenuto nella scena diurna. Superando una tortissima resistenza lei raccontò che non poteva sopportare il «modo» di suo marito; questo era probabilmente il vero motivo del suo disturbo sessuale. Lei non poteva tollerare che suo marito la toccasse con la mano; quando ciò accadeva tutto in lei bruscamente si bloccava. Di queste cose non si era finora mai resa conto. Avevamo dunque toccato un punto essenziale del problema che il sogno voleva elaborare: la paziente trasferiva la sua vecchia situazione masturbatoria, che considerammo in base al secondo sogno, nel rapporto sessuale con il marito. Ma il sogno sollevò degli strati ancora più profondi. Dietro al disturbo attuale con il marito, dietro al complesso masturbatorio, emergeva il letto del padre. A questo la paziente ha associato che, da bambina piccola, stava spesso nel letto del padre, ciò che la madre non aveva mai visto di buon occhio. Ricordò che suo padre era stato sempre molto affettuoso con lei, si rammentò anche che da bambina cavalcava sul petto di lui. Non poteva dire se provasse piacere. Non risultò nient'altro. L'effetto pratico di questo, ad ogni modo, fu che, da quel momento in poi, i rapporti sessuali con il marito si svolsero in modo armonico. La paziente aveva perduto il suo sintomo.

Dobbiamo però tentare di comprendere il sogno in modo ancora più profondo, per poterne afferrare il contenuto autentico, la posizione rispetto alla serie di sogni e, infine, per poter comprendere quella morte, con cui terminava, quale svolta determinante nel processo psichico di trasformazione. Come ho già accennato, il marito continua adesso a svolgere il compito dell'«Animus», che conduce al piacere di vivere, che assiste alla pulizia dei panni sporchi, che invoglia a bere il vino, che va al Kursaal a ballare, pronto a uscire vestito in smoking, e poi a cavalcare in modo invitante. Cavalcare un cavallo è un'immagine primitiva che indica il rapporto armonico tra l'individuo e il proprio inconscio, il proprio istinto. In nessun modo è un simbolo stabile dell'unione sessuale, benché possa anche riferirsi ad essa, come appunto in questo caso. La paziente, ora, salendo con successo sul cavallo, e constatando che è piacevole cavalcare, scorge nella sabbia le monete e le intasca. Abbiamo già considerato il danaro come simbolo della libido di cui si può coscientemente disporre: alludo al primo sogno, in cui la paziente doveva pagare l'affitto per usufruire della cantina. Ora, trovando le monete, una parte di libido le viene restituita. Dal punto di vista dinamico potremmo dire che una parte della resistenza, delle contro-cariche, si è resa superflua. La sua adesione alla natura, all'istinto, le restituisce spontaneamente il tributo da lei pagato, mettendole a disposizione nuova energia vitale, che lei può adesso liberamente utilizzare. La restituzione del denaro da parte della terra è un'altra espressione simbolica della restituzione di energia a disposizione del bambino, nel sogno della notte precedente, grazie al distacco dalla madre. In questo sogno tale liberazione si compie effettivamente. Ora, come nel grande sogno programmatico la paziente aveva rifiutato l'invito dell'uomo sconosciuto a bere il vino della vita insieme a lui, così anche in questo sogno c'è qualcosa che non va, sicché lei non può seguire fino in fondo l'invito a fare insieme una cavalcata. Questa volta però non è lei a rifiutarsi; non dipende più dal suo atteggiamento se non riesce a continuare la cavalcata. Lei non è più identica con la sua rinuncia alla vita, rinuncia dalla quale anzi è distanziata. Infatti non solo accetta coscientemente l'invito, ma cavalca e

guida finché non si presenta il disturbo, ossia la paralisi nel cavallo, paralisi che lei osserva e assiste. Si potrebbe quasi dire che sta di fronte a tutto ciò con atteggiamento medico analitico. Infatti era quanto avveniva anche nella realtà. Lei poteva ora osservare il disturbo nella situazione attuale, e poi giungere al fondo inconscio della situazione, cioè fino a fatti avvenuti nella primissima infanzia, nella stanza da letto dei genitori, nel letto del padre. Uno strato sempre più profondo dell'inconscio tendeva a emergere, a realizzarsi e, infine, al termine, *muore*: la paziente vede gli occhi umani fissi, spenti. È sempre segno di profondi cambiamenti psichici in atto se nel sogno qualcosa di carattere archetipico muore. Si tratta di una grande immagine che tramonta, e la sua libido torna al mare infinito delle immagini: spetta ora all'inesauribile facoltà di partorire, propria della madre eterna, il compito di emettere dal suo grembo un'immagine nuova.

Che cosa è morto? Le associazioni della paziente non forniscono nulla di preciso. Disponiamo solo delle informazioni finora acquisite. La morte era apparsa già un'altra volta nel sogno, come morte del padre. L'inconscio sembrava avere in quel sogno la tendenza a far rivivere alla paziente ancora una volta la morte del padre allo scopo di liberare la figura del marito dal suo intreccio con l'immagine paterna. Vorrei ricordare in questa occasione il parallelismo con il caso portato qui dalla signora Alessandra Tornasi di Palma: anche lì la morte del padre doveva essere rivissuta prima che la paziente potesse entrare in rapporto con la vita. Ho potuto dimostrare che in quel caso il padre era il portatore dell'immagine della morte stessa, che costituiva l'ossessione della paziente nelle varie proiezioni ed introiezioni. Nel nostro caso il padre non è il portatore dell'immagine della morte, bensì l'immagine di colui che risvegliava e rappresentava *l'immagine dell'aspetto peccaminoso dell'istinto*, aspetto che perseguitava la paziente nel suo rapporto con l'uomo, nelle amicizie, nella masturbazione e infine nel rapporto attuale col marito, costituendo la causa della sua nevrosi. I sogni ci hanno mostrato questa immagine in tutti i suoi aspetti. Grazie alla trasformazione analitica, pian piano a quest'immagine è stata sottratta la sua potenza e, lentamente, è stata tolta la vita. Dal primo

sogno, attraverso i successivi, abbiamo potuto seguirne il mutamento e darne una valutazione. La libera adesione della paziente alla terra e all'istinto, espressa nell'ultimo sogno, la distruzione dei vincoli che fino allora l'avevano legata a quell'immagine, hanno dato all'immagine stessa il colpo di grazia. Se riduciamo ora l'immagine alla formula di prima, come abbiamo fatto nel caso dell'«Animus» che guida, comprenderemo l'antitesi tra queste due immagini, e riconosceremo che proprio *la lotta tra queste due immagini* ha costituito l'essenza del processo psichico di trasformazione in atto nella paziente. L'«Animus» dell'affermazione della vita, costellato all'inizio dallo psicoanalista, è stato poi rappresentato dal marito, che a questo scopo aveva dovuto prima essere liberato dall'aspetto peccaminoso inerente all'immagine del padre. Il marito costituiva oltre tutto il termine fondamentale di riferimento dell'esperienza che doveva essere vissuta nella realtà concreta. Come portatore dell'affermazione della vita, egli poté strappare la paziente all'incantesimo dell'estinto peccaminoso» e, come portatore della nuova immagine della vita, poté far morire l'avversario. La guida verso la libido aveva vinto il seduttore libidinoso. Parallelamente era avvenuta la trasformazione della madre terra che impone rinunce, nella madre natura buona e generosa. La paziente prende atto, nel sogno, della morte avvenuta; non aderisce più all'immagine, non la rimpiange nemmeno. E in questo consiste la vera vittoria: solo la morte veramente accettata conduce al processo della nascita. La paziente nella notte seguente sognò:

Dopo la notte, mi trovavo sdraiata nel letto, vestita, al mattino. Indossavo un nuovo golf verde. Qualcuno mi scopriva e si stupiva che fossi sdraiata nel letto vestita.

Dopo la morte, c'è adesso la rinascita della paziente. Un motivo della «bella addormentata»: dal sonno dell'inconsapevolezza, il risveglio alla vita nuova. A questa vita nuova lei ora doveva dar forma, consapevolmente, nella seconda parte dell'analisi.

# Il contrasto tra M. Buber e C. G. Jung

*Arnaldo Petterlini, Verona*

L'origine storica del contrasto è data da un articolo scritto da Buber per la prima volta sulla rivista *Merkur* febbraio del 1952. Tale articolo, insieme con altri di stesura cronologicamente varia, fa ora parte dell'opera *Gottesfinsternis {L'eclissi di Dio}*, pubblicata nel 1953 e già da molti anni tradotta e circolante nella cultura italiana(1). La risposta di Jung alla critica di Buber viene pubblicata, sempre su *Merkur*, nel maggio del 1952 (2); ad essa ha fatto seguito una replica di Buber, riportata come appendice ne *L'eclissi di Dio*.

(1) Cito dall'edizione del 1990 presso gli Oscar Mondadori, con tr. di U. Schnabel e introduzione di S. Quinzio.

(2) C. G. Jung, «Risposta a Martin Buber», ora in *Psicologia e religione*, voi. XI delle *Opere di C.G. Jung*, tr. di E. Schanzer e L. Aurigemma, Torino, Boringhieri, 1992, pp. 461-468.

(3) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, *op. cit.*, p. 83.

(4) *Ibidem*, p. 25.

Il nucleo specifico della polemica riguarda i limiti della psicologia nei confronti della religione, che Jung - secondo Buber - avrebbe indebitamente oltrepassato:

«Ciò che si può rimproverare a Jung è il fatto che, trattando il problema religioso, egli abbia spesso varcato con libertà sovrana i confini della psicologia nei punti essenziali e per lo più senza notarlo o giustificarlo» (3).

Ritorniamo brevemente su tale specifico argomento. Ciò che va tuttavia fin d'ora sottolineato è la considerazione buberiana della non accidentalità di tale sconfinamento. Jung viene cioè inserito a pieno titolo nell'alveo di quel pensiero moderno ritenuto responsabile dell'eclissi di Dio. «Si può conoscere nel modo più sicuro il vero volto di un'epoca - osserva Buber - considerando i rapporti esistenti tra religione e realtà» (4). E per l'epoca attuale si stende impietosamente, come coscienza critica di un percorso iniziato da Cartesio, la lunga ombra di Nietzsche:

«...infine l'uomo, giunto alla chiarezza del sapere, deve riconoscere che ogni presunto dialogo con la divinità non era altro che un monologo, cioè un colloquio tra i vari strati del proprio Sé. Allora, come ha dichiarato un rappresentante odierno di questa specie umana, bisogna annunciare che Dio è 'morto'» (5).

(5) *Ibidem*, pp. 25-26.

Quest'ultima affermazione di Nietzsche, dice Buber in un altro passo, «riassume pateticamente la situazione finale dell'epoca» (6). Questa «situazione finale» viene esaminata nell'articolo «La religione e il pensiero moderno» in cui è contenuta la critica a tale pensiero sia nella sua variante psicologica rappresentata da Jung, sia nella variante ontologica di Sartre e Heidegger. Ciò che è in gioco, e che viene esaminata e criticata, è la pretesa del pensiero moderno di

(6) *Ibidem*, p. 32.

«giudicare se, o a quali condizioni, o entro quali limiti, si debba attribuire alla religione il carattere di una vitale realtà umana. Un giudizio del genere lo troviamo da un lato, in senso ontologico, nel cosiddetto esistenzialismo di Heidegger e di Sartre, e dall'altro in senso psicologico, nella teoria dell'inconscio collettivo di Jung. Alla base di ambedue gli atteggiamenti c'è la convinzione che il decorso della crisi, in cui si trova la religione, dipenda essenzialmente dalle direttive che darà il pensiero moderno, quello ontologico o quello psicologico» (7).

Non intendo entrare nel merito delle considerazioni che Buber sviluppa nei confronti di Sartre e Heidegger, ma vorrei soffermarmi su un punto presente in entrambi e che Buber utilizza per la sua tesi di fondo, che parla appunto di *eclissi*, e non di *morte*, di Dio. Egli riconosce l'ateismo più volte professato da Sartre, ma vuole esplicitamente sottolineare anche contro l'intenzione di Sartre un'espressione da lui usata a commento del detto nietzschiano «*Dio è morto*»: «Egli è morto, ci aveva parlato e ora tace». Se prendiamo sul serio questa espressione - precisa Buber - dobbiamo chiederci

(7) *Ibidem*, p. 69.

«se non possa essere letteralmente vero che Dio anticamente parlava a noi e che ora tace, e se non sia da intendere come vuole la Bibbia ebraica: il Dio vivente non è soltanto un Dio che si manifesta, ma è anche un Dio 'che si nasconde'. Immaginiamo - prosegue Buber - che cosa significhi vivere nell'epoca di tale occultamento, di un tale silenzio divino, e forse ne trarremo qualcosa di assai diverso per la nostra esistenza da quello che Sartre ci vuole insegnare» (8).

Nel riferimento ad Heidegger il tema dell'eclissi, anziché della morte, viene da Buber riconosciuto più agevolmente.

(8) *Ibidem*, p. 75.

Il commento heideggeriano presente in *Holzwege* al «Go? /s? tóf» di Nietzsche viene ripreso da Buber nel suo radicale significato, che vede il tramonto della religione inserito nel tramonto della metafisica, ma che consente, «arrivati a un punto di estrema negazione», di poter «istituire una nuova posizione mediante un puro pensiero ontologico, la dottrina dell'essere, che nell'uomo o per mezzo di lui giunge al suo disvelamento» (9). Vale a dire che «lo sviluppo del pensiero ontologico potrebbe preparare un mutamento per cui il 'divino' o come Heidegger preferisce dire, seguendo Hölderlin, il 'sacro', possa apparire in nuove forme ancora impensabili» (10). E tuttavia, «secondo la concezione di Heidegger non dipende dagli esseri umani se e come riapparirà il 'divino'; ma tale comparsa può averarsi soltanto attraverso il destino dell'essere stesso» (11). Sintetizzando l'excursus sui due autori considerati Buber così conclude:

(9) *Ibidem*, p. 25.

(10) *Ibidem*, p. 26.

«Dei due che hanno ripreso la parola di Nietzsche sulla morte di Dio, l'uno, Sartre, ha condotto all'assurdo il detto e se stesso col suo postulato dell'invenzione libera del senso e del valore; il pensiero dell'altro, di Heidegger, riguardante la rinascita di Dio dal pensiero della verità, è caduto nelle reti del tempo che non ci sembrano lacerabili» (12).

(12) *Ibidem*, p. 82.

Il versante psicologico della modernità, come s'è detto, è rappresentato da Jung. La polemica si presenta inizialmente sotto l'aspetto procedurale, metodologico. Si discute cioè sull'oltrepassamento o meno dei limiti che la psicologia pone a se stessa. L'asprezza della polemica è tuttavia data dall'importanza vitale dell'oggetto religioso su cui si appuntano le asserzioni psicologiche. La coscienza moderna, con la quale Jung - secondo Buber - si identifica, «non vuole aver più niente a che fare con il Dio creduto dalle religioni, che si manifesta all'anima come all'unica sfera dalla quale si possa aspettare che contenga del divino» (13); detto altrimenti: «il soggetto dell'esperienza religiosa, l'anima, non sperimenta altro che se stessa» (14);

(13) *Ibidem*, p. 89.

(14) *Ibidem*.

concetto, questo - precisa Buber - presente anche presso i mistici, ma che in Jung ha assunto «un carattere gnostico» (15).

(15) *Ibidem*.

Sullo gnosticismo di Jung, Buber, possiamo dire, sfonda una porta aperta. Dovizia di materiali è riscontrabile in molte sue opere. Si pensi, in particolare, ad *Aion*, o ai

famosi incontri di Ascona, promossi dallo stesso Jung. Il quale, nella replica, non fa mistero del suo entusiasmo giovanile per gli gnostici, entusiasmo che «si basava sulla scoperta che quei pensatori erano stati i primi, a quanto mi sembrava, a occuparsi (a modo loro) dei contenuti del cosiddetto inconscio collettivo» (16). Ma poi, precisa Jung trattenendo a stento l'irritazione che circola tra le righe,

(16) C.G. Jung, «Risposta a Martin Buber», *op. cit.*, p. 461.

«perché si dà tanta importanza al fatto che io sia gnostico o agnostico? Perché non si dice semplicemente che sono uno psichiatra cui preme anzitutto esporre e interpretare il suo materiale sperimentale?» (17).

(17) *Ibidem*.

E Jung ricorda al suo critico che «sono stato tacciato non soltanto di gnosticismo e del suo contrario, ma anche di ateismo e teismo, di misticismo e materialismo» (18). E approva senza riserve il giudizio che di lui ha dato il *British Medical Journal*, nel febbraio del 1952: «Prima i fatti e poi la teoria: questa è la nota dominante del lavoro di Jung. Egli è, tutto sommato, un empirista» (19).

(18) *Ibidem*, p. 462.

Sull'empirismo di Jung, naturalmente, ci sarebbe forse da eccepire. Come è difficile sostenere una divaricazione così netta tra fatto e significato, tra dato empirico e implicazione teorica. Ma la risposta junghiana intende far presente che critiche così disparate e addirittura opposte dipendono fondamentalmente da *ignoratio elenchi* e sono «escogitate - com'egli dice - da 'metafisici', cioè da persone che per qualche motivo credono di essere al corrente di cose inconoscibili dell'«ai di là» (20). L'accusa di aver egli, Jung, oltrepassato i limiti della conoscenza scientifica si ritorce qui *ad hominem* nei confronti di Buber: il fondamento della critica si basa su dati inconoscibili, ossia su ciò che sta oltre il limite della conoscenza umana. E Jung introduce, a questo punto, il suo criterio metodologico:

(19) *Ibidem*.

«Io non ho mai osato affermare che simili cose *non* esistono, ma non ho neanche mai osato pensare che una delle mie asserzioni in qualche modo tocchi o soltanto rappresenti correttamente quelle cose» (21).

(20) *Ibidem*.

Sembra di risentire quanto già Freud, non certamente tenero nei confronti della religione, afferma in *L'avvenire di un'illusione* a proposito dei contenuti delle rappresentazioni religiose: «Così come sono indimostrabili, sono anche inconfutabili» (22).

(21) *Ibidem*.  
(22) S. Freud, «L'avvenire di un'illusione», in *Opere*, voi. X, tr. it. di S. Candreva e F. A. Panaitescu, Torino, Boringhieri, 1978, p. 461.

Ma questa apertura metodologica non è per Buber convincente. L'affermazione junghiana, presente in *Tipi psicologici*, sulla *relatività di Dio* rispetto all'uomo viene irrigidita da Buber fino a farne il motivo di fondo del confronto, la cartina di tornasole della indebita prevaricazione della psicologia sul nucleo più rilevante dell'esperienza religiosa. «Jung si identifica - dichiara Buber riprendendo alla lettera il testo junghiano - con la concezione "secondo la quale Dio non esiste 'in modo assoluto', cioè staccato dal soggetto umano e di là da ogni condizione"» (23); e la dichiarazione che «Dio *non* esiste separato dall'uomo [...] è una dichiarazione sul trascendente, su ciò che non è e di conseguenza su ciò che è. Le dichiarazioni di Jung sulla 'relatività' del divino non sono affermazioni psicologiche, ma metafisiche» (24).

(23) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 86.

(24) *Ibidem*.

In realtà il testo junghiano non si lascia ridurre così drasticamente. Ciò di cui Jung sta parlando nel contesto della citazione addotta da Buber è la *relatività del simbolo* e, sotto questo profilo,

«l'immagine di Dio è l'espressione simbolica di uno stato psichico o di una funzione caratterizzata dal fatto che essa si sovrappone assolutamente alla volontà cosciente del soggetto. [...] Questo impulso strapotente [...] o questa ispirazione che trascende l'intelletto cosciente proviene da un'accumulazione di energia nell'inconscio. Una tale accumulazione di libido da vita a immagini che l'inconscio collettivo possiede come possibilità latenti; fra queste si trova l'immagine di Dio» (25).

(25) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, tr. it. di C. L. Musatti e L. Aurigemma, in *Opere di C.G.Jung*, voi.VI, Torino, Boringhieri, 1969, p. 247.

Anzi, precisa Jung sempre in *Tipi psicologici* e nello stesso giro di considerazioni, «per la nostra psicologia che, in quanto scienza, deve limitarsi all'esperienza entro i confini imposti alle nostre capacità conoscitive, *Dio non è [...] neppure relativo, ma è una funzione dell'inconscio*, cioè la manifestazione di una quantità di libido divenuta autonoma, la quale ha attivato l'immagine di Dio» (26). Non si tratta dunque tanto di invadere proditoriamente la sfera del trascendente, ma riconoscere da un lato che ogni affermazione umana su Dio è, appunto, affermazione «umana» e non può dunque trascendere e dimenticare il terreno da cui è sorta (*Deuspro nobis*); e, dall'altro lato, che le potenze dell'inconscio, che «fin dal tempo dei tempi portano nomi sacri, e che perciò sono sempre state identificate con esistenze metafisiche», possono essere presenti «nella

(26) *Ibidem*. (Il corsivo è nostro).

forma di immagini archetipiche, che però *non s'identificano con i corrispondenti concetti del pensare*»; sono «'tipi' numinosi: contenuti, processi e dinamismi inconsci e, se così si può dire, trascendenti-immanenti» (27). Immanenti, possiamo commentare noi, in quanto non esorbitano dall'ambito della psiche; trascendenti, in quanto oltrepassano la sfera della coscienza che si identificava, fino all'avvento della psicoanalisi, con la psiche stessa; rappresentano cioè quel contenuto che è relativamente autonomo, oggettivo; oggettività e autonomia che sono indicative della dissociabilità della psiche e che stanno a fondamento del «confronto dialettico fra l'Io e l'inconscio» (28). Buber - sottolinea Jung - «non riesce a comprendere come un 'contenuto psichico autonomo' quale l'immagine di Dio possa opporsi all'Io, e come un simile rapporto non sia privo di vitalità» (29). E a motivo di questa incomprensione «si scandalizza della mia affermazione che Dio non può esistere separato dall'uomo, considerandola un'asserzione trascendente. Dirò allora espressamente che tutto, assolutamente tutto quel che asseriamo su 'Dio' è asserzione umana, cioè psichica» (30). «Il mio critico - dice ancora Jung - sembra non rendersi conto che egli stesso, quando parla di Dio, pronuncia asserzioni tratte prima dalla sua coscienza e poi dai suoi presupposti inconsci» (31). Che si dia un'eccedenza semantica rispetto alla psichicità di tali contenuti, questo non è un compito che la scienza sperimentale possa stabilire; ma, aggiunge con malcelato sarcasmo, «mi riesce sgradevole, lo confesso apertamente, dover pensare che ogni volta che un predicatore cita la Bibbia o esprime le sue varie opinioni religiose, il Dio metafisico in persona parli per bocca sua» (32). Ma poi, chiede e si chiede Jung, di quale Dio metafisico Buber intende parlare?

(27) *Ibidem*, p. 463.

(28) *Ibidem*, p. 462.

(29) *Ibidem*, p. 464.

(30) *Ibidem*, p. 465.

(31) *Ibidem*, p. 464.

(32) *Ibidem*, p. 466.

«Se è ebreo ortodosso parla della divinità che non ha ancora rivelato la sua Incarnazione avvenuta nell'anno 1. Se è cristiano, sa che Dio si è fatto uomo, cosa di cui Yahwèh non lascia ancora supporre nulla. Non dubito che egli [Buber] sia convinto di essere in relazione vivente con un divino Tu', ma rimango dell'opinione che questa relazione vada per prima cosa verso un contenuto psichico autonomo che egli definisce in un modo e il papa in un altro. Tuttavia non mi permetto minimamente di giudicare - ma in realtà il giudizio implicito di Jung è molto netto - se e fino a che punto sia piaciuto a un Dio metafisico

manifestarsi all'ebreo credente come il Dio che precede l'Incarnazione, ai Padri della Chiesa come l'Uno e il Trino che la seguì, ai protestanti come l'unico Salvatore senza una 'Corredentrice', e all'attuale papa come l'unico Salvatore con una 'Corredentrice'. O dobbiamo mettere in dubbio che i rappresentanti di altre credenze, compresi l'Islam, il Buddismo, l'induismo, il taoismo ecc. abbiano la stessa relazione vivente con 'Dio' - sia detto nirvana o Tao - che Buber ha con il concetto di Dio a lui particolare?» (33).

(33) *Ibidem*, pp. 464-465.

La risposta di Buber - nella replica - riguarda una distinzione apparentemente semplice, ma in realtà decisiva. «Jung - precisa Buber - mi fa osservare che gli uomini hanno di Dio soltanto molte e diverse immagini, create da loro stessi» (34). Questo aspetto Buber non ha difficoltà a concederlo, ma ricorda l'essenziale: che «sono precisamente immagini. Nessun credente si crede in possesso di una fotografia o di una magica immagine riflessa di Dio; ognuno sa: io, noi l'abbiamo dipinta» (35). Fin qui tuttavia non si va oltre l'aspetto antropologico, sul quale Jung non può non concordare. Il problema è l'oltre-passamento di tale limite. L'asse ora si sposta, anzi si capovolge: non è più la scienza a dover dimostrare di *non aver oltrepassato* tale limite, ma è la religione a dover giustificare il perché dell'oltrepassamento. Jung, del resto, aveva già dichiarato che questo andar oltre «concerne la teologia, la rivelazione e la fede» (36). Buber, di fatto, non può che confermarlo: certo - egli dice - le immagini di Dio sono molte, ma è «nell'intenzione di fede verso Chi-è-senza-immagine, che le immagini 'rappresentano', ossia 'intendono'. Questa intenzione di fede verso un che di esistente, verso un esistente, è comune ai credenti, anche se pervengono alla fede da diverse esperienze: se fosse altrimenti, nulla avrebbero in comune» (37).

(34) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 130.

(35) *Ibidem*, pp. 130-131.

(36) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, op. cit., p. 464.

(37) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 131.

(38) *Ibidem*.

Il «vero antagonista della realtà di fede», dice Buber, non è l'ateismo («che annulla Dio perché deve rifiutare le immagini che finora di lui sono state fatte»)(38), ma è questa moderna gnosi rappresentata dalla psicologia junghiana. E non a torto: se le parole umane che nominano Dio e oggetti metafisici sono riconducibili a meccanismi inconsci, il «Tu» assoluto di Buber non è un lusso inutile oltre che incerto? Buber compie l'estremo tentativo di accogliere la tesi junghiana (nel senso del «dato ma non concesso») per mostrarne l'incoerenza:

«Non solo quelle riguardanti Dio - dice Buber - bensì tutte le asserzioni sono 'umane'. Ma con ciò si possono forse già fare considerazioni positive o negative sul loro contenuto di verità? La distinzione, di cui si tratta qui, non è tra asserzioni psichiche e non psichiche, ma tra asserzioni psichiche cui corrisponde una realtà sovrapsichica e asserzioni psichiche cui non ne corrisponde alcuna. La scienza psicologica non è però autorizzata a fare tale distinzione; facendola, oltrepassa i suoi limiti» (39).

(39) *Ibidem*, p. 130.

Ma la verità di cui tratta Jung è quella psichica. La distinzione che la scienza psicologica non è autorizzata a fare non è introdotta da Jung, nei confronti del quale risulta mal posta: l'alternativa secca tra il sì e il no, tra l'affermazione o la negazione di una realtà sovrapsichica non è cogente. Jung lascia insoluto l'enigma proprio in quanto «il mio unico mezzo di conoscere è l'esperienza», e dunque, in linea di principio, «non posso varcare questo confine» (40). Se pertanto vengono usate parole storicamente gravate da un imponente spessore metafisico, come per esempio «Dio», nulla può dire, né in positivo né in negativo, sotto il profilo metafisico, la psicologia:

(40) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, op. cit., p. 463.

«Se dico ad esempio: 'Dio', generalmente non posso riferirmi a null'altro che a modelli verificabili, che colpiscono per la loro sconvolgente realtà» (41).

A questo punto l'onus probandi passa all'avversario: qual è il fondamento dell'affermazione del «Tu» nella sua assolutezza e trascendenza? Per Buber non ci può essere dubbio: è la fede, che è insieme, dal punto di vista umano, un non-fondamento:

(41) *Ibidem*, p. 464.

«La mia fede nella rivelazione [...] non significa credere che asserzioni riguardanti Dio giungano già pronte dal cielo alla terra; bensì che la sostanza umana viene fusa dal fuoco spirituale che la invade, e solo allora da essa prorompe la parola, l'asserzione che per il senso e per la forma è umana, comprensione e lingua umana, e pure testimonia del suo suscitatore e della sua volontà. Noi ci riveliamo - e non possiamo asserirlo che come una rivelazione» (42).

(42) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., pp. 129-130.

La possibilità della rivelazione, potremmo dire barthianamente, è data dalla sua realtà (43).

A questo punto tuttavia i sentieri dei due interlocutori divergono totalmente. La polemica anzi si rivela un inevitabile fraintendimento dovuto alla diversità di piani da cui muove il contrasto. La fede, per Buber, non è solo insondabile nella sua genesi, è anche insindacabile nel suo contenuto:

(43) Non è possibile evitare l'analogia - non so se soltanto occasionale - con la prospettiva barthiana della 2<sup>a</sup> ed. del *Römerbrief*. È comunque interessante notare che l'opera di Barth, che mutò radicalmente l'orizzonte teologico dopo l'estenuazione della teologia liberale, è del 1922; e l'opera forse più importante, e certamente più famosa di Buber - *Ich una Du* - è del 1923.

(44) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 131.

«Non spetta alla scienza psicologica, né a nessun'altra scienza, esaminare il contenuto di verità della fede in Dio. Ai loro rappresentanti spetta di non intervenire riguardo a questo contenuto; non compete loro di giudicarlo, all'interno della loro disciplina, come fanno di nozioni conosciute. Chi fa ciò, non la conosce» (44).

La frattura, come si vede, è insanabile. Non solo alla scienza psicologica, ma a qualunque altra scienza è precluso il rapporto col contenuto di fede. A Jung non rimane che rilevare, come dato di fatto, la differenza antropologica tra chi crede e chi non crede:

«Si può credere che i concetti della coscienza siano, grazie all'ispirazione dello Spirito Santo, rappresentazioni dirette e precise del loro oggetto metafisico. Naturalmente questa convinzione è possibile soltanto per colui che possiede il carisma della fede. Di questo bene purtroppo non posso vantarmi» (45).

(45) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, op. cit., p. 463.

Ma se non può vantarsi del carisma della fede, non può impedirsi di riproporre l'interrogativo, sotto la spinta dell'esperienza del male e del dolore:

«Dimentichiamo l'orgoglio confessionale, per cui si crede di essere in possesso dell'unica verità e finendo col nutrire lo scisma della cristianità fino a provocarne ulteriormente l'estensione. E ricordiamoci dell'unica domanda che importi: *ma, in fin dei conti, che cosa significa religione?*» (46).

(46) *Ibidem*, p. 456.

Accanto al Dio ineffabile di Buber c'è anche il Dio di Giobbe e del salmo 89 («Giobbe che attende aiuto da Dio contro Dio»)(47). Se il «Tu» di Buber viene innanzi tutto inteso da Jung come potenza autonoma dell'inconscio, come demone capace di porsi in contrasto mortale con la coscienza, tutto ciò può essere testimoniato non solo nel singolo individuo, dalle «spaventose devastazioni nell'economia della personalità» (48), ma anche «dai fatti diabolici del nostro tempo: i sei milioni di ebrei trucidati, le innumerevoli tribolazioni inferte dallo schiavismo sovietico e l'invenzione della bomba atomica, tanto per fare alcuni esempi del lato tenebroso» (49).

(47) *Ibidem*, p. 452.

(48) *Ibidem*, p. 463.

(49) *Ibidem*.

Di fronte a queste tragiche esperienze ritorna la domanda presente nel risvolto di copertina della *Risposta a Giobbe*: «Che ne dice un Dio benevolo e onnipotente? Ecco l'interrogazione disperata, mille volte ripetuta».

# Il misticismo di Buber

*Franco Michelini Tocci, Venezia*

Bernhard parla di Buber con rispetto in varie occasioni, probabilmente non tanto per l'ovvio punto di riferimento che egli ha rappresentato, per ogni ebreo libero, nella prima metà di questo secolo, ma forse soprattutto perché vedeva in lui una grande personalità spirituale, un esempio di realizzazione del Sé, nel senso junghiano del termine. E indubbiamente il cuore del pensiero e dell'insegnamento di Buber sembra risiedere nella sua esperienza spirituale, in quello che egli chiamò l'incontro con l'Altro, in modo tale che, in lui, pensiero ed insegnamento sono essenzialmente riflessioni su quell'esperienza. In un caso del genere, quando la riflessione si basa su un'esperienza dell'Assoluto vissuta in prima persona, allora possiamo ritenere di trovarci più davanti alla personalità di un mistico che non a quella di un filosofo. La medesima esperienza è stata alla base dell'interpretazione che Buber dà del has-sidismo, una cosa che Scholem non riusciva a capire e che anzi gli rimproverava, affermando che così egli aveva frainteso il pensiero hassidico. In realtà l'incomprensione tra i due nasceva dalla differenza di personalità e di interesse. Scholem, da storico quale si compiaceva di essere, cercava di dare del hassidismo una visione completa, che non tralasciasse nessuno dei testi importanti, in nome di una capacità di sintesi che si avvicinasse il più possibile a un quadro obiettivo del movimento; di questo però, almeno secondo il mio parere, non aveva alcuna possibilità di

cogliere l'essenza, proprio per una sua specifica insensibilità a capire la vera natura del misticismo in generale. Buber invece aveva l'istinto sicuro di colui che, avendo una sensibilità particolare per l'argomento, sapeva infallibilmente dove trovare l'essenziale e dove invece trascorrere senza troppo sostare. Per questo non credo affatto all'accusa, che gli venne rivolta non solo da Scholem ma dagli stessi hassidim suoi contemporanei, che l'aver trascurato il materiale colto a favore di quello popolare costituisse un tradimento del pensiero hassidico. In realtà Buber aveva più volte ripetuto che nei hassidim contemporanei si era perduta l'autenticità dell'esperienza, che era invece presente in quelli della prima e seconda generazione. Come disse egli stesso, lo scopo di Buber era di riportare alla luce una grande eredità perduta, cercando di ritrovare il senso di quella forza che aveva avuto un tempo la capacità di entusiasmare interi strati di popolazione. «Un tale approccio deriva dal desiderio di riportare alla nostra epoca l'energia spirituale di un periodo precedente di vita di fede per aiutare la nostra epoca a rinnovare il proprio legame interrotto con l'assoluto» (1). Alla luce di ciò è illuminante la frase con cui Buber finì con l'apostrofare Scholem alla fine di una discussione: «Caro Scholem, se fosse giusto ciò che lei dice, io mi sarei occupato per 40 anni del hassidismo completamente invano, perché allora esso non mi interesserebbe affatto» (2). In realtà la scoperta del Hassidismo fu in Buber una cosa che avvenne per gradi e che accompagnò tutto il suo sviluppo inferiore. Nonostante che le *Geschichten des Rabbi Nachman* siano del 1906, il libro più importante di quegli anni mi sembra che sia stato le *Ekstatische Konfessionen*, del 1909 (3), un'antologia di scritti mistici occidentali e orientali, ma non hassidici, originatissima per la scelta, e molto significativa per l'introduzione. In essa, fin dalle prime righe della premessa, si coglie qualcosa dello spirito buberiano, quando, con sovrana sprezzatura, dice che il suo intento non è certo quello di dare una definizione o una valutazione degli scritti presentati, quanto piuttosto di lasciare apparire la motivazione che quegli scritti hanno in se stessi, cioè di essere la composizione in unità, «un'unità memorabile», di tre cose che sono: «l'impeto dell'esperienza vivente», «la volontà di dire

(1) M. Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, New York, 1960.

(2) M. Buber (1923), *Ich und Du*, tr. it. «Io e Tu», in *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Bm., 1993, p. 27.

(3) Tr. it. *Confessioni estatiche*, Milano 1987.

l'indicibile» e «la *vox humana*». Come si vede, di questi tre fattori solo il primo ha a che fare con l'esperienza diretta, mentre gli altri due riguardano un fatto apparentemente secondario, ma che per Buber assume invece, come per i mistici stessi, un'importanza primaria e cioè la trasmissione o comunicazione dell'esperienza: prima la volontà di comunicare e poi il risultato concreto di quello sforzo. Dall'importanza che viene attribuita *insieme* a questi tre fattori, discende una conseguenza di notevole importanza, che sovverte gran parte dei tentativi di comprendere il fenomeno mistico e cioè che l'estasi è considerata poco importante o, per meglio dire, quasi niente affatto importante. Questo fatto ha conseguenze di grande rilievo, prima fra tutte quella di sottrarre l'esperienza mistica a interpretazioni di tipo causale, siano esse psicologiche, sociologiche o altro, per rimandare invece ai due momenti essenziali del fenomeno, che sono l'esperienza e la comunicazione. Per quanto riguarda il primo fatto, l'esperienza, si tratta di qualcosa che le parole semplici di Buber fanno risaltare in tutta la sua grandezza: «qui c'è un essere umano che si è sentito libero» e se, aggiunge, qualcuno pensasse, come certamente è lecito pensare, che si tratti di un'illusione, ebbene, in tal caso, «ciò che di lui noi riteniamo essenziale è questa illusione». Riguardo al secondo fatto, la parola, Buber precisa che ciò che lo spinge a interessarsi di essa non è un motivo estetico, ma solo il desiderio di ascoltare come la voce umana parli «dalla propria beatitudine». Perché queste parole ci colpiscono per la loro forza e per il loro anticonformismo? Perché Buber parla egli stesso da mistico, cioè da uomo a cui non è estranea l'esperienza ineguagliabile di essersi sentito libero e che vuole comunicare questa esperienza, per quanto è possibile. Quando, più avanti, Buber vuole esaminare più a fondo quale sia la natura di quell'esperienza di libertà, egli ne coglie l'essenza, potremmo dire neo-platonicamente, nell'unità. E proprio qui, sulla questione di che cosa debba intendersi per unità, si incentra l'aspetto più tipico e originale del pensiero buberiano. In fondo, egli argomenta, l'unità si può raggiungere in maniera fittizia, eliminando uno dei due termini dell'opposizione dualistica che contrappone me al mondo o me a Dio. Il primo modo (4) è l'unificarsi delle potenze

(4) *Il principio dialogico*, op. I cit., p.121; *Confessioni*, op. I cit., «Introduzione».

dell'anima, per cui l'uomo trova pienezza e appagamento in se stesso. L'esperienza nasce nell'anima «in pura singolarità», senza bisogno di sollecitazioni esterne: «l'anima che in essa è immersa sta in sé medesima, possiede sé medesima, sperimenta sé medesima - sconfinatamente». L'altro modo, invece, è rappresentato dalla capacità dell'io di dissolversi, fondendosi con un elemento a lui esterno, che può essere un oggetto d'amore, o di fruizione estetica, fino a Dio stesso. Ma questo è un modo solo illusorio di risolvere il conflitto. Infatti, egli dice, quando, dopo l'esperienza, l'uomo così trasfigurato dovrà tornare «all'indigenza delle faccende terrene», allora non potrà non considerare l'essere come diviso e la vita lacerata tra estasi e quotidianità. «Se quel divino istante, straordinariamente ricco, non ha nulla a che fare col mio povero istante terreno, che cosa ne è di me, dal momento che devo pur vivere ancora sulla terra, e devo viverci seriamente?». L'aspetto più convincente, secondo me, di questa scoperta così importante è nel fatto che essa non nasce da una riflessione meramente intellettuale, ma da un'esperienza vissuta, che Buber racconta più volte, perché in essa riconobbe il momento di svolta della sua vita, cui diede il nome non equivoco di «conversione» (5). Già prima c'era stato un mutamento di prospettiva, per cui dall'influenza di Eckhart e Silesio, «per i quali il fondamento primo dell'essere, la 'deità' senza nome e impersonale, giunge a nascita solo nell'anima umana», Buber era passato a subire l'influenza «dell'ultima Cabala e del hassidismo, secondo le cui dottrine l'uomo ha il potere di unire Dio, che è al di là del mondo, alla sua Shekinah o Presenza nel mondo», dando spazio all'idea di «una realizzazione di Dio mediante l'uomo». Ma ecco come, nella pagina autobiografica che dicevamo, una pagina di grande autenticità e bellezza, è narrata la «conversione» dal primo al secondo Buber. Fin dalla giovinezza egli dice di aver sovente fruito di momenti particolari in cui un'«esperienza religiosa» si verificava in lui rompendo la continuità della vita abituale. Si trattava di momenti che a volte iniziavano in modo casuale, per una qualunque sollecitazione ambientale, come la semplice osservazione di un oggetto familiare «che improvvisamente diventava trasparente al mistero»,

(5) *Begegnung-autobiographische Fragmente*, 1960, tr. it. *Incontro-fragmenti autobiografici*, Roma 1994, pp. 73-75, ripetuto in maniera pressoché identica in *Zwiesprache*, 1930, tr. it. «Dialogo», in *Il principio dialogico*, op. cit., pp. 198 sgg. L'episodio si trova inserito tra un fatto del 1914 ed un altro che appartiene al 1920 o giù di lì. Maggiore precisione cronologica si può trarre da quanto affermato in *Das Problem des Menschen*, 1943, tr. it. *Il problema dell'uomo*, Torino 1990, p.102, secondo cui la svolta decisiva del suo pensiero si sarebbe verificata durante la guerra, quindi tra i 36 e i 40 anni. Altrove parla di un «processo che è cominciato poco prima della prima guerra mondiale e che subito dopo di essa era compiuto» (*Il principio dialogico*, op. cit., p. 147, n.54).

oppure altre volte si trattava di qualcosa di autonomo, di non originato, nel quale l'io si perdeva abbandonandosi alla pienezza. Si riconoscono in questi aspetti i due tipi di estasi descritti nell'introduzione alle *Confessioni estatiche*. Qui però l'osservazione di Buber si è fatta più acuta. Egli nota che un tale tipo di esperienza, proprio per il suo carattere eccezionale, non aveva ancora superato il dualismo e attinto l'unità. «La propria esistenza racchiudeva dunque un al di là e un al di qua, senza legame alcuno, a parte i reali momenti di passaggio». Quand'ecco che un giorno, mentre egli era ancora preso da una di quelle esperienze, venne a trovarlo uno studente. Egli lo accolse amichevolmente come sempre ma, proprio perché ancora distratto dal ricordo della recente esperienza, non fu presente alla conversazione con tutta l'anima. Rispose cioè con gentilezza alle domande esplicite, senza porsi il problema di rispondere alle domande non poste. Soltanto dopo venne a sapere che il motivo della visita era una questione di vita o di morte e addirittura lascia intendere che il giovane si era ucciso. Buber ne rimase sconvolto, ma ebbe un insight che cambiò la sua vita: «Da allora - egli dice - ho abbandonato quella 'religiosità' che è soltanto eccezione, estraneazione, evasione, estasi; o forse sono stato abbandonato da lei. Ora non ho altro che la vita quotidiana dalla quale non vengo mai distolto. Il mistero non si pronuncia più, si è sottratto oppure ha preso dimora qui, dove tutto accade così come accade. Non conosco più altra pienezza se non quella di ogni ora mortale fatta di richieste e di responsabilità. Molto lontano dall'esserne all'altezza, so però che nella richiesta mi viene rivolta la parola e che posso rispondere con responsabilità... Non so molto di più. Se questa è religione, allora la religione è tutto, la totalità vissuta semplicemente nella sua possibilità di dialogo». Come possa diventare totalità il dialogo, che per sua natura comporta il dualismo, è il paradossale centro del pensiero di Buber. L'unità si verifica solo quando il dialogo è veramente tale, cioè quando presuppone una relazione io-tu (e non una pseudo relazione oggettivo-descrittiva, che Buber, come si sa, chiama io-esso), tra chi esprime un bisogno e chi risponde con piena comprensione e responsabilità. È evidente perché per Buber questo tipo di

relazione è sentito come unità: là dove c'è finalmente un io che è capace di non ascoltare più soltanto se stesso e i propri bisogni, come normalmente avviene, ma ha educato il proprio sentimento (nel senso tecnico junghiano) ad ascoltare e capire l'altro nei suoi bisogni e nelle sue richieste, là non c'è più divisione, ma c'è appunto unità. Non solo, ma questo tipo di relazione (unità) io-tu può estendersi a tutti i casi di opposizione che caratterizzano il nostro rapporto col mondo e che sembrano condannarci a una perpetua disunione: è il caso dell'antinomia religiosa che si pone tra uomo e Dio, tra materia e spirito, tra il nostro mondo e un mondo che possa trascenderlo, ecc. Anche qui, non si può procedere verso l'unità sopprimendo uno dei due termini, dicendo per esempio che il mondo è irrealista. Ne si può pensare a un compromesso che relativizzi l'antinomia senza «distruggere il senso della situazione» (che è quanto dire la realtà), o collocare altrove il conflitto sottraendolo alla quotidianità. L'unico modo, dice Buber, è quello di vivere il senso della situazione «in tutta la sua antinomia, solo e sempre di nuovo vissuta, sempre nuova, imprevedibile, impensabile, indescrivibile». Il che significa che solo quando mi sono assunto il compito di vivere il contrasto così com'è, senza cercare conciliazioni, allora sono nell'unità. Perché anche la ricerca di conciliazione, di spiegazione, di senso, è sempre un prodotto dell'io, che così scinde l'unità misteriosa del reale. Nella piena accettazione del presente così com'è, consiste quel *tertium* che supera la polarità, quella *coincidentia oppositorum* con la quale Jung, riprendendo Nicola Cusano, definirà l'essenza stessa del Sé, che altro non è se non la presenza di Dio nell'uomo (6).

L'altro punto nevralgico del pensiero mistico di Buber riguarda, e non potrebbe essere altrimenti, la sfera morale, perché in essa come in nessun altro luogo si pone l'eterno problema di come possa risolversi il dualismo tra bene e male. L'idea centrale è espressa in *Bilder von Gut und Boese* (1952) (7), ma già nel 1947, nella preziosa conferenza stampata poi con il titolo *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (8), aveva sostenuto che il fondamento della morale non poteva che essere il coraggio di diventare ciò che si è, nel senso di saper accettare e

(6) Sulla differenza tra Dio nell'uomo e l'uomo in Dio (questa seconda sarebbe una situazione negativa) Jung discute abbastanza a lungo, commentando Eckhart, in *Tipi psicologici. Opere*, voi. VI, Torino, Boringhieri, 1969, p. 255. Sulla polemica con Buber, proprio a proposito della psicologizzazione di Dio, si veda qui il contributo di R. Madera.

(7) Tr. it. *Immagini del bene e del male*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965, 1981.

(8) Tr. it. // *cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Magnano (Vercelli), 1990, pp. 25sgg.

utilizzare opportunamente quello che il Talmud definisce «impulso cattivo» {yezer ha-ra}. Questo sarebbe in realtà quell'impulso elementare, chiamato dagli antichi rabbini «il lievito della pasta... così che il livello di un uomo è necessariamente legato alla quantità di lievito che è in lui». Non so, perché non lo dice, se in Buber facesse capolino il ricordo del cavallo nero della pariglia del *Fedro*, ma certo egli dice che quel lievito essenziale non va eliminato, ma va utilizzato in armonia con l'altro istinto. Il male nasce perciò dalla disarmonia dell'uomo che decide solo con una parte di sé invece che con tutto se stesso. Infatti «il male non può essere compiuto con tutta l'anima; il bene... soltanto con tutta l'anima». Si tratta di un'affermazione di grande interesse psicologico, che riguarda, tra gli altri, anche gli ambienti «religiosi», nei quali è spesso facile osservare che alla perfezione formale di vita raramente corrisponde la gioia dello spirito. La migliore rappresentazione letteraria di questo si trova nel Padre Sergio di Tol-stoj, che è fallito spiritualmente finché è formalmente perfetto davanti alla legge e diventa interiormente perfetto solo quando fallisce di fronte alla legge. L'affermazione forse più esplicita di Buber in questo senso, e che suscitò scandalo, è contenuta in una lettera a Rosenzweig in cui dice che una rivelazione divina non consiste mai nella formulazione di una legge e che perfino le sacre leggi della Bibbia sono solo la risposta umana alla rivelazione da parte degli uomini ad essa contemporanei, e non sono perciò, nel loro aspetto formale, vincolanti per le generazioni future (9). Potrebbe qui essere richiamato un atteggiamento non troppo dissimile che sulla questione morale ebbe un amico ed estimatore di Buber come Paul Tillich (sull'atteggiamento di Bernhard, anch'esso simile per molti aspetti, si veda il contributo di R. Madera in questo stesso volume). Egli aveva detto che l'unico vero imperativo morale non può certamente avere nulla a che fare con l'arbitrio di un tiranno, sia pure celeste, ma poteva provenire soltanto dalla natura essenziale dell'uomo. Questo implica in un primo stadio la necessità di saper riconoscere l'altro come persona e di rendergli per questo giustizia, non solo nel semplice senso di dargli ciò che gli spetta, ma nel senso creativo di mutarne la condizione e, in Jno stadio

(9) F. Rosenzweig, *On Jewish Learning*, 1955, op. cit. in *Enc. Judaica*, voi. 4, e. 1443.

più avanzato e completo, di volersi riunire con l'altro e con tutto ciò da cui si è separati, in quel fondamento ultimo dell'essere che è al disopra di entrambi e ad entrambi appartiene. Questo imperativo, secondo Tillich, deve prendere il posto di ogni meccanica obbedienza ai comandamenti morali, i quali, come le leggi bibliche, traggono sì origine da profonde motivazioni etiche, ma sono stati degradati al rango di codici. E un codice può darci certo dei consigli, ma non è mai in grado di decidere per noi.

«Questo ci appare in tutta la sua chiarezza - dice Tillich in una pagina splendida di *My Search for Absolutes* (10) - quando ci troviamo a consigliare qualcuno. Supponiamo che uno studente, trovandosi di fronte a una difficile decisione morale, venga da me. Nel consigliarlo io non cito i Dieci Comandamenti, né le parole del Sermone della Montagna, né altre leggi, e neppure una legge di etica umanistica generale. Gli dico, invece, di scoprire quale sia il comandamento dell'agape nella sua situazione, e di decidere per quel comandamento anche se le tradizioni e le convenzioni si oppongono alla sua decisione. Ma devo anche metterlo in guardia e dirgli che, se lo fa, rischia la tragedia. I comandamenti morali sono la sapienza del passato che si è incarnata in leggi e tradizioni, e chi non li segue rischia la tragedia. Questo ci porta a una considerazione generale della funzione della legge, della Torah, del Sermone della Montagna, delle Epistole, della legge islamica, e delle leggi di altre religioni. Queste leggi non sono assolute, ma sono conseguenze derivate dal principio assoluto dell'agape, dell'amore-giustizia sperimentato in innumerevoli incontri con situazioni concrete nella storia umana. I comandamenti morali, dovunque appaiano nella storia, esprimono l'esperienza morale dell'umanità... solo se si riconosce l'adeguatezza della legge per una situazione concreta, ci si può sentire giustificati nel disobbedire alla legge».

(10) Tr. it. *La mia ricerca degli assoluti*, Roma, 1968, pp. 78 sg.

Ed ecco la conclusione, che ben permette un'estensione alla dottrina hassidica cui Buber si riferisce:

«Voglio dire due cose intorno a quelli che hanno il coraggio di prendere autentiche decisioni morali. Nel prendere coraggiosamente tali decisioni, guidati dal principio dell'agape, scrutando con 'amore attento' la situazione concreta, e aiutati dalla sapienza dei secoli, essi non si limitano a fare qualcosa per se stessi e per quelli in relazione ai quali decidono, ma attuano possibilità di vita spirituale, che fino a quel momento erano rimaste nascoste; perciò partecipano creativamente alla formazione della futura coscienza etica. Questo è l'eccitamento creativo della vita morale, la cui possibilità è offerta oggi soprattutto ai giovani».

Ho citato per esteso questo passo, che a me pare di singolare importanza, perché mi sembra, soprattutto nella parte finale, una perfetta descrizione di come bisogna intendere in pratica il «recupero delle scintille», al di là

(11) I. Progoff, «L'uomo che trasforma la coscienza. I miti profondi di M. Buber, P. Tillich e C. G. Jung», *Rivista di psicologia analitica*, voi. IV, n. 1, 1973, p. 153.

delle espressioni metaforiche e immaginifiche proprie del linguaggio della cabala luriana: chi viola consapevolmente la legge, con una finalità di bene, fa progredire la coscienza etica dell'umanità o, meglio ancora, attua «possibilità di vita spirituale, che fino a quel momento erano rimaste nascoste», esattamente come le scintille rimaste nascoste sotto le scorze. Non escluderei, tanto forte è la somiglianza dei contenuti, che questo sia stato uno dei punti in cui Tillich ha maggiormente risentito dell'influenza di Buber. Del resto Tillich stesso, nella commemorazione di Buber, disse che uno dei più importanti dialoghi della sua vita fu quello in cui, parlando con lui, aveva compreso la numinosità della relazione Io-Tu e che nella qualità di coscienza che rende possibile questa relazione era contenuto ciò che fino allora egli aveva chiamato il Sacro. Fu, a quanto pare, un'esperienza trasformatrice soprattutto perché «significò intuire che l'imperativo morale con il suo carattere assoluto è la stessa cosa che richiedere che io riconosca ogni persona come una persona, ogni tu come un tu, e che io venga riconosciuto nello stesso modo» (11). Ora Buber, bisogna dirlo, non attribuì mai ai hassidim una forma di antinomismo così esplicita e consapevole, nonostante che la protesta dei *mitnaggedim* si fosse avvalsa proprio di argomenti del genere. La sua analisi è molto ampia e sottile. Essa prende le mosse dalla constatazione che la dottrina della «rottura dei vasi» diventa, nella inter-pretazione hassidica, non più una tragedia in cui si sottolinea come la divinità sia esiliata nell'abisso della materia, ma una benedizione, perché, attraverso la presenza della divinità esiliata, si santifica il mondo nella sua totalità. La luce divina è dappertutto, perciò ogni cosa, animata e inanimata, è sacra e anzi non esiste alcuna distinzione tra sacro e profano. Uno degli esempi tipici è costituito dai pensieri involontari, o più precisamente dai desideri, che distraggono la mente dalla concentrazione nella preghiera. Anche in questo caso i hassidim partono dalla considerazione che, una volta aperto l'abisso del male, sarebbe vano agire come se questo male non esistesse e che perciò non si può servire Dio evitando, ma impegnandosi a fondo con esso. Nei pensieri suddetti sono sempre le scintille di luce che, cercando la liberazione dal peso delle scorze che

le avvolgono, vengono all'uomo appunto nella forma di desideri, di fantasie, di tentazioni, per essere liberate. Ne consegue che più forte è la tentazione quanto maggiore è la porzione di luce che desidera essere liberata. Dunque la fantasia, l'immaginazione, è il vestito attraverso il quale si manifesta in noi la luce ed essendo quindi un misto di bene e di male, si può dire di essa che è, concretamente per noi, l'albero della conoscenza del bene e del male (12). La conseguenza di ciò è che le fantasie non dovranno essere represses o scacciate, altrimenti si scaccerebbero anche le scintille di luce, perché Dio si manifesta proprio nelle cose che appaiono più lontane da lui. Un aneddoto viene invocato a conferma. Ai tempi del Baal Shem, il fondatore del hassidismo, c'era un uomo famoso per la sua spiritualità. Alcuni hassidim chiesero al Baal Shem se fosse il caso di recarsi presso di lui e da che cosa fosse possibile capire se fosse un vero *zaddiq*. Egli rispose: «Chiedetegli consiglio su come scacciare i desideri. Se vi da un consiglio del genere, allora saprete che è un uomo senza importanza». Questo che, come tanti altri, potrebbe essere un racconto *zen*, suggerisce a Buber la necessità di accogliere la fantasia involontaria e di portarla a realizzazione attraverso il difficile processo di trasformazione, nel quale consiste appunto il *tiqqun* hassidico. Per capire bene questo bisogna prima di tutto ricordare che per il *hassid* il fantasticare non è un semplice fenomeno psicologico, ma un fenomeno cosmico e che trasformarlo significa spogliarlo della sua apparenza, in modo che appaia la luce. L'incontro con la fantasia involontaria è visto come il venire in contatto con qualcosa di reale che trascende l'uomo e quindi l'atto di trasformazione non riguarderà il singolo uomo ma il destino del mondo (13). Da ciò consegue, secondo Buber, una visione del rapporto bene-male completamente diversa dall'usuale punto di vista meramente etico. In questa visione l'insegnamento del Talmud, secondo il quale si deve servire Dio con entrambi gli istinti, buono e cattivo, si fonde con l'insegnamento cabalistico delle scintille disperse.

(12)77?e *Origin, op. cit.*, p. 54.

(13) *Ibidem*, p. 80.

«La Shekinah, la presenza di Dio, abbraccia entrambi, il 'bene' e il 'male', ma il male non come una sostanza indipendente, ma piuttosto come il 'trono del bene', come 'la base inferiore della presenza del bene', come il potere che conduce fuori strada ma che solo ha bisogno di esser diretto

verso Dio per diventare 'bene'. E il cespuglio di rovo che, bruciando nel fuoco divino, diventa rivelazione di Dio».

Seguono poi alcuni esempi. Il primo sembra preso dal *Simposio*: l'amore per una persona bella può essere elevato a diventare amore per la Sorgente di ogni bellezza, così l'amore ritorna a casa dall'esilio. La paura può essere elevata a timor di Dio. La massa ardente dell'ira può essere forgiata in zelo spirituale, ecc. Detto così, tutto questo può essere di una persuasività limitata, ma credo che l'aspetto determinante del processo consista soprattutto nella fase iniziale, quella dell'accettazione e non del rifiuto, quella della valorizzazione di tutto come cosa santa e che questo radicale mutamento nell'atteggiamento iniziale, fatto di consapevole accoglimento, sia il vero responsabile della trasformazione successiva, assai più dello sforzo di cambiare segno all'emozione. Un'emozione guardata ed accolta è già trasformata, rispetto sia a quella nella quale ci si oblia, sia a quella che viene sublimata. Su queste dinamiche inferiori Buber avrebbe potuto trovare utili riferimenti in alcune religioni orientali, che egli invece, come vedremo, utilizza in maniera un po' superficiale. È indubbio tuttavia che anche il hassidismo ha il suo strumento perfettamente adeguato allo scopo, che è la *kawwanah*, l'intenzione, della quale a Buber certo non sfugge la centralità nel processo di redenzione. Buber mette molto bene in risalto che questo evento non è atteso per un lontano futuro (14), ma per l'immediato presente, come del resto la venuta del messia, segno appunto della redenzione. Al livello popolare questa attesa assume toni ingenuamente concreti, come per il rabbino di cui si racconta che ogni qual volta sentiva rumore per la strada, si affacciava per vedere se stesse arrivando il messia. L'aspetto spirituale dell'aneddoto sta naturalmente nel richiamare l'attenzione al presente, all'opera quotidiana che sarà come animata, in ogni suo minimo aspetto, dalla presenza della *kawwanah*. «Non solo - dunque - aspettare, non solo stare in vedetta, ma lavorare ogni momento all'opera di redenzione» (15). Ciò comporta, come si sa, la santificazione del lavoro, perché se una certa opera è stata affidata a un determinato individuo, questo è perché è attraverso di lui che deve essere redenta. Dunque non è importante il tipo di azione, ma la *kawwanah* che ad essa è applicata.

(14) *Hasidism and Modern Man*, New York, 1988, p.91.

(15) *Ibidem*, p. 94.

«Proprio ciò che si fa nell'uniforme ricorrere degli eventi, proprio questa risposta dell'individuo alle molteplici richieste dell'ora presente... proprio questo scorrere continuo del flusso della vita, se compiuto con piena dedizione ed intenzione, porta alla redenzione... le scintille disperse sono raccolte e i mondi crollati redenti e rinnovati» (16).

(16) *Ibidem*, ? 97.

Buber conclude che quest'opera redentiva dell'uomo è la risposta creaturale all'amore di Dio ed essendo questa risposta il fondamento vero della morale si avrebbe che solo nel hassidismo il misticismo diventa *ethos*. Ma non sarà per caso vero il contrario, e cioè che il hassidismo perde qui ogni peculiarità, muovendo invece verso l'universalità? Infatti, quale misticismo autentico non si trasforma in *ethos*?<sup>7</sup> Quale comportamento morale è veramente tale, come Buber stesso ha sostenuto, se non quello che deriva, non dal rispetto formale di un codice, ma dalla propria esperienza di redenzione, di incontro, di risveglio? Che cosa distingue il delirio mistico dello psicopatico dall'autentica esperienza mistica se non «i frutti nella vita», secondo la felicissima espressione usata per primo da William James e ripresa poi da tanti altri studiosi del misticismo? Questa convinzione, strenuamente sostenuta, dell'assoluta originalità del hassidismo nella storia delle religioni, finisce col giocare a Buber un brutto scherzo, quello di dover rinunciare all'*unità* nella relazione, che era stata una delle sue intuizioni più geniali. Il suo argomentare, infatti, sottolineando che le differenze tra hassidismo e buddhismo zen sono molto più importanti delle formali e innegabili somiglianze, è il seguente:

«Per quanto si senta dire nel hassidismo che Dio è la sostanza della preghiera, nessuno *zaddiq* ha mai detto che egli è la nostra sostanza. Il dialogo non diventa mai monologo, non è mai una conversazione dell'uomo con la propria anima. E per quanto l'esperienza mistica consenta all'anima individuale di percepire la presenza di Dio in una fiammeggiante intimità, la situazione resta quella che è: perfino la relazione della più intima reciprocità è pur sempre una relazione, la relazione con un essere che non può identificarsi col nostro essere».

Senza voler discutere queste affermazioni, noi ci domandiamo: che ne è stato di quell'unità essenziale che si raggiunge proprio nella onticità della relazione? Qui abbiamo senza dubbio due opposti, ma che ne è della loro *coincidentalità*?<sup>7</sup> Domande che restano aperte, perché la grandezza

di Buber consiste proprio, secondo noi, nell'aver visto e indicato, come un moderno Nagarjuna, che l'uomo, in quanto tale, non può sottrarsi al conflitto fra opposti ignorandolo, o eliminando uno dei due elementi, ma solo accogliendolo totalmente e perciò stesso superandolo, come insegnano superbamente i hassidim. Ma non solo i hassidim, vorrei aggiungere sotto voce, ma tutti i mistici.

# Una testimonianza

*Bianca Garufi, Roma*

È molto difficile parlare di Ernst Bernhard, così come è sempre difficile parlare di una personalità ricca e complessa e che ha avuto, inoltre, un'importanza particolare non solo nella propria vita, ma anche nella vita di molti altri. Alcuni di questi, considerando Bernhard un punto di riferimento, si sono in seguito riuniti per formare un gruppo il cui scopo è stato, e lo è tuttora, quello di studiare e diffondere il pensiero di C. G. Jung, di cui Bernhard fu in Italia il portatore e, finché visse, il promotore. Mi riferisco all'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (A.I.P.A.) sorta, come è noto, a Roma nel 1961 dopo circa vent'anni d'incertezze e traversie. Da questo gruppo, nel 1966 se ne formò un altro, il Centro Italiano di Psicologia Analitica (C.I.P.A.). I due gruppi hanno festeggiato insieme, nel gennaio 1992, il loro essere junghiani, con un Congresso che si tenne a Roma al Goethe Institut per celebrare i trent'anni della Scuola di Psicologia Analitica in Italia.

Parlare di Bernhard significa dunque parlare di un uomo che ha fatto cultura nel nostro paese, una cultura di sensibilità e intelligenza, qualità da lui praticate e distribuite a piene mani fin dall'inizio della sua attività, cioè fin da quando giunse a Roma nel 1936. È difficile parlarne anche perché occorre risalire a una stagione in cui il mondo era molto diverso da quello attuale e, di conseguenza, i modi di vivere e di rapportarsi erano anch'essi molto diversi da ora, non escluso, in parte, il rapporto analitico.

Ad avere interesse per il pensiero junghiano eravamo pochi, ed eravamo pochissimi ad andare in analisi, a parte il fatto che non molti allora sapevano con una certa esattezza cosa fosse in realtà l'andare in analisi. Questo, a pensarci bene oggi, e per molti motivi, aveva ovviamente vantaggi e svantaggi.

Personalmente ho conosciuto Bernhard nel settembre 1944. Come ho detto altrove (1), la prima volta che andai da lui la guerra era passata da poco, Roma era ancora piena di militari alleati, ci si spostava in bicicletta o in camionetta, mancava spesso, e per intere giornate, la luce elettrica, sicché ricordo che salii all'imbrunire le scale di Via Gregoriana, dove Bernhard e sua moglie abitavano, reggendo una candela accesa offertami dal portiere per l'occasione.

A incontrare Bernhard mi aveva spinto con molta insistenza Roberto Bazien, più noto come Bobi Bazien, grande amico di giovani e meno giovani intellettuali e promotore, come pochi altri in Italia a quei tempi, di cultura europea in generale e di psicologia analitica in particolare. •

Sia Bobi che Bernhard avevano avuto una lunga esperienza di analisi freudiana, Bernhard a Berlino con Fenichel e Rado, e Bobi a Trieste dove aveva lavorato con Edoardo Weiss, e questa esperienza freudiana era ancora molto presente in loro e specialmente in Bernhard che l'incluseva nella sua prassi, come suppongo ricordano coloro che a quel tempo già lavoravano con lui.

Durante quel mio primo incontro, Bernhard mi diede soprattutto un'impressione di bonarietà e concretezza. Uscivo dall'esperienza della guerra e della resistenza e, durante il colloquio gliene parlai. Gli dissi inoltre con piglio oggettivo e con la fierezza della mia giovanile baldanza, che andavo da lui per mettere ordine nelle mie idee, ne più ne meno di come si va dal dentista per mettere in ordine la propria dentatura. Lui accettò di buon grado il compito che gli affidavo, anzi, per mettermi meglio a mio agio, mi disse che durante la prima guerra mondiale in Germania aveva simpatizzato per la sinistra nell'ambito del suo reggimento, e che da allora in tal senso non era cambiato. Si riferiva forse, come seppi più tardi, alle sue letture di Martin Buber e all'interesse che condivideva con lui per il socialismo utopico (2). Mi

(1) A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astro-labio, 1977, pp.56,68-69.

(2) C. Cardona, *Trasmissione monografica sulla figura di Ernst Bernhard*, Radio Tré, 1987.

venne spontaneo il pensiero che potevamo in una certa misura considerarci compagni e, in quanto tali, di punto in bianco gli proposi di darci del tu. Bernhard sorrise indulgente e accettò. Ovviamente aveva capito che non avrei potuto iniziare a lavorare con lui se non su un piano in qualche modo di parità. Di questa sua comprensione e del sacrificio che, senza dubbio, ciò per lui comportava, oggi che posso averne coscienza gli sono estremamente grata. Sia Bernhard che Dora sua moglie, lavoravano già con alcuni pazienti, e pian piano il numero di questuerebbe. Si andava in analisi da loro con un pacato fervore da pionieri, anche se ci si muoveva in una specie di semiclandestinità, dovuta non solo al provincialismo culturale ancora esistente in Italia, residuo del recente passato, ma soprattutto perché ci occupavamo di una psicologia per molti aspetti diversa da quella tradizionale e che aveva spazio solo nel corso di laurea in medicina e solo in quanto materia facoltativa.

La maggior parte di noi, o perché molto giovani o perché sradicati dai propri luoghi di origine, a causa della guerra e del dopoguerra, aveva difficoltà di tutti i generi. Anche i Bernhard si trovavano pressappoco nella stessa situazione. Ci aiutavamo più o meno tutti a vicenda, a trovare lavoro, a trovare casa, a trovare cibo. Oggi non si può nemmeno immaginare tutto ciò, specialmente se si considera come si è andato strutturando da allora il *setting* analitico;

a ripensarci oggi, nonostante gli aspetti creativi già esistenti, era una situazione del tutto irripetibile. I Bernhard marito e moglie erano giunti a Roma, come ho già detto, nel 1936, entrambi profughi dalla Germania, e di conseguenza erano ancora molto isolati, lui era ebreo e i suoi genitori ebbero in sorte il padre la camera a gas, la madre il suicidio per disperazione. Per sua e nostra fortuna, Bernhard ebbe una sorte migliore poiché, scoppiata la guerra in Italia nel 1940, egli poté evitare il peggio in quanto riuscì ad essere inviato al confino in Calabria, e questo grazie all'intervento dell'Accademico d'Italia Giuseppe Tucci, studioso di religione tibetana e più tardi autore di un libro sul simbolismo del *Mandala*.

Al ritorno a Roma, e alla ripresa del lavoro, noi pazienti e allievi rappresentavamo per i Bernhard non solo l'unico

contatto con il mondo e la realtà italiana, ma anche la migliore possibilità di far conoscere il pensiero junghiano che, peraltro, essi avevano già cominciato a diffondere con la massima ampiezza allora possibile, sia scientifica che culturale (3).

L'occasione di uscire dalla semiclandestinità cui ho accennato ci fu data dalla possibilità di pubblicare alcuni fra i più importanti testi di psicologia del profondo. Le trattative condotte da Bobi Bazien fra Bernhard e Meschini Ubaldini, proprietario della casa editrice Astrolabio, furono lunghe e laboriose. Varie volte tememmo che le nostre speranze andassero deluse. Ma finalmente il primo libro uscì, e fu l'*Introduzione allo studio della psicoanalisi* di Freud, il primo della collana «Psiche e Coscienza» diretta appunto da Bernhard.

E fu un passo importante anche per me, poiché per seguire questa preziosissima collana avevo lasciato il mio lavoro presso la casa editrice Einaudi. Eravamo nel 1947. Quasi ogni libro che Astrolabio dava alle stampe in questa collana era una scoperta per molti lettori italiani, e spesso per noi uno stimolo e una verifica del lavoro analitico fatto con Bernhard.

E qui, fra i ricordi, devo inserirne uno che, per ragioni puramente oggettive, non posso tralasciare. Quando nel 1950 giunse il momento di laurearmi, l'interesse per la psicologia analitica mi spinse a scrivere una tesi sul pensiero di Jung, una tesi il cui titolo era: *La psicologia e la dinamica della personalità nell'opera di C. G. Jung*. Per discutere questo lavoro dovetti farne richiesta alla facoltà di Medicina, pur essendo laureanda in filosofia: la facoltà di Psicologia era ancora ben lungi dall'essere istituita. La mia fu la prima tesi di laurea sull'opera di Jung discussa in una Università italiana.

La mia analisi con Bernhard comportò un lungo periodo di attenzione minuziosa sull'inconscio personale. Bernhard era ancora relativamente giovane e il suo stile di lavoro era senza dubbio molto diverso da quello degli ultimi anni della sua vita, quando il suo modo di lavorare, come spesso accade col passar degli anni e con il maturarsi della personalità, andò rivolgendosi maggiormente verso interessi religiosi e filosofici e quindi verso i grandi problemi

(3) Nel 1937, Bernhard fu invitato da Edoardo Weiss e dalla Società Psicoanalitica Italiana a tenere quattro conferenze sul sogno da un punto di vista junghiano. Queste conferenze furono pubblicate, per la prima volta nel 1971, sulla *Rivista di psicologia analitica*, e vengono riproposte in questo volume.

della vita e della morte. Un percorso, il suo, che lo portava a dare sempre più spazio, oltre che alla coscienza e al razionale anche, e forse soprattutto, all'inconscio e all'irrazionale. Fu solo dopo il ritorno dalle mie lunghe permanenze all'estero (e già dal 1965 Bernhard non era più in vita) che io ebbi modo di rendermi conto del processo che nel frattempo si era svolto in lui e nel suo modo di lavorare. Ma, a prescindere da questa trasformazione non rara negli esseri umani, e anzi, spesso naturale, la cui ricchezza è tutt'altro che da sottovalutare, c'era anche, a mio avviso, un altro motivo specificamente psicologico ad averlo condotto in quella direzione, una direzione che lo portava sempre più a dar valore a una psicologia non esclusivamente basata sull'io bensì comprendente il mistero e la complessità dell'esistenza.

Solo in seguito ho intuito l'essenza della spinta che aveva portato Bernhard a questo approfondimento e a questa ricerca. E ciò mi accadde infatti quando lessi, non per la prima volta ma in seguito e con maggiore attenzione, la sua prefazione al libro *Abbandono alla Provvidenza Divina*, un libro che era una guida spirituale basata sui massimi principi della religione cattolica, presentato nella collana «Psiche e Coscienza». L'autore, Jean Pierre de Causa-de (1675-1751), era per l'appunto padre spirituale di un convento per suore di clausura. La pubblicazione di questo testo mi aveva lasciata, a suo tempo, molto perplessa. Vedere questo libro incluso fra i testi dedicati alla psicologia del profondo poteva facilmente far pensare, e soprattutto di primo acchito, che il posto destinategli non fosse quello appropriato. Mi sono chiesta infatti ripetutamente, quale motivo avesse indotto Bernhard a includerlo nella sua collana volta a creare contatti con la psicoanalisi e la psicologia del profondo.

Era un libro talmente diverso per linguaggio, livello e argomento, da ciò che avevo letto fino allora, così diverso dal Freud da poco uscito, diverso da *Il mondo psichico dell'infanzia* della Wickes, da *Psicologia e educazione* di Jung, diverso addirittura da *L'io e l'Inconscio*, pubblicato quest'ultimo, grazie a Cesare Pavese, nella antropologica e famosa collana viola dell'Einaudi, e persino diverso da *Psi-cologia e religione* apparso in una collana di saggi presso

la casa editrice di Comunità, appartenente ad Adriano Oli-vetti, altro fautore e benemerito della psicologia analitica in Italia.

Il contenuto espresso nel libro *Abbandono alla Provvidenza Divina* sempre più mi sembrava incongruo, e soprattutto diverso, da tutto ciò di cui si era parlato durante le mie sedute analitiche - due a settimana -, vis a vis, una scrivania fra le due poltrone con sopra un libro, che poi seppi essere l' *King*, una scatoletta di caramelle e l'orologio rotondo, posto di sbieco, dove potevo seguire lo scandirsi del tempo nell'ora che mi era assegnata.

Al libro di de Caussade, quando uscì, avevo dedicato un'attenzione puramente editoriale. Mi ci è voluto molto tempo fra alternanze, rifiuti ed esitazioni, prima di giungere a un'ipotesi su cui poter discutere almeno fra me e me. Tuttavia le mie perplessità si chiarirono definitivamente un giorno, rileggendo con ancora più intensa e ampia attenzione la penultima pagina della prefazione, dove Bernhard aveva riportato un brano dal testo di de Caussade.

Nel brano in questione appare chiaramente che per questo autore ciò che ci istruisce è quanto ci accade giorno per giorno; sappiamo soltanto ciò che l'esperienza ci insegna mediante la sofferenza e l'azione. L'esperienza è dunque, sempre per de Caussade, la vera scuola, la maestra della coscienza, e tutto ciò che diciamo agli altri deve procedere da questa fonte, la cui fecondità, la cui luce, consente a ciò che viviamo di farsi scienza divina, ovverosia una scienza che è naturale e sovranaturale.

La Psiche infatti, poiché è partecipe di questi due mondi, va ascoltata di momento in momento in quanto fonte anch'essa di una «teologia virtuosa» fatta di pratica e di esperienza.

La direzione del nostro destino si congiunge con la nostra psiche in mille modi differenti a seconda di ciascuno di noi;

e il modo che essa precipuamente sceglie è sempre il migliore per noi. Un modo dunque che rivela così, con molta evidenza, la grande affinità esistente fra loro: nostro destino e nostra psiche.

Cito adesso le parole di Bernhard poste a commento del pensiero di de Caussade:

(4) *Wu Wei*: l'arte della cedevolezza: dire senza dire, fare senza fare.

Nell' *Abbandono alla Provvidenza Divina* troviamo così, per la psicologia, sia dell'esperienza religiosa che del processo di integrazione della coscienza, una ricca messe di sorprendenti parallelismi con le più importanti manifestazioni religiose di tutte le epoche; l'atteggiamento religioso proprio dell'abbandono si avvicina particolarmente a quello del Bhakti-Yoga indiano e del Taoismo cinese (4), e infine a quello dell'uomo moderno nel processo di individuazione come lo descrive C. G. Jung. La meta ultima di questo processo - dopo la debita assimilazione dei contenuti psichici rimossi e l'averli riportati alla responsabilità della coscienza attuale - sta proprio nel raggiungimento di quella trasformazione dell'io primitivo e ascrivente tutto a se stesso. Questa trasformazione scaturisce dalla integrazione della coscienza mediante il costante operare che compie, attraverso l'esperienza vissuta nella psiche e nel destino degli esseri umani, il fino allora inconscio Sé, o self, o selbst o comunque lo si voglia denominare: *Imago Divina*, Dio, Cristo, Provvidenza Divina, Atman, Purusha, Tao. E questa trasformazione nel «Libro dei Mutamenti», l'/ *King*, che è al cuore della saggezza cinese, viene così definita:

Il benigno lo scopre e lo chiama il benigno. Il saggio lo scopre e lo chiama il saggio. L'uomo inconscio vive di lui giorno per giorno e non se ne accorge (5).

(5) J. P. de Caussade, *Abbandono alla Provvidenza Divina*, Roma, Astrolabio, 1947, pp. 11 esgg.

A proposito dell'/ *King* e dell'uso, da molti giudicato abuso, che egli ne faceva (Bernhard però consultava l'/ *King* nel modo classico solo di rado, e l'abuso poteva invece intravedersi piuttosto nella sua distratta ma significativa abitudine di socchiudere e chiudere un angolo del libro dopo avergli dato una fuggevole occhiata), si potrebbe dire, per tentarne una spiegazione, che l'atteggiamento mentale di Bernhard, benché saldamente inserito nel principio di causalità, lo portasse a non trascurare il principio di acausalità, e ciò in virtù della sua naturale ed insopprimibile tendenza verso la congiunzione degli opposti, mutuata quest'ultima inoltre, dalla sua frequentazione e dalle sue letture di Jung.

Ritroviamo qui nuovamente il concetto di abbandono alla provvidenza divina, e la sfiducia relativa che Bernhard, pur rispettandolo, aveva dell'io. Egli infatti ne limitava il centrismo fino a dar posto nel mondo e nella psiche alla acausalità e alla sincronicità.

Quanto a me, che ricordo il suo rapido socchiudere l'/ *King*, gesto che, devo dire, non mi ha mai infastidito, anche se non sono mai giunta a considerarlo un tic del tutto banale, trovo, a questo proposito, straordinariamente calzanti e soprattutto liberanti le parole con cui Jung conclude la sua

prefazione all' *King*, una prefazione fatta prima per l'edizione inglese e poi tradotta e riportata in quella italiana. Egli dice: «Colui che non ne è contento (dell' *King*) non ha bisogno di farne uso, e chi non lo comprende ha presumibilmente qualche ottima ragione per non farlo. Sembra tuttavia che questo libro significhi qualche cosa, anche se soltanto un prezioso *document humain*».

Vorrei qui precisare che, a mio avviso, l'Abbandono alla Provvidenza Divina era implicito, nel senso più vasto e meno confessionale del termine, forse da sempre, nella vita e nella natura di Ernst Bernhard, e di ciò se ne può avere prova leggendo il suo unico libro, la *Mitobiografia*, che sembra esserne fin dalle prime pagine tutto permeato. Per Bernhard l'incontro con il testo di de Caussade rappresentò, è mia opinione, una conferma e un consolidamento del proprio pensiero, specialmente riguardo allo stile di lavoro e ai limiti da porre all'Io, limiti che non conducono alla sua disattivazione, ma che permettono un maggiore spazio ed una maggiore libertà alla creatività dell'inconscio e delle sue immagini. Sono esse infatti le ispiratrici, direi anzi, le autrici, del processo di individuazione e di evoluzione della nostra personalità.

L'abbandono alla provvidenza, che impropriamente viene chiamata «divina» - infatti in quanto Provvidenza non ha bisogno di qualificazioni - fu da Bernhard considerato l'atteggiamento in assoluto migliore da assumere nelle situazioni cruciali del lavoro psicologico e, comunque, in ogni situazione della nostra vita, un atteggiamento che una volta acquisito condurrà a una svolta salutare e decisiva sia per quel momento determinato che per l'ulteriore procedere dell'esistenza.

La sofferenza, specie se causata dalla nevrosi, risiede in gran parte nella difficoltà di far fronte a un cambiamento, a un passaggio di fase che invece è necessario, anzi indispensabile, al punto che per l'individuo sarebbe fatale sfuggirvi.

L'Io, a meno che non sia immaginale (6), ovvero sia già amico dell'inconscio e delle sue immagini, è per principio un reazionario, contrario a ogni cambiamento che non sia da esso stesso imposto, dettato. Attraverso l'abbandono, e quindi, la relativizzazione dell'Io nonché - e non si consideri

(6) J. Hillman, «L'Io immaginale», in *Trame perdute*, Milano, Raffaello Cortina, 1985, p. 3.

ciò una contraddizione - attraverso il legittimo sostegno che non deve mai mancare e neppure affievolirsi all'lo, si può tracciare quel solco la cui meta, irraggiungibile, in realtà ugualmente da perseguire, è l'individuazione. La *Mitobiografia* uscì nel 1969 presso l'Adelphi. Presentò il libro Lanfranco Rambelli, psichiatra e allievo di Bernhard, e poi, didatta dell'Alpa. Purtroppo per i suoi cari e per i molti suoi amici, Rambelli oggi non è più tra noi. Io ero ancora assente da Roma, per cui non mi fu possibile assistere alla presentazione. Tuttavia qualche tempo dopo ebbi l'opportunità di trascrivere alcune frasi da lui dette in quell'occasione:

«Ernst Bernhard è stato ed è tuttora, con questa *Mitobiografia*, un entusiasmante maestro che incitò a investigare l'ignoto, costellando in molti di noi quello spirito di avventura e quella indagine delle realtà più profonde, prerogativa tipica di ogni ricercatore così come di ogni eroe del mito. I sentimenti di Ernst Bernhard, che in questo libro sbocciano prepotentemente, sono sentimenti e pensieri di una grande umanità e di un grande affetto verso tutti; sentimenti dai quali, chi l'avvicinò, venne in qualche modo toccato, avvinto, stimolato.

La sua fu una vita dedicata agli amici, ai pazienti, agli allievi, una vita il cui senso era appunto quello di indurre, direttamente o indirettamente, nella coscienza degli altri, lo sviluppo di questi stessi sentimenti, comuni a tutti, ma molto spesso oscurati, soppressi, deviati, non vissuti o inariditi, e che rappresentano invece quanto di più prezioso e di più sacro esista e che vorrebbe, anzi chiede di essere da noi realizzato».

La *Mitobiografia*, nel mio ricordo e nel ricordo di chi ha avuto con questo libro un incontro fruttuoso o corroborante, contiene, oltre la profusa religiosità evidente a tutti, non poche riflessioni, notevoli per acume psicologico e pertinenza clinica. Mi riferisco in particolare all'importanza da lui data all'Ombra e alla tipologia, concetti classici del pensiero junghiano, due argomenti trattati ampiamente nell'ultima sezione della *Mitobiografia*, il cui titolo è per l'appunto «Psicoterapia». L'Ombra, come sappiamo, è il lato considerato da noi negativo della nostra personalità, tutto ciò che noi crediamo non poter essere mai, tutto ciò che crediamo siano gli altri: gli sgraziati, i cattivi, i presuntuosi e così via. «Noi come quelli? Mai!». Chi ha esperienza di lavoro analitico conosce bene questo robusto rifiuto di ogni nostra laidezza interiore.

Può essere interessante, a questo proposito, riferire ciò che alcuni nostri colleghi hanno riportato circa l'apporto di Freud sull'Ombra, su questo contenuto della psiche così profondamente inconscio che risulta davvero impossibile da sradicare e che è perfino faticoso far emergere e accettare. I colleghi ai quali accennavo, Bani Shorter, Alfred Plaut e Andrew Samueis ci ricordano che, secondo Jung: «È a Freud che va il merito di aver richiamato l'attenzione dell'uomo moderno sulla scissione tra gli aspetti luminosi e quelli oscuri della psiche umana. Sembrava infatti a Jung che Freud, grazie al suo approccio scientifico e immune da qualsivoglia scopo religioso, avesse svelato quell'abisso di tenebre presente nella natura umana, che l'ottimismo illuminato del Cristianesimo occidentale e l'età della scienza, avevano cercato di celare. Jung parla del metodo di Freud come dell'analisi più profonda e dettagliata dell'Ombra che sia mai stata compiuta» (7).

Quanto a Bernhard e le sue riflessioni sull'Ombra, trovo interessante e originale la sua definizione di Pseudo-ombra: non è una vera Ombra e ci appartiene solo in parte, è ben altra cosa da quella individuale, personale. La Pseudo-ombra, dunque, consiste in ciò che di oscuro l'individuo si porta dentro da sempre, ad esempio: l'Ombra della propria cultura d'origine, i contenuti ombrosi di consuetudini collettive appartenenti non tanto a lui individuo, ma a tutti coloro che quell'individuo, fin dall'inizio della sua esistenza, ha avuto intorno a sé. Uso qui le parole di Bernhard: «Ombre di famiglia, di sfera di civiltà, razza» (8) e quant'altro gli proviene fin dai primordi dell'umanità. Sono Pseudo-ombre, cioè Ombre non autentiche, non individuali, retaggi intrisi certo di inconscietà, di profonda e lontana arcaicità, ma pregni anche di valore energetico e culturale, che è nostro compito non disdegnare, non rinnegare ma riconoscere e assimilare, poiché sono connesse con le nostre radici.

E qui Bernhard aggiunge che la Pseudo-ombra ossia «gli aspetti d'Ombra collettivi non vanno repressi né vanno mascherati, ma considerati quali componenti collettive della propria esistenza e recitati come una parte con cui non ci si identifica» (9).

La consapevolezza della Pseudo-ombra permette di

(7) B. Shorter, A. Plaut e A. Samueis, *Dizionario di Psicologia Analitica*, Milano, Raffaello Cortina, 1987, pp. 105-106.

(8) E. Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969, p. 157.

(9) *Ibidem*.

giungere, grazie al lavoro psicologico, al confronto con l'Ombra individuale, ossia con ciò che di noi non ci piace e che rigettiamo, ma che è del tutto nostro, contemporaneo, attuale. Si impone allora per noi il compito di riconoscerla, quest'Ombra personale, fare i conti con essa e con il nostro Super-lo che ce l'ha resa odiosa e repellente, e invece di proiettarla su qualcun altro, integrarla, per rendere più autentica la nostra vita quotidiana, ampliare la nostra personalità, arrotondarla.

A proposito della Pseudo-ombra ricordiamo il saggio di Bernhard sulla Grande Madre Mediterranea, un'interessante ed elaborata riflessione sul rapporto che gli italiani hanno con questa grande immagine, sia da un punto di vista personale che da un punto di vista collettivo e culturale:

«L'Ombra italiana da subito nell'occhio al 'rappresentante della civiltà occidentale'. Dal suo punto di vista l'italiano è un uomo del quale non ci si può fidare, senza principi, iper-sessuale, incontrollato, vanesio, viziato, sentimentale» (10). È interessante capire come quest'ombra, o meglio Pseudoombra che pesa sull'italiano possa trovare modi, anche attraverso la psicologia analitica, per essere depotenziata fino a vederne affiorare i valori in essa soggiacenti. Si tratta di una problematica tuttora viva, stimolante per le implicazioni non solo psicologiche che contiene. Infatti gli spunti attinenti alla storia, all'antropologia e alla sociologia che possono essere intravisti nel saggio in questione ci danno la possibilità di spiegarci meglio comportamenti ed azioni, sia personali che collettivi, a volte tragici, persino sanguinosi, che portano gli esseri umani di diversa estrazione culturale in senso etnologico a disprezzarsi, a colpirsi e a farsi guerra gli uni contro gli altri. Suggestivo comunque a chi dovesse oggi leggerlo o rileggerlo, che questo saggio, la *Madre Mediterranea*, è del 1961, un'epoca ai limiti dei grandi cambiamenti culturali, che avranno inizio nel 1965 a Berkeley, e avranno, com'è noto, la loro incisiva espansione in Europa nel 1968, espansione che ha fatto vacillare e, qualche volta, incrinare non poche convinzioni che urgevano di essere messe in discussione come l'autoritarismo generazionale, il razzismo e il sessismo. Ma parlando di Bernhard e rammentando la sua figura e, a tratti, il suo tempo, è impossibile non ricordare e men-

(10) *Ibidem*, pp. 168 e sgg.

zionare il periodo in cui ebbi la fortuna di lavorare con Dora Bernhard, una donna di vasta e solida cultura e una specialista, nel senso più ampio del termine, riguardo il lavoro sulla struttura della psiche. Tuttora le sono molto grata per il lavoro svolto con lei e non soltanto sull'Io, l'Ombra, la Persona, l'Animus-Anima, il Sé che questa struttura contiene, ma anche per il suo interesse per la mitologia, alla quale mi ha iniziata facendomi riconoscere il significato psicologico più profondo.

Tornando a Bernhard e al suo impegno nel campo della psicoterapia, credo si possa riconoscere in lui un interesse e una competenza particolare nel lavoro sulla Tipologia junghiana e sulle funzioni in special modo, riguardo l'efficacia terapeutica che da esse se ne può trarre qualora se ne faccia clinicamente oggetto di attenzione.

A questo proposito, nel 1976, il *Journal of Analytical Psychology* di Londra aprì un'indagine-questionario sull'importanza che nell'analisi junghiana si dava ancora alla tipologia, ossia al lavoro sulle funzioni (11). Questa indagine fu probabilmente il primo segno che il lavoro sulle funzioni stava per essere considerato superfluo e inefficace. Forse era sorto il dubbio che si trattasse di un lavoro troppo schematico, troppo e solo razionale, intellettuale, di scarsa utilità nella terapia.

Sappiamo tutti che l'attenzione data da Jung alla tipologia, ossia ai differenti modi di rapportarsi con il mondo e che ciascuno di noi utilizza, ha avuto origine dalla insuperabile diversità che, nonostante la stima reciproca, obbligò Jung e Freud, nel corso del tempo, a una inevitabile separazione. Il lavoro sulle funzioni costituiva per Bernhard uno dei cardini della sua prassi, forse anche perché era un lavoro che lo riportava alle incomprensioni sorte a volte con Jung, sia durante l'analisi fatta con lui, sia nel periodo che dopo seguì. Ma a prescindere dalle tonalità e sfumature che ebbe il loro rapporto, Bernhard apportò un contributo interessante alla utilizzazione terapeutica della tipologia junghiana, un apporto il suo forse non sempre recepito da coloro che hanno considerato questa tipologia piuttosto, o solo, come aspetto teorico che come strumento clinico. Egli infatti si adoperò a metterne in rilievo la possibilità di trarre vantaggi per l'analizzando, non solo per integrare

(11 ) Vi scrissero importanti ed esaurienti articoli: W. Willeford, «The Primacy of Feeling», voi. 21, n. 2, Luglio 1976, p. 115; K. Bradway e W. Detloff, «Incidence of Psychological Types among Jungian analysts classified by self and by test», *ibidem*, p. 134; K. Bradway e J. Wheelwright, «The Psychological Type of the Analyst and its relation to analytical practice», voi. 23, n. 3, Luglio 1978; C.A. Meier e M.A. Wozny, «An empirical Study of Jungian Typology», *ibidem*, p. 226; J. Witzig, «Jung's Typology and Classification of the Psychotherapies», voi. 23, n. 4, Ottobre 1978, p. 315; M. Loomis, «A New Perspective for Jung's Typology - The Singer-Loomis Inventory of Personality», voi. 27, n. 1, Gennaio 1982, p.57.

contenuti inconsci alla coscienza, ma soprattutto per favorire la relazione e quindi sviluppare nel paziente una maggiore comprensione e una più intelligente tolleranza verso se stesso e verso l'Altro. Bernhard infatti suggeriva di lavorare sulla terza funzione senza affrontare direttamente l'ultima, la quarta, quella che veramente giace addormentata nell'inconscio. Il tentativo di agganciarla e tirarla fuori può essere svolto solo indirettamente attraverso la terza, ossia la penultima, in qualche modo ausiliaria anch'essa, come la seconda. Lavorare direttamente sulla quarta è improbabile che dia risultati, a tal punto questa funzione è profonda, irraggiungibile ed oscura.

Ricordo bene, e con riconoscenza, questa strategia che da Bernhard ho imparato e che utilizzo ancora, poiché è la migliore, a mia conoscenza, per recuperare almeno in parte questa funzione, questo strumento utile sia per la vita quotidiana che per entrare in contatto con quella parte nostra sconosciuta e misconosciuta, ossia la funzione inferiore, così tanto commista con l'Ombra, benché indispensabile per noi, e specialmente anche per l'energia che dall'inconscio essa libera e fa emergere con sé.

Nella *Mitobiografia*, Bernhard ribadisce questo legame di Ombra e funzione inferiore, richiamandosi esplicitamente a Jung: «L'Ombra individuale, come dice Jung, è legata alla funzione inferiore. La presa di coscienza e l'integrazione di questa è l'ultimo stadio del processo. Esso diviene possibile soltanto quando l'Animus-Anima e il Sé sono stati realizzati e differenziati, ovvero concordano» (12).

Sul confronto essenziale con l'Ombra e quindi con la quarta funzione, riferisco qui un sogno di una paziente con cui ho lavorato alcuni anni fa. Ricordo bene questo sogno perché la paziente me lo portò per iscritto. Ma prima di inoltrarmi nel racconto del sogno e del lavoro che ha comportato, vorrei precisare che l'interpretazione si è focalizzata sulla quarta funzione solo dopo aver ricercato di intravedervi le implicazioni e i contenuti connessi alla situazione transferale, e nella fattispecie al transfert che la paziente poteva avere sull'analista, e cioè su di me. Muoversi in questa direzione è, come tutti sappiamo, imprescindibile per la sua importanza. A questa ormai consolidata convinzione non va disgiunto però, a mio parere, che il sogno, in

(12) E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., p.158.

ultimissima analisi, parla di noi, solo di noi stessi. Le immagini del sogno sono nostri contenuti, parti nostre che vogliono essere prese in considerazione, con la speranza che noi, in quanto razionalità, lo, Volontà si collabori alle loro intenzioni positive, creative, riguardo il nostro processo evolutivo, e quindi l'intera nostra personalità. Ecco dunque il sogno:

Mi trovavo a una festa. Una donna a me sconosciuta, vestita di nero e molto appariscente, mi veniva incontro e con un'effusione esagerata mi stringeva le mani dandomi i due classici baci sulle guance. La sua cordialità non aveva nulla di autentico, era soltanto un atteggiamento convenzionale dettato dalle circostanze. Mentre con foga tutta esteriore continuava a tenermi strette le mani, mi fece cadere a terra l'anello che portavo all'anulare della mano sinistra, un diamante, un solitario di grande valore. Ciò mi costrinse a inginocchiarmi ai piedi della donna nel tentativo, che durò a lungo, ma che alla fine riuscì, di recuperare quel gioiello.

Nel parlarmi del sogno e di quella donna sconosciuta, da lei descritta come invadente e manierata, e che suscitava in lei una forte antipatia, la paziente usò parole molto aggressive e sprezzanti.

Fu tuttavia proprio questo sogno che le rivelò, con una chiarezza per lei decisiva, un proprio aspetto d'Ombra su cui già da tempo lavorava, un aspetto che si riferiva a un suo rifiuto dell'estroversione, nonché della funzione sensazione.

Convenimmo che quell'immagine rappresentava nel sogno proprio queste sue parti interne, sue parti da lei neglette, rinnegate, ma che adesso reclamavano di essere riconosciute e abbracciate.

Dal lavoro fatto in precedenza avevamo dedotto, con relativa sicurezza, che la funzione dominante della paziente era l'intuizione, la seconda ausiliaria, il sentimento e la terza il pensiero. Fu infatti con la funzione pensiero in special modo (e di grande aiuto le furono alcune letture appropriate al suo caso) che le fu possibile far emergere, ed entro certi limiti accettare, la sua negata ed aborrita estroversione, nonché l'esistenza di una sua mai esercitata funzione, la sensazione; quella funzione cioè che quando nell'individuo è la meno sviluppata, impedisce un buon rapporto con il concreto, con ciò che è tangibile e reale, e che se non è differenziata, ci rende inetti ad usare persino

il buon senso comune e ad avere una buona relazione con chi al contrario sa destreggiarsi e trarre vantaggi da ciò che appartiene alla materia, al corpo, agli oggetti, alla logica, al calcolo, al socializzare, alla terra.

Sappiamo che l'estroversione, come l'introversione, ha importanza e valore per l'equilibrio individuale. Solo grazie all'incontro con quella figura del sogno, estroversa, sconosciuta, e così tanto diversa da lei, solo con l'accettarla e il dimostrarle rispetto inginocchiandosi davanti a lei, era in grado di recuperare l'anello prezioso, quel valore che le apparteneva di certo ma che solo subendo l'abbraccio di quella donna, il contatto delle sue labbra e la stretta delle sue mani, nonché toccando con mani e ginocchia la terra, poteva recuperare e rimetterlo, al fine di rendere più completa la sua personalità, al posto che gli spettava, al dito che porta la fede coniugale.

«L'Ombra è un problema morale che mette alla prova l'intera personalità dell'lo; nessuno infatti può prendere coscienza dell'Ombra senza una notevole applicazione di risolutezza morale. Ciò significa riconoscere come realmente presenti gli aspetti oscuri della personalità: atto che costituisce la base indispensabile di qualsiasi forma di conoscenza di sé, e incontra perciò di solito una notevole resistenza. In quanto la conoscenza di sé costituisce una misura psicoterapeutica, essa comporta spesso un lavoro faticoso che può protrarsi per molto tempo» (13).

(13) C. G. Jung, *Aion: Ricerche sul simbolismo del Sé*, Opere, voi. 9, t. II, Torino, Boringhieri, 1982, p. 8.

Torniamo ancora per un attimo a Bernhard, a quest'uomo che ha avuto senza alcun dubbio una importanza decisamente notevole per molti di noi in qualche modo suoi eredi, l'importanza che come sempre, nel bene e nel male, ha un genitore, in specie se è un genitore simbolico. Dopo la morte di Bernhard alcuni allievi si posero il problema se fosse giunto il momento di interrogarsi riguardo la sua Ombra. Questo problema, per quanto io sappia, rimase allora insoluto.

Oggi che un secolo ci separa dalla sua nascita, davanti a questo problema che allora non ebbe risposta mi viene spontanea una battuta. Una battuta che avrebbe potuto accettare scherzosamente e con bonomia lui stesso, come può convenire chi lo ha conosciuto da vicino, anche se, trattandosi di Ombra, integrata o no, l'argomento rimane di una ineludibile serietà. La battuta si riferisce niente meno che a Dio e al Diavolo: «tanto più grande è la Luce, tanto

più grande è l'Ombra», dove luce sta per Dio e Ombra per il Diavolo.  
Una battuta, questa, piuttosto nota, per cui vi chiedo scusa di averla ripetuta.

# Uomini di buona volontà

*Marcello Pignatelli, Roma*

La psicoanalisi, al pari del comunismo, è un evento storico-culturale che ha segnato profondamente il ventesimo secolo: per ottenere questo risultato ha dovuto porsi con piglio rivoluzionario, con la forza dell'ideologia che si declina sul vero assoluto, quindi esclusivo e parziale.

Il suo successo, il suo impulso trasformativo rimangono un'acquisizione inalienabile.

Quando però, con l'evolversi dei tempi e il crollo delle ideologie corrispondenti, prendiamo atto dei percorsi complessi e contraddittori della psicoterapia, che pure discende dal postulato freudiano e per esso dalla nozione di inconscio, ci troviamo oggi di fronte a un campo di ipotesi e di scelte talmente vasto e variegato che si stenta a rintracciare il verbo iniziale. Solo pochi tradizionalisti pedissequi e timorosi si ostinano, per lo meno a parole, a difendere un'applicazione rigida della regola, la potenza dell'ortodossia scrupolosa.

Da almeno vent'anni, non solo con il favore di circostanze socio-economiche contrastanti, si annuncia la morte della psicoanalisi: vedi tra i primi E. Fromm. Dalla parte dei fedeli si argomenta: «ma la psicoanalisi sta sempre lì (come il cattolicesimo)». Si tratta di capire a quale psicoanalisi ci si riferisce; ho il sospetto che si confondano dottrina e pratica specifiche con il perentorio bisogno dell'anima, oltre che con la persistenza dell'anima stessa nella divisione e nell'angoscia.

Quest'ultimo oggetto, l'anima, non tramonta, anzi si esaspera e richiede le nostre cure. Il primo attacco duro ed eretico al blocco monolitico di Freud fu portato, come è noto, da C. G. Jung: l'opposizione non era marginale, ne meno rilevante se la si confina nella dinamica figlio/padre, perché mentre accettava il metodo di indagine, peraltro costantemente adottato e insistito, invalidava il contenuto della psiche stessa definito dal Maestro, la sua struttura. Da questa lontana diatriba e dalla relativa drammatica scissione, nasce un movimento di idee, che non è rappresentato solo da Jung, ma che attraverso il processo evolutivo delle premesse freudiane stesse arriva, per citare solo pochi nomi, a M. Klein, a Winnicott, a Watzlawick, a Bowlby, fino a Bion, ultimo approdo degli entusiasmi post-freudiani.

Ma se guardiamo alle recenti formulazioni, si stenta a riconoscere i principi originari: il materno, la relazione, la rinuncia al positivismo scientista si affermano sempre più vigorosamente, quanto più cresce l'arroganza della terapia farmaco-organicista e la pretesa fideistica delle neuroscienze. Con ciò non intendo certo negare spazio, rispetto e attenzione ad una corretta, contenuta applicazione di simili interventi.

Jung, dicevo, insieme con A. Adler su altri fronti, ha avuto il merito di gettare il primo sasso nello stagno, in una direzione tuttavia che quasi nessuno dell'enclave psicoanalitico ha saputo cogliere e tanto meno approvare; finché l'onda lunga non è arrivata sulla sponda di una crisi di civiltà, che, come d'obbligo alla fine di un millennio, sembra smarrire ogni orientamento.

Nel tentativo di non essere travolti, non solo la filosofia, l'epistemologia, l'antropologia culturale, ma anche l'opinione pubblica e per essa i corifei della stampa, persino le masse di giovani sommersi nell'inerzia cercano a tentoni di riscoprire valori umani, che dalla preistoria seguono il differenziarsi del sentire e del pensare attraverso l'alternarsi di civiltà, di religioni, di speculazioni mentali, di esperienze, di lotte per giungere ad oggi con problemi analoghi a quelli di sempre, anche se raffinati e confusi insieme, e con una rinnovata urgenza di senso mista ad un'attesa ingenua di rassicurazione.

Sulla scia di Jung ondeggiavano contributi diversi, spesso inconsapevolmente conformi. Tra questi noi vogliamo sottolinearne uno, che ci appartiene in quanto determinante nell'ambito culturale e terapeutico del nostro paese, e che, in ordine all'atteggiamento discreto assunto dal suo pro-mulgatore, appare in penombra accanto a nomi conclamati, come Fordham, Neumann, Hillman.

Sto parlando di E. Bernhard, a cui si deve l'introduzione della psicologia analitica in Italia e l'istituzione dell'Associazione di studio e di formazione, cui apparteniamo: alcuni di noi, residui, come del resto me stesso, debbono all'analisi personale con lui, all'epoca eroica dei primordi, un'impronta incisiva sull'approccio esistenziale e sull'atteggiamento clinico, sia in conformità che in contrapposizione al maestro.

Questo volume, come dicevo, profittando del centenario della nascita, presume il merito e corre il rischio di presentare (perché per la maggioranza dei lettori di questo si tratta) un personaggio di notevole peso, che per le sue qualità e per una serie di circostanze «sincroniche», da lui d'altronde inserite nel karma personale, è caduto in uno spazio deserto di psiche, in pieno periodo fascista, lui ebreo in fuga dalla Berlino di Hitler.

Passata la tempesta e dopo l'iniziale effimera comparsa prebellica con seminar! illustrativi di Jung in sede freudiana, luogo subito cancellato dal razzismo di Mussolini, Ernst Bernhard si trova dopo la guerra ad essere fortunatamente l'unico erede in terra nostrana di un messaggio inedito, da raccontare ai fermenti innovativi di un pensiero, che, finalmente libero dall'oppressione, si inverava in uomini di ingegno, quali Adriano Olivetti, Federico Fellini, Bobi Bazien, tutti tesi a recuperare il tempo perduto e a progettare il futuro.

La sua capacità di ascolto, la duttilità, la prontezza nel capire il momento emergente della riflessione collettiva e dell'opinione personale, oltre che un'intima elaborazione della sua visione del mondo, collaudata attraverso dure prove reali, e una sofferta integrazione della sua problematica psichica l'hanno posto in un crocevia dirimente della nostra stagione culturale.

Lui ha saputo molto abilmente comporre le afferenze,

smistare il traffico e fornire l'indirizzo: mentre per suo conto ha costruito una forma di pensiero che giustamente si definisce «sincretismo biografico», all'insegna cioè dell'individuazione e della connessione, e che ne ha confermato l'efficacia risolutiva al riscontro della propria morte, sigillo di tutta una storia, dove il pensare e l'amare si traducono in una dimostrazione esemplare.

Parlare di Bernhard per chi ha lavorato con lui crea ovviamente non poche difficoltà: non a caso per esprimermi ho dovuto superare un'ostinata riluttanza. Ma al di là della testimonianza diretta, per soggettiva e deformata che sia, che però aveva un qualche interesse di memoria nella linea del sapore biografico della versione, il tentativo, che sto cercando di attuare, consiste nel dedurre da un episodio circoscritto, quello della mia analisi, considerazioni più generali circa gli intrighi, che la terapia insinua tra il soggetto che opera, il suo sistema mentale, la sua determinazione a curare, insegnare e la realtà esterna, le leggi altre, singole e collettive.

Non v'è dubbio che, come già detto altrove (Madera), Bernhard ha stanato Jung da un criptolinguaggio, che tentava in tutti i modi, aprendo spiragli chiusi subito dopo nel timore dell'incongruità con lo spirito del tempo, di costringere le sue evidenti premesse e aspirazioni religiose nel cerchio limitato dell'indagine fenomenica, con l'ossequio formale alle norme di una psicologia scientifica, che osserva e non si pronuncia.

La dichiarazione di religiosità è esplicita in Bernhard; del suo contenuto, dei modi di comunicarlo e degli effetti nel rapporto interpersonale parleremo in seguito. Con il suo approccio deciso supera la prudenza di Jung, che si mostrava preoccupato di possibili incomprensioni ed era particolarmente sensibile agli interrogativi posti dall'inquinamento subito dal Cristianesimo ad opera del pensiero ellenistico-gnostico (vedi Madera); fatto quest'ultimo che era stato alla base della polemica con Buber.

Ma Jung aveva un'altra storia, non era ebreo, era figlio di un Pastore protestante, aveva attinto in abbondanza alla fonte di Schopenhauer.

Sta di fatto che Bernhard esordiva in analisi regalando al paziente ritenuto adatto il libretto alquanto modesto

*Abbandono alla Provvidenza Divina* di Padre de Caussade, un gesuita dell'800, di cui aveva scritto una brevissima introduzione.

Tale agito, tale dichiarazione di principio, inammissibile per le regole auree della psicoanalisi, della quale qui poco ci importa, era un preciso messaggio, un forte suggerimento morale, una premessa da cui decalare tutta l'analisi con intenzioni manifeste di proselitismo, anche laddove si rispettava con attenzione la forma.

Mentre sviluppo il mio racconto vorrei ribadire che sto parlando di impressioni personali, certamente diverse rispetto ad altre, altrettanto credibili e rispettabili; impressioni che ci servono non tanto a criticare il personaggio e i suoi metodi, ma ad addentrarsi attraverso di esso nei meandri del transfert, quello specifico e quello generalmente inteso. In altre parole attraverso la biografia, in sé di scarso interesse, cerco di discutere temi fondamentali della psicoterapia. Considerazioni analoghe possono muoversi sul contenuto del testo unico «la mitobiografia», sulle cui frasi autentiche, mirabilmente composte in un'opera essenziale da Hélène Erba-Tissot, si fonda il pensiero della critica contemporanea; la scelta dei brani, però, ovviamente affidata alla sensibilità e alla consonanza della curatrice, non può non presentare il carattere di un'extrapolazione personale.

La tesi bernhardiana si traduceva in una «psicologia educativa»; anche qui con il coraggio di denunciare un non detto dei postulati freudiani, che si affannavano a negare le interferenze, per altro utilizzabili, della psicopedagogia nelle maglie dell'analisi. Lo sforzo di Freud era sostenuto da buone intenzioni ed era sicuramente volto a prevenire i danni di una pedagogia repressiva.

L'uso che Bernhard ha fatto della sua valenza educativa non è forse il caso, in questa sede, di illustrare; ne tanto meno, come sarebbe anche possibile, di tentare un'analisi postuma dei suoi complessi, per altro arbitraria e quindi falsa, nel difetto della testimonianza del protagonista. Comunque a me pareva di percepire nel campo analitico l'incombente pesante della Kultur mitteleuropea, di cui probabilmente tutti e due i dialoganti sentivano fascino e soggezione con note di inferiorità, che cercavano vie di

compensazione in una superiorità spirituale. Sto qui esprimendo opinioni che forse rimandano solo ad un transfert irrisolto perché mai analizzato, dove i miei problemi almeno in parte venivano convogliati nell'identificazione proiettiva. Questo argomento, l'analisi del transfert, ancora oggi ritenuto indispensabile, non veniva considerato. Ancora una volta tuttavia potremmo convenire che l'analisi non è l'unica forma di terapia; ma non si può negare che essa, per quanto aggiornata, sfrondata, trasformata, poggi tuttora su alcuni termini distintivi: cioè relazione, transfert, interpretazione, riferimento all'inconscio, alle sue immagini e alle sue emozioni.

Nella mia vicenda con Bernhard proprio gli aspetti «negativi» mi hanno consentito in seguito non solo un'attenta vigilanza nei lunghi anni in cui sono stato seduto dall'altra parte, ma anche la prontezza nel riconoscere che gli elementi di disturbo, notati nel mio lavoro personale, tendono a ripresentarsi puntualmente in ogni analisi, quella tenuta da me o quella dei miei allievi.

L'opposizione più dura da parte mia, sempre a proposito dell'esempio bernhardiano, poggiava su di un'ostinata volontà di autonomia intellettuale e sentimentale, che si potrebbe facilmente imputare ad orgoglio indomabile, all'incapacità di «abbandonarsi»; tale abbandono, non solo Bernhard ma tutti noi riteniamo necessario per un risultato proficuo. Ciò non vuoi dire che una riserva sulle circostanze dell'affidamento vada comunque classificata come «resistenza», espressione arrogante e perentoria cui assiduamente ricorre l'analista impotente. Va quindi ribadito che nell'analisi non entrano solo il transfert e l'alleanza terapeutica, ma anche la personalità di due soggetti, storicamente fondati e caratterizzati.

L'abbandono all'inconscio è cosa diversa dalla sottoscrizione acritica dell'opinione dell'analista: personalmente sono molto diffidente quando mi imbatto in pazienti che subito sventolano la bandiera di Jung, manifestando un entusiasmo incondizionato verso l'analisi e un'adesione ammirata verso il terapeuta.

Le mie resistenze allora erano ancora più tenaci e altrettanto trascurate, quando mi sembrava di sentire l'imposizione di una figura di padre benevolo ma certo che la sua

ragione avrebbe prevalso, forte di una spiritualità, che quanto più fosse collusiva con i miei contenuti tanto maggiormente mostrava la forma dell'interdipendenza e disegnava l'aura impalpabile, ma sottilmente presente di uno sciamanesimo omnicomprensivo. Naturalmente di fronte a queste mie frasi incisive ma anche rispettose e consapevoli di essere estremamente soggettive, confermo che sono pronto ad accettare quella critica che, tuttavia, nel legittimo diritto di offrire un'altra verità, potrebbe adottare in via assolutoria la formulazione così tanto abusata, cioè «sono problemi tuoi!».

Il mio intervento non vuole togliere nulla ai meriti e al valore del personaggio, cui va comunque da parte mia riconoscenza. Ritengo anzi che la sincerità delle espressioni, filtrate attraverso una meditazione pluridecennale, affrancate da timore reverenziale e culto della personalità, sia l'approccio migliore per illuminare la complessità del soggetto nelle sue componenti articolate e contrastanti. Intendo solo, attraverso di lui, mettere in evidenza le ombre di un fenomeno difficile da decifrare quale è il processo analitico: fra tali ombre si colloca il rischio di estremizzare il sentimento, passando da un'eventuale e non rara demonizzazione ad un'esaltazione mistica nell'insegna dell'agiografia, agevolata dalla scomparsa del referente.

In analisi come sappiamo il rapporto è determinato da fattori significativi: il sesso, l'età, l'estrazione culturale se medica, pedagogica, o filosofico-psicologica, l'origine etnica, particolarmente importante nel nostro caso.

Il paterno di Bernhard, come dicevo sopra, si era formato nella Prussia tradizionale; per di più si ancorava nella matrice ebraica. I suoi tentativi di annessione del femminile, autentici e sicuramente inerenti una zona oscura della personalità, sembravano talora fermarsi all'attività intellettuale e alla prassi operativa. L'ebraismo era l'anima portante del suo sincretismo, chiaramente elettiva, come ha rivelato il mantello di preghiera ebraico sul letto di morte. Tale aspetto, ampiamente trattato da Madera nel nostro libro, non disattende l'atteggiamento di grande apertura e di interesse verso altri contributi religiosi: questo impegno era profondamente sentito e trasmesso con generosità,

pur con tracce sfumate di romanticismo tedesco. Rimane però inevaso l'interrogativo di fondo: dove cioè passi la linea di discriminazione tra il rispetto della diversità dell'altro e l'inevitabile insegnamento del proprio vero (psicologia edu-catrice), che può non essere affermato esplicitamente ma che in ogni modo contagia l'altro; il che non è detto che sia un male. Infatti, quando si possiede un proprio vero, che sovrasta il dubbio, esso diventa fede; e la fede ha gli aspetti dell'assoluto, che spazza via gli impacci del dubbio. Contro il relativismo dilagante, sia in campo filosofico che pragmatico, si è levata alta la voce del Pontefice di Roma. Ma non è da meno il verbo ebraico non solo quando si attualizza in uno Stato nazionale, ma soprattutto quando dice con Rabbi Abramo Giacobbe «Ogni popolo ha la propria melodia, nessuno canta quella di un altro. Ma Israele le canta tutte insieme per offrirle a Dio»: è la parola ultima del popolo eletto.

Sentirsi portatore di verità dona una pace rassicurante e insieme dispone una volontà missionaria. L'armonia, che si incarna nel sincretismo, nel respiro universale, nell'unus mundus, è una meta cui guardare, anzi da perseguire nonostante tutto: nonostante cioè la realtà, che induce il pessimismo della ragione, nonostante l'aggressività che trascolora se inserita nel momento contemplativo o trasformata surrettiziamente in creatività, ma che morde dolorosamente nel quotidiano. Proprio quando ci si identifica in articoli di fede, nell'ideologia, si può diventare intolleranti dei diversi, degli infedeli al di là del titolo delle varie confessioni: ciò si verifica in concreto quando, scendendo dalle vette del sublime, ci scontriamo in via diretta con chi la pensa diversamente; soffriamo, ci sentiamo incompresi e colpiti da ingratitudine, fino a identificarci nell'archetipo della vittima sacrificale.

L'analisi d'aggressività, che è cosa altra dal problema del male, è una questione centrale in terapia: non basta contrapporgli l'amore, senza il pericolo di situarsi nell'utopia, non basta impegnarsi a destrutturare il complesso di colpa, che alimenta i sintomi, perché tutto finisca nel grande abbraccio di una beata tranquillità.

È più conforme ad alcune tipologie cimentarsi con le grandi prove, magari con la violenza nazista, rivestendo il mito

dell'eroe, piuttosto che sostenere l'irritante contrasto degli allievi, che per definizione contestano la legge del padre, specialmente se autoritaria. La tolleranza e l'accoglienza del vecchio saggio apre vistose smagliature nella propria compatta solidità per l'usura dei piccoli fastidi giornalieri; l'adattamento si industria con sapiente capacità quando è necessario per sopravvivere, oppure quando persegue un fine scelto deliberatamente, ma può sfaldarsi per l'impatto di ostacoli imprevisi, ritenuti inutili o sciocchi. Le ragnatele minimaliste opacizzano lo splendore caldo dell'armonia, la realtà del limite impedisce di comprendere il tutto, se non per brevissime intuizioni folgorate da uno stato di grazia.

Per ritornare ora alla stretta competenza terapeutica, lo stile personale dell'analista può assumere le tinte della suggestione, altro termine tabù nel lessico freudiano: ma anche qui bisogna riconoscere che con tali divieti si voleva a suo tempo sollecitarne un uso quanto più limitato possibile; nella consapevolezza però che la suggestione non solo va riconosciuta perché inevitabile, ma integrata nel tramite complesso dello scambio intersoggettivo.

Tuttavia va ripreso un aspetto che è stato messo ripetutamente in risalto dalla mia esperienza analitica, anche se lo sapevo già raccomandato da tutti i presupposti formativi: mi riferisco all'analisi del transfert (e del controtransfert), tanto spesso disertata, come forse nel mio caso. Mentre scrivo continuo a riferirmi al transfert con Bernhard, che, con falsa coscienza, mi verrebbe voglia di definire «negativo».

Certo la mia opposizione nasceva dal pronunciamento, troppo diretto, e quindi sentito da me pressante, del suo pensiero e delle sue intenzioni, che però riuscivano a fermarsi di fronte alla difesa dell'altro, lo, comprensibilmente per la mia storia personale, dato che si usciva dalla guerra, nutrivamo una forte avversione contro un germanesimo per di più di marca prussiana, contro la pretesa di un medico-pediatra, come io stesso ero, di venirmi a insegnare come valutare e come vivere, contro lo sforzo, non sempre efficace ai miei occhi, di coniugare il codice paterno, di rigida estrazione nordica, con il sole e la melodia mediterranea, con la leggerezza, con la pazienza di una saggezza

antica. Non a caso il suo unico scritto rimane quello sulla «Grande madre mediterranea», che si può leggere come la proiezione di un anelito irrisolto verso un femminile irraggiungibile, se non nella frequentazione concreta, inter-personale e terapeutica.

Questo argomento richiama due riflessioni: una più corrente sul comportamento dei tanti nordici che si trasferiscono in Italia e che ne cantano le lodi poeticamente, lasciando trapelare d'altronde l'insofferenza, quando non il disprezzo, verso i tanti difetti degli italiani. L'altra, più specifica e verificata piuttosto spesso, riguarda la traduzione erotica in analisi della problematica tra i sessi: questo, quando non lo si contrabbanda teorizzandolo come l'estrema liberazione dell'istinto e invocando in malo modo Freud, nonché come l'ultimo traguardo della conoscenza nella sintesi illuminante dell'orgasmo contemporaneo, introduce un tema più vasto e fondamentale che tocca il rapporto tra psicologia ed etica, tra libertà e legge, tra soggetto e oggetto, tra singolo e gruppo.

Accennando all'etica non mi riferisco solo alla deontologia professionale, che tutti si affrettano a proclamare, ma particolarmente ad una attitudine morale, che rispecchi una rigorosa corrispondenza tra l'interno del setting e il suo esterno, nel lavoro come nella vita. L'accento troppo marcato sul valore indiscutibile dell'individuazione come il rinvio ai suggerimenti affascinanti dell'immaginazione e della parola onirica, se sottratti alla critica della ragione morale, possono tralignare in un individualismo, che presume di porsi al di sopra di qualunque norma collettiva.

La forte condanna di un'osservanza pedissequa della legge comune, che merita il nome di moralismo conformista, non autorizza comportamenti libertari, misti di spregiudicatezza onnipotente e di imprudenza fattuale. La convinzione forte dei propri principi e mezzi, per considerare un'altra ricaduta di un narcisismo esasperato, può indurre un vizio ricorrente della psicoanalisi, quando ostenta atteggiamenti di benevola ammissione, mal celata dietro la supponenza di un sorriso, verso gli apporti della psicologia scientifica, verso i tentativi di obiettivazione dei dati, le statistiche: non dovrebbe però avallare la chiusura mentale, la disattenzione al nuovo, l'arte del sospetto, rivolta innanzitutto su se stessa.

I tradizionali steccati tra umanesimo e tecnologia, per confermare un luogo comune, meritano di essere attraversati da scambi e da collaborazione, anziché finire per arroccarsi sugli spalti dell'esclusione e del disprezzo, a difesa dell'ignoranza.

D'altra parte in campo junghiano l'enfasi sull'inconscio collettivo e sulla sincronicità ha anticipato senza volerlo la spinta, sempre più invasiva nel mondo contemporaneo, a coltivare aspetti parapsicologici, che, prevaricando i confini, occupano nei «media» in maniera incontrollata gli spazi oscuri della magia e dell'esoterismo. Ma lo studio, che dell'Oriente hanno avanzato Jung, Hesse, Bernhard, aveva altro spessore nella tensione di congiungere gli opposti ed escludeva l'adozione fanatica di un'altra cultura in sostituzione della propria: loro hanno aperto orizzonti prima sconosciuti e contribuito ad un'intesa tra diverse visioni del mondo, piuttosto che cercare alternative radicali e illusorie ad un'imminente crisi di civiltà.

A questo punto non si tratta di fare previsioni od auguri per il futuro: visto che l'Eone dell'Acquario di prossima inaugurazione alimenta la speranza che è l'ultima dea, accettiamo volentieri l'attesa di una redenzione degli uomini e di una pace tra i popoli. Certo il presente non ci autorizza a grandi ottimismo e ci consiglia di mobilitare tutte le forze spirituali e intellettuali nel qui ed ora senza dilazioni fatali-stiche, che potrebbero essere deleterie.

Da quanto detto sopra e da quanto traspare nel dibattito di questo libro, oltre che da una disamina sommaria delle riflessioni junghiane fino a Bernhard e a noi stessi che ne abbiamo ereditato il segno, si potrebbe concludere, a metà tra psicologia e metapsicologia, che l'unico percorso praticabile per una condizione psichica costruttiva e orientata, invece che scissa e malata, sia quello rivolto alla ricerca di senso.

Se quest'ultimo lo scriviamo con la maiuscola, il Senso diventa Dio: e se Dio ha mille facce, come il sincretismo bernhardiano, o il politeismo hillmaniano, e persino un certo ecumenismo religioso attuale raccontano, allora potrebbe bastare (e non è poco) darsi un Senso in cui credere, qualunque esso sia, purché ciò avvenga con spirito retto, per garantirci una cura adeguata per la vita e per la morte.

Rimane l'interrogativo se l'adozione di un simile principio sia sufficiente a sanare il conflitto tra l'anelito di assoluto e il limite del relativo.

# Un individuo scomodo

*Paolo Alte, Roma*

A trent'anni dalla morte il ricordo di Ernst Bernhard suscita ancora reazioni contrastanti in quanti l'hanno conosciuto. Anche tra i suoi allievi di un tempo, oggi analisti affermati, nel parlare di lui si attivano ancora a distanza di tanto tempo emozioni complesse, non facilmente integrabili. Lo testimoniano alcune ricorrenti reazioni immediate. Spesso ad una riflessione più attenta si sostituisce un silenzio imbarazzato o una generica idealizzazione che sembrano coprire movimenti dell'anima più profondi e difficili da avvicinare. Il modo di essere e di operare di Bernhard come il suo stile in psicoterapia erano talmente personali da obbligare ognuno ad un confronto, ad una dialettica a volte anche sofferta. Passato il fascino del primo momento, superata la tendenza iniziale all'imitazione, sorgeva in ognuno la necessità di una distinzione. Il segno più evidente dell'impatto provocato dall'individuo era la tendenza all'adesione o al rifiuto che suscitava fin dal primo momento. Credo che per questa ragione di fondo ognuno di noi giovani allievi di allora, proseguendo la propria strada, abbia maturato col tempo un modo di essere ma anche uno stile, un atteggiamento analitico ben distinto e personalizzato.

È questo un merito di fondo di Bernhard che con la sua complessa personalità ha saputo estrarre da ognuno l'impronta più caratteristica, l'aspetto più individuale. L'individuo autentico si presenta per quello che è nel bene e nel male inducendo una dialettica anche sofferta nell'altro

ed è spesso scomodo soprattutto per chi ama la sicurezza rispetto al rischio del confronto. A volte il singolo ha dovuto percorrere sentieri anche distanti dal suo per trovare una propria personale possibilità di azione nella vita, come nella terapia.

Una distillazione certo lunga e sofferta ma sicuramente autentica e fruttuosa anche se nata da un incontro-scontro che ha spesso segnato l'esistenza dell'allievo ma credo anche di Bernhard.

Attualmente, a mio parere, nelle scuole analitiche è presente il rischio che ad una didattica viva nata dall'impatto con un individuo autentico si sostituisca un insegnamento di regole in sé valide ma ripetitive. L'uniformità tende a prevalere perché spesso domina il bisogno di sicurezza e di autoaffermazione anche in chi insegna.

Scopo di questo mio breve scritto è quello di contribuire alla riflessione sulla sua complessa personalità. Sono solo frammenti di un'elaborazione tuttora in corso, nonostante i molti anni trascorsi, e qualche memoria del nostro incontro. Dell'uomo ricordo in primo luogo una curiosità sempre desta, una tensione profonda alla ricerca del senso. Questa spinta lo aveva portato su strade diverse da quelle percorse da tutti. Giovane pediatra impegnato in un ospedale berlinese aveva sentito la necessità di andare oltre avvicinando tra i primi il mondo dell'analisi.

Aveva letto tutto Freud, ma aveva anche capito che per comprendere a fondo doveva vivere una propria analisi personale. Fenichel ed in seguito Rado gli avevano aperto le porte e lo avevano per primi formato all'esperienza analitica. Erano gli anni del nazismo in Germania e per lui ebreo non fu più possibile vivere a Berlino.

Dalla pratica analitica freudiana era uscito dopo l'incontro con Spier e la chirologia, che avevano inciso profondamente sulla sua visione del mondo. Un'altra tappa fondamentale fu l'incontro C. G. Jung: un ritorno al mondo analitico in una nuova prospettiva. Non fu un rapporto facile dal punto di vista umano o dello scambio reciproco anche se segnò la sua vita fino a portarlo a fondare la scuola analitica junghiana in Italia nel 1961. Nel rivedere il suo percorso traspare il motivo mitico che egli ci ha descritto nella *Mitobiografia* (1).

Personalmente ho avuto sempre l'impressione di trovarmi davanti ad un viandante in terra straniera (penso al suo inguaribile italiano!), sempre alla ricerca, spesso contro corrente. Lo ricordo nel suo studio di via Gregoriana. Molto di quello che oggi sono e nel tempo ho sviluppato lo devo ai nostri incontri di allora.

Nel primo contatto Bernhard si poneva davanti al suo interlocutore in modo diretto, non veniva incontro all'altro, non cercava di mediare o facilitare la presa di contatto. Ricordo il mio disagio in quell'occasione. Dopo poche parole mi chiese la data di nascita per vedere l'oroscopo e definire le mie linee astrologiche. Mi domandai se era quella la persona di cui mi avevano parlato o se mi trovavo in presenza di un astrologo anziché di un analista. Il mio turbamento di giovane psichiatra strettamente identificato col ruolo «scientifico» non era ancora superato che mi venne chiesto di far vedere le palme delle mani per studiarne le linee. Non solo astrologo ma anche chirologo quel signore apparentemente così serio e famoso davanti a me! Credevo di aver sbagliato indirizzo. Mi ritrovavo in un luogo ben lontano dalle mie attese. Tra l'altro quel sorprendente interlocutore mi apparve sul momento anche rigido ed esoso. Ad una mia maldestra richiesta di sconto sulla parcella aveva risposto con un netto rifiuto. Anche oggi ripensando a quel primo incontro mi domando cosa mi abbia trattenuto dalla fuga immediata. Per fortuna non fu così perché intuii nel suo modo di avvicinare un sogno che avevo fatto la notte precedente ben altro sfondo dietro quella apparenza poco gradevole. Solo col tempo ho capito che in quel suo stile di colloquio iniziale egli saggiava le possibilità di un rapporto futuro con l'altro. «Mi presento per come sono, nella mia differenza» mi raccontò in seguito ad una esplicita richiesta sull'episodio descritto. Penso sia ancora da fare una lettura critica attenta dei pochi scritti che Bernhard ci ha lasciati. *Mitobiografia* è sicuramente il più completo per avvicinare la sua personalità complessa. Ho l'impressione che abbiamo avuto bisogno di prendere distanza dal suo testo che contiene una visione teorica e pratica della psicoterapia ancora da vagliare. La prosa dell'autore (tra l'altro tradotta) non ha facilitato il

compito. Il suo pensiero condensato non sviluppa sempre in modo chiaro e disteso intuizioni che rimangono sospese. Per tipologia e formazione egli aveva una propensione nella sua ricerca per i grandi orizzonti che spesso, a volte giustamente, mettono in sospetto. Possono apparire come visioni del mondo senza lasciar trasparire un ordito più fine, un modo di porsi nei confronti della psiche che invece è presente e spesso ancora da scoprire.

La sua tipologia intuitiva non era accompagnata da altrettanta capacità di costruire un edificio teorico coerente e la sua difficoltà a scrivere lo testimonia. Se non fosse stato per la dedizione e la competenza di Hélène Erba-Tissot oggi non avremmo neanche gli scritti di cui disponiamo. Un concetto nodale della sua riflessione è quello dell'entelechia, utile sia per comprendere la sua prospettiva teorica che il suo modo di fare psicoterapia. È un'idea di fondo che anima molte pagine di *Mitobiografia* e va ripresa, rivisitata nella sua complessità.

«Nei fenomeni della vita opera qualcosa che porta in sé la meta»: questo il punto di vista dominante mediato dal filosofo Hans Driesch (2). La spinta vitale alla differenziazione propria dell'entelechia mette in scena una direzione tesa all'evoluzione verso la complessità per strati successivi, con leggi proprie, fino alla realizzazione della consapevolezza del processo stesso.

(2) Hans Driesch, *Die Philosophie des Organischen*, 4a ed., 1928, citato in Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., p. 20n.

Nella visione proposta sembra che la progressiva organizzazione proceda di strato in strato dal mondo inorganico a quello vegetale, animale fino ed oltre l'uomo.

«La meta più alta e il vero e proprio significato dell'entelechia - osservava Bernhard - è la realizzazione *consapevole* dell'entelechia, che per principio si attribuisce appunto all'entelechia stessa e che si manifesta nell'uomo quale depositario della coscienza, facendo che partecipi a Dio ovvero che Dio si realizzi in lui» (3).

È una frase che certamente porta la visione del mondo, la religiosità dell'autore, ma a mio avviso anche un modo di essere e di operare in psicoterapia di cui vanno compresi pregi e difetti. Mi basta per ora affermare che l'ipotesi dell'entelechia va rivisitata anche come strumento utile alla comprensione dell'evento clinico. Leggo ancora dalla *Mitobiografia* :

(3) E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., p. 27.

(4) *Ibidem*, p.21.

In via generale vale questo: dietro a ogni dualità, ad esempio bene e male, sta il senso (Tao), che per realizzarsi nel mondo dei fenomeni si serve del principio degli opposti. La dinamica della contrapposizione è da porre come dato di fatto, come essere, così che attraverso il concetto di entelechia essere e divenire non sono contrapposti e neppure lati o aspetti diversi della stessa cosa, ma la stessa cosa (4).

Sono a mio avviso parole utili per avvicinare il suo particolare modo d'ascoltare ed operare in psicoterapia. Nella relazione col paziente, soprattutto nei primi incontri, l'emozione è spesso indefinita e prevalgono le difese. Quando al di là delle ragioni consce addotte, il terapeuta cerca di comprendere il motivo di fondo che anima il conflitto del suo interlocutore, importante è sapere da dove si guarda al fenomeno che in sé, nella sua totalità, sfugge. La frase appena citata indica a mio avviso un reticolo di riferimento. Il senso profondo traspare quando si guarda con attenzione alla dinamica di contrapposizione, ai modi con cui essa si fa presente nel campo. Il problema sta nel decantare non tanto il «che cosa» ma il «come» e «quando» di quel-l'accadere.

Gli opposti non sono solo contenuti emozionali in conflitto tra loro, già dati e solo da scoprire, ma nel loro apparire, nel divenire, al tempo stesso si costituiscono, sono. Essere e divenire non sono contrapposti ma la stessa cosa. Il pensiero analitico ha trovato il suo strumento nella regola fondamentale della libera associazione. Nel modo di abbandonarsi all'ascolto in Bernhard prevaleva lo stupore per il «come», per la forma nel suo divenire più che la tensione al «che cosa» per arrivare allo smascheramento. La regola non era quella del sospetto caro alla psicologia dominante, ma la certezza che l'immagine porta a contatto diretto con la profondità e al tempo stesso crea, modifica la realtà sia interna che esterna. Nella quarta dimensione dell'accadere immaginativo, come egli amava chiamarlo, fuori e dentro, interno ed esterno sono la stessa cosa. Dal modo di porsi in relazione di Bernhard ho tratto lo stimolo per l'elaborazione successiva.

L'entelechia, la spinta differenziante della vita, si fa presente nella relazione analitica secondo le categorie dell'opposizione. Lo scopo da realizzare è quello di mettere in luce gli opposti in gioco nella domanda vitale che spinge il

paziente in analisi e dare loro forma possibile in quel momento.

Il primo strumento nell'opera d'estrazione dell'ascolto è l'atteggiamento dell'analista, il suo potersi abbandonare ad una specie di sogno da sveglia per decantare a vari livelli d'espressione gli elementi individuanti di una storia particolare. In un terreno così predisposto alla fine si desta la visibilità del sogno o della fantasia anche nel paziente. Lo stato sognante dell'ascolto analitico in questa prospettiva organizza in forma metaforica non solo i contenuti emergenti nel dialogo ma anche il tono delle parole e le tracce dinamiche dei gesti e della mimica. Il corpo infatti non meno delle parole esprime quella contrapposizione in cui si fa presente l'entelechia. La gamma dell'ascolto si allarga perché il corpo parla a volte in modo più chiaro del linguaggio verbale. Le difese infatti abitano in prevalenza la parola abituale.

Questo modo di ascoltare creava un clima particolare nella relazione. Dominanti erano la distensione, la curiosità anche arguta e spesso la gioia del condividere anche nel silenzio. La serietà del momento quando il dolore toccava non toglieva il sorriso. Traspariva nel campo una possibilità d'abbandono all'evento per entrambi.

Bernhard anche in questo ha lasciato delle indicazioni che faticosamente ognuno di noi a suo modo ha portato avanti. Non era pensabile un insegnamento sul modo di ascoltare in psicoterapia né tanto meno una teoria della tecnica! Un punto nevralgico nel rapporto con gli allievi è stato l'uso che egli in certi momenti faceva dell'astrologia, della chirologia o dell'*King* anche in psicoterapia. Da parte mia il rifiuto ha prevalso sul fascino. Non è stata solo una scelta ma certamente anche una resistenza irrisolta. Lo testimonia il fatto che non è mai nato in me un tentativo coerente di andare a vedere, di studiare per arrivare ad un giudizio documentato su queste discipline antichissime. Il nodo credo sia personale e non solo una presa di posizione consapevole. In un rapporto così formativo, dove la luce per me è stata intensa, non potevano mancare zone d'ombra non risolte.

Nel mio ricordo l'esempio più concreto dell'atteggiamento di Bernhard rimane il rapporto che sapeva creare col

sogno portato in analisi. «Si lasci condurre da ciò che desta la meraviglia» diceva.

Nel testo del sogno c'è sempre un punto che richiama l'attenzione perché paradossale, assurdo, drammatico, a volte anche umoristico. Proprio in quel punto trapela una trama, un accostamento nuovo tra parti conosciute in sé ma mai viste insieme fino a quel momento. L'attività simbolica messa in scena nella rappresentazione non era un concetto ma un'esperienza viva. In questa prospettiva l'analisi del sogno rendeva trasparente tra noi quel movimento dell'anima teso ad un'integrazione nuova che ben si adattava al concetto junghiano di processo d'individuazione. La trama che appariva sulla scena onirica non solo apriva una finestra nuova su panorami della mia vita che credevo di conoscere, ma illuminava di comprensione anche le emozioni che mi stavano toccando nella relazione. Scoprire la precisione dei particolari, delle scelte che animavano la scena onirica è stata l'esperienza che maggiormente mi ha segnato nel mio lavoro con Bernhard. Il processo d'individuazione così perdeva l'aspetto prevalentemente cognitivo mediato dalla lettura dei testi di Jung e acquistava il senso ulteriore di un vero e proprio «principio d'individuazione».

È una denominazione mia per indicare il passaggio dal macrocosmo del rapporto tra individuo ed ambiente al microcosmo del divenire psichico in azione. Diventava esperienza diretta il principio teso a selezionare le forme più corrispondenti ed utili all'integrazione di un nuovo punto di vista.

Col tempo è diventata per me certezza l'esperienza che il lavoro del sogno sceglie proprio le percezioni più adatte a mettere in scena emozioni che la coscienza ancora non sa accettare. Nella scelta di ciò che diventa visibile, sulla scena del sogno come della immaginazione, si rende presente un metabolismo assimilativo dell'anima in perenne attività per trovare nuove risposte della coscienza al mondo che cambia.

Bernhard offriva al suo interlocutore delle indicazioni di cammino. Nel presentare le sue risposte a temi personali o di studio di volta in volta affrontati, portava la forza della sua convinzione ma anche il rispetto per l'altro. Non ricordo

da lui spiegazioni ribadite, intese come un vincolo al suo modo di vedere, ma piuttosto aperture d'orizzonte.

L'attenzione all'immagine del sogno, la prospettiva proposta appena citata, è maturata in me successivamente attraverso l'esperienza del «Gioco della sabbia» (5). È stata tipica della sua lezione la tensione ad andare oltre. Anche questo particolare gioco con la materia, conosciuto anni dopo tramite Dora Kalf e che applico nel lavoro analitico da oltre venticinque anni, può essere visto come un guardare oltre i confini della terapia della parola.

L'interesse per la scena di gioco, frutto del contatto corporeo diretto con la materia sabbia e gli oggetti in un campo delimitato, ha aperto un orizzonte su quel movimento dell'anima che è il mondo delle immagini tanto care a Bernhard. Si è aperta così nel corso degli anni un'altra via di ricerca.

Questa metodica ha permesso di mettere in luce i primi livelli d'integrazione dell'immaginazione che traduce in visibilità le emozioni ancora fuori della portata espressiva della parola. Nelle fasi iniziali di confronto con le dinamiche più profonde la capacità integrativa della coscienza è ancora legata all'esperienza corporea, al contatto diretto con la materia e l'oggetto. L'immagine, grazie a particolari condizioni emozionali di campo relazionale (oggi allo studio) (6) può essere provocata e favorita nel suo emergere. È un modo di mettere in luce, tramite l'azione di gioco, una possibilità esclusa dalle difese dominanti.

Viene attivata in questo modo la disposizione a rappresentare livelli emozionali ancora distanti dal linguaggio. Il passaggio all'immagine, destando i primi livelli d'integrazione conscia, sembra modificare in modo evidente il campo relazionale. L'integrazione conscia infatti non è unica né data una volta per tutte, ma appare come un processo a livelli di complessità successivi con potenzialità diverse tra loro ancora da conoscere. Compito della ricerca attuale è quello d'imparare ad attivare queste possibilità anche in situazioni limite come le psicosi.

Quando nella ricerca di questi anni si è ripetuta l'osservazione che le scene di gioco anticipano anche di molto tempo le acquisizioni cosce del giocatore, è riemerso in me il concetto di entelechia.

(5) *Rivista di psicologia analitica*, n. 50/94: «Sognando con le mani», a cura di P. Aite.

(6) Vedi «Una ricerca in corso: punti di riferimento», *Rivista di psicologia analitica*, n. 50/94, pp. 13-29.

Bernhard non ha mai conosciuto il «Gioco della sabbia» ma sicuramente osservando una sequenza di giochi di una stessa persona avrebbe riconosciuto in quella coerenza espressiva e costruttiva una riattivazione dell'entelechia. La sequenza nel tempo delle immagini di gioco di un individuo porta infatti il segno di quello che si potrebbe dire un progetto d'evoluzione teso ad un fine. Un processo di scene successive costruito in uno stato di coscienza parziale (inconsciamente si potrebbe dire per la coscienza lucida e riflessiva) rivela segni evidenti di differenziazione tra parti (singoli aspetti della scena apparentemente casuali) che anticipano nel tempo le acquisizioni del singolo giocatore.

Questo apparente «saper di già» solleva problemi teorici di vasta portata ancora da risolvere. Sempre secondo l'angolo visivo del «Gioco della sabbia» ricordo come le scelte oggettuali del giocatore insieme alla utilizzazione dello spazio siano sempre sovradeterminate. L'uso della materia sabbia e degli oggetti a disposizione costituisce tuttora una domanda aperta.

Dal punto di vista suggerito dal concetto d'entelechia la scelta di un minerale o di un vegetale piuttosto della riproduzione di un animale o di personificazioni umane disegna una mappa significativa? Appaiono come gli strati di una evoluzione progressiva verso la differenziazione di una spinta vitale che corrisponderebbe a livelli d'integrazione della coscienza successivi? Sono alcune tra tante domande possibili. Il gusto della ricerca, la curiosità sempre desta è una lezione imparata a via Gregoriana tanti anni fa. Ricordo i colloqui con Bernhard negli ultimi mesi di vita quando mi avvicinavo con altri amici per assisterlo di notte. L'analisi tra noi era conclusa e sentivamo il commiato vicino. In quei momenti era molto evidente in lui l'uomo che parlava con libertà e lucidità della sua storia, del suo mito personale. «La mia nevrosi mi ha salvato» diceva spesso. Mi raccontava come la propria aggressività, legata ad un senso profondo d'impotenza patito con alcune figure autoritarie della sua storia personale e poi con il nazismo persecutore implacabile, fosse stata anche il motore della sua storia.

«Sono tornato a Berlino dopo tanti anni - mi diceva con meraviglia - ma non ho provato il rancore che pensavo!». Mi faceva comprendere come la nevrosi con i suoi sintomi avesse mediato in qualche modo un conflitto di proporzioni insostenibili proteggendolo da tensioni fisiche e psichiche che avrebbero potuto distruggerlo molto tempo prima. Mi colpiva la serenità di questa introspezione, il senso di meraviglia per la storia che gli era stata data da vivere e che lo faceva sentire profondamente inserito nel mito ebraico e al tempo stesso vicino alla figura di Gesù.

Accanto a tutto questo era presente anche la franchezza nell'ammettere che gli episodi d'infarto di cui stava soffrendo in quei mesi erano essi stessi espressione dell'aggressività non risolta che portava come destino.

«Forse per me è giusto morire ora» aggiungeva sereno. Non è mai venuta meno l'attenzione quotidiana ai suoi sogni, agli eventi, alle emozioni anche negli ultimi giorni.

Mi descrisse ciò che gli era accaduto vivendo l'angoscia di un episodio infartuale. «Non ci crederà - mi raccontava - ma ho capito che dovevo lasciarmi andare, percepire quanto mi stava accadendo. Proprio allora le forze mi sono tornate!». Curioso della vita proprio fino alla fine.

In quel periodo che si concluse con la morte, Bernhard mi ha fatto toccare una dimensione più profonda: quella del Maestro.

Le reazioni anche attuali di molti alla sua complessità credo dipendano dall'alchimia insondabile di ogni singolo rapporto interpersonale. L'uomo con la sua aggressività irrisolta, lo psicoterapeuta intuitivo ed efficace, il maestro che apre la strada sono state componenti presenti in proporzioni assolutamente irripetibili per ogni rapporto.

Al di là dell'uomo la riflessione sulla sua storia apre temi che riguardano il mito, il senso della nevrosi, le vie per la terapia, come il concetto stesso di guarigione. Per questo, nonostante il rischio di cadere nell'agiografia o di ripararsi nella negazione e nel silenzio, mi è sembrato giusto riportare alcuni ricordi e qualche riflessione, anche se ancora frammentaria.

# L^ opera esige la vita

*Aldo Carotenuto. Roma*

Non è facile parlare del proprio analista, perché si tratta di una figura cruciale della propria vicenda esistenziale, una di quelle figure che potremmo definire «padri spirituali», che si insediano nel nostro mondo inferiore quando il lento ma inesorabile distacco dai genitori anagrafici ci consente, e talvolta ci impone come un imperativo categorico, di individuare la nostra dimensione autentica. In questo senso non è difficile capire che l'indagine psicologica inferiore e la ricerca dell'aspetto religioso che permea l'universo di noi viventi non sono così distanti. Anzi è proprio in tal senso che in maniera corretta si può intendere la parte più importante del pensiero di Jung.

Ernst Bernhard non ha lasciato documenti scritti, a meno che non ci si riferisca a una brevissima introduzione al libro di Padre de Caussade, *Abbandono alla Provvidenza Divinale* ad alcune note (2) prese durante il corso della sua vita e pubblicate dopo la sua morte da una delle sue discepole, Erba-Tissot. A queste note noi faremo riferimento nel tentativo di delineare il *pensiero* di Bernhard, anche se siamo ben consapevoli che egli non ha mai voluto cristallizzare le sue esperienze in un sistema teorico.

In effetti le sue note, intitolate *Mitobiografia*, rappresentano secondo me niente di più che delle riflessioni sui temi più disparati, fissate sulla carta nelle più diverse occasioni via via che glielo suggerivano le sue esperienze personali, anche se ovviamente in queste meditazioni non può non

(1) P.J. de Caussade, *Abbandono alla provvidenza divina*, Roma, Astrolabio, 1947.

(2) Ernst Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969.

avere un peso determinante il suo lavoro di psicoterapeuta e quindi i problemi del rapporto umano, della sofferenza e della frustrazione.

La *Mitobiografia* si apre con un breve sogno del 1932 nel quale compare la figura di Tobia. Bernhard traccia anche una rapida interpretazione del sogno, e spiega che in tutta la sua vita ha cercato di realizzare quello che Tobia ha rappresentato, vale a dire la vita nella grazia di Dio. Come tutte le persone che hanno voluto esprimere se stesse, Bernhard è stato una figura controversa. Molti si sono soffermati su alcuni aspetti oscuri del personaggio, altri sono stati come abbagliati da quelli più luminosi; ben pochi ne hanno messo a fuoco sia le luci che le ombre - che è il solo modo di cogliere il fascino di un paesaggio come la complessità di una figura umana. È solo così che possiamo restituire a Bernhard quello spessore che gli ha consentito di esprimere, attraverso la psicoterapia, i toni più sofferiti della sua esistenza. Già Lou Salomé e Nietzsche avevano proposto di ricondurre le teorie filosofiche alla vita dei loro autori, e successivamente Merleau-Ponty (3), parlando di Cézanne, pur ammettendo che la vita non può spiegare l'opera, è costretto a convenire su di un punto: opera e vita si compenetrano nel senso che «quell'opera da fare esige quella vita». Ma Merleau-Ponty fa un'altra osservazione che ci sembra fondamentale se vogliamo cogliere aspetti meno evidenti di Bernhard. Come per Cézanne la pittura consiste nell'esprimere il suo spirito libero, e lo sguardo e l'approvazione degli altri rappresentano il suo valore, così per Bernhard la terapia è stata la ricerca di un consenso che ha dato un significato tortissimo alla sua esistenza, ha riempito la sua vita a tal punto che egli non ha mai abbandonato il lavoro di analista, fino a un attimo prima di morire.

In questo senso noi possiamo comprendere meglio il significato della parola «dedizione», quell'infaticabile apertura al mondo interiore degli altri che diventa anche il *nostro* mondo. In questa prospettiva la vita di un analista non avrebbe senso se non in funzione di un rapporto continuo con gli altri. Naturalmente si tratta di uno speciale rapporto, non tanto tra analista e paziente quanto tra due persone *per le quali il compito è arrivare all'ultimo scalino*, come

(3) M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 1974, p.39.

(4) J. L. Borges, *Manuale di zoologia fantastica*, Torino, Einaudi, 1970, p. 16.

(5) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 31.

(6) *Ibidem*, p. 104.

si legge in un bellissimo racconto di Borges (4). Perché questo avvenga e si strutturi un rapporto particolare dobbiamo fare riferimento a una singolare dimensione della personalità, che giustamente Bernhard suggerisce di chiamare «peculiarità». È il compito che l'uomo ha avuto, per così dire, in eredità, come contrapposizione a tutto ciò che è collettivo. Secondo Bernhard «nella vita dei singoli tale dinamica, che vorrei chiamare costellazione fondamentale, è assai diversa ma chiara sin da principio» (5). Ora, per Bernhard, il fatto che la «peculiarità» sia chiara sin da principio implica che proprio verso questa direzione noi dobbiamo guardare quando ci troviamo nelle contraddizioni dell'esistenza. Il problema è che parte della nostra vita è condizionata da risposte quasi automatiche, che non hanno nulla a che fare per l'appunto con la nostra individualità. Risposte che non attingano alla nostra verità inferiore sono risposte faticose, stressanti e per nulla adeguate alla realtà che ci circonda. Si tratta di risposte collettive che ognuno deve con grande sofferenza formulare. La loro inautenticità ci fa ammalare, nel senso che tutto diventa fit-tizio, le nostre frasi sono costellate da quei vezzi del parlare, come il «no?» finale ad ogni frase, che testimonia l'insincerità del nostro pensiero. E allora il compito più grande è la lotta e il distacco da tutto ciò che appartiene al mondo collettivo e che come tale rischia di distruggere la nostra individualità. Dirà Bernhard: «Di ciò ho fatto la mia psicologia e la mia visione del mondo» (6). Se c'è una interdipendenza fra la vita e il pensiero, la travagliata esistenza di Bernhard, conclusa in un campo di concentrazione, trova l'espressione più autentica quando egli si incontra con il problema dell'escluso, con il problema dell'ombra, con il problema del male. Per Bernhard l'individualità - o, come lui la chiama, la «peculiarità» - molte volte può essere intesa come il *mostruoso*. Ciò che ci separa dagli altri non viene capito come il risultato di uno sforzo teso al raggiungimento della dimensione più autentica di se stessi ma è visto invece come qualcosa di deviante. Non c'è bisogno di sottolineare l'importanza e la novità di questa impostazione terapeutica, che non solo esclude ogni giudizio e atteggiamento critico, ma mira ad attivare uno sguardo diverso,

una visione del tutto nuova della realtà. Per Bernhard ogni singola presa di coscienza ha come risultato la crocifissione o la follia. Questi sono due punti di fondamentale importanza per la comprensione della terapia psicologica. Si cela in essi il fulcro essenziale della sofferenza umana, il dolore impossibile di cui spesso parla Bernhard. Come già detto, le considerazioni di Bernhard non rappresentano un pensiero sistematico, come invece è rappresentato dagli scritti di Freud e, con una certa cautela, dalle opere di Jung. Si tratta soltanto di appunti che non hanno nulla di organico ma che pure offrono al lettore delle preziose indicazioni. La crocifissione, nel pensiero di Bernhard, può essere intesa come il sommarsi sadico e violento dell'altro sulla nostra parte oscura, l'ombra di cui parla Jung. Si tratta di una operazione per la quale un uomo viene trascurato nella sua interezza, mentre viene colpito con selvaggia ferocia in quelle parti che potrebbero rappresentare l'aspetto più individuale della sua vita. E Bernhard suggerisce il modo di difendersi: «Qui infatti è opportuno un comportamento diverso verso l'esterno e verso l'interno, perché all'esterno si ha da difendere l'aspetto positivo del proprio comportamento; mentre all'interno dobbiamo fare prima i conti con noi stessi per poi riconciliarci» (7).

Parlare di Bernhard per me significa parlare innanzitutto di un'esperienza. Totalmente diverso sarebbe riflettere su un autore di cui noi abbiamo conosciuto e studiato le opere ma che non abbiamo mai incontrato, come mi succede da anni di fare con letterati e artisti a me cari. Ci sono invece figure che si imprimono nella nostra mente in maniera indelebile proprio perché sono state presenti nella nostra vita reale, abbiamo fatto insieme un lungo tratto di strada, abbiamo *vissuto* con loro, nel bene e nel male, con le luci e le ombre di cui si nutre e vive ogni rapporto.

Tuttavia ciò che mi preme di più sottolineare del mio ricordo di Bernhard, è l'immagine di lui - analista, pensatore, religioso - quale si delinea nella mia memoria conciliandosi, oggi sì, con l'immagine che emerge dai suoi sia pur frammentari scritti.

Quanto più una persona ha contato in un periodo della nostra vita, tanto più abbiamo bisogno che il tempo ci aiuti a «decantarne» il ricordo, liberando la sua immagine dalle

(7) *Ibidem*, p. 101.

scorie delle nostre proiezioni per vederla finalmente nella sua luce autentica, non più filtrata dalle idealizzazioni e dalle attese di allora.

Bernhard non è stato, come abbiamo già detto, uno scrittore prolifico, non è stato un sistematizzatore di pensiero: egli non ha mai voluto irrigidire in una forma conclusa le sue esperienze interiori, fedele in questo alla legge del divenire continuo della coscienza, di quel suo *farsi attraverso la storia* che è, in Bernhard, prendendo a prestito il titolo dell'autobiografia di una celebre «mistica» francese, la «storia di un'anima». Nonostante la loro asistematicità, gli scritti che ci ha lasciato, e forse più ancora la tipologia e la forma di tali scritti, restano un'eredità preziosa: non avendo la pretesa di approfondire esaustivamente i temi affrontati, non sono minacciati dall'usura tipica di un'opera chiusa, definitiva, sistematica. E volendo solo socchiudere una porta su un universo di «possibili», lasciano al lettore la possibilità di trovare la «sua» strada, privilegiando ora l'uno ora l'altro dei suoi grandi temi, e lasciandosi interrogare da quegli spunti, da quelle illuminazioni, da sogni e fantasie.

Bernhard si può annoverare tra coloro che amiamo chiamare padri spirituali, e come per la maggior parte di questi, ciò che di più vivo e autentico resta è proprio ciò che le parole non lasciano trapelare. E in ciò Bernhard seguiva l'ammaestramento di Fiatone:

Questo tuttavia io posso dire di tutti quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi, che non capisco nulla, a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c'è, ne vi sarà, alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima (8).

Per tradizione il verbo dei maestri è la parola orale, o meglio ancora l'eloquenza di ogni gesto, e la testimonianza di una ricerca inferiore che, pur fatta di cadute e di errori, si fa apprezzare per la sua costanza. Per una coincidenza, recentemente ho riletto l'introduzione al libro di Padre de Caussade. Un libro che Bernhard ha molto

(8) Plafone, «Lettere», in *Opere*, voi. II, Bari, Laterza, 1966, VII, 341 ed, p. 1076.

amato, trovandovi delle profonde affinità e delle segrete corrispondenze sia con la «via» taoista che con il processo di integrazione della coscienza di cui Jung parlava. In un passo dell'introduzione Bernhard parla di quel testo con parole che si addicono straordinariamente agli stessi suoi scritti personali: «Indubbiamente il valore intrinseco di quest'opera risiede nel suo contenuto 'individuale'; vale a dire, il lato generico e dogmatico - pur restando sempre alla base di quest'opera - passa decisamente in secondo piano di fronte all'anelito verso un'esperienza religiosa individuale» (9).

Ciò che Bernhard ricercava era proprio questa adesione totale a un'esperienza religiosa individuale in cui i due termini - religioso e individuale - potessero restare dinamicamente e dialetticamente a confronto, senza che l'uno annullasse l'altro. Se l'esperienza religiosa avesse significato privazione o annullamento mortificante dell'individualità, perdita della parola dell'Io nel silenzio accecante del Sé; o se, al contrario, l'esperienza dell'uomo fosse stata privata del contatto profondo con le radici dell'essere, con la sua matrice originaria, per muoversi soltanto nello spazio angusto dell'egoicità, la sfida dell'individuazione e dell'integrazione sarebbe stata persa e l'uomo sarebbe stato condannato all'incompletezza. Ciò che caratterizza e distingue fundamentalmente la religione ebraico-cristiana dalla dottrina buddista è il rapporto personale e dialettico che unisce l'uomo a Dio: l'uno è per l'altro interlocutore privilegiato, c'è insomma una reciprocità per la quale non solo l'uomo, nella sua pochezza, vulnerabilità e precarietà ha bisogno di Dio per poter esistere, per essere tratto momento per momento dal nulla, ma persino Dio, l'Assoluto, il Totalmente Altro ha, come ritengono i mistici chassidim, bisogno dell'uomo per portare a compimento la sua opera. Ma anche il mondo cristiano non eretico - a meno di non considerare eretico il movimento dei «preti-operai» oltre all'intera etica protestante - ha attinto a questa visione: «Dio ha bisogno degli uomini» si intitolava un celebre e premiatissimo film di Jean Delannoy di più di quarant'anni fa, tratto da un romanzo di Hanri Queffelec (10) che raccontava appunto del desiderio, del bisogno di Dio di non interrompere il dialogo con le sue creature: se un

(9) P. J. de Caussade, op. cit, p.9.

(10) Hanri Queffelec, *Dio ha bisogno degli uomini*, Milano, IPL, 1981.

prete «diserta», se viene a mancare un garante, un interprete di quel dialogo, è Dio stesso che si adopera a trovargli al più presto un sostituto. Dio non può fare a meno degli uomini: se traducessimo questo aforisma in termini di rapporto Io-Sé, avremmo come risultato che essenzialmente il processo di individuazione necessita di un confronto tra i due poli nel quale nessuno dei due debba prevalere o scomparire rispetto all'egemonia dell'altro. A differenza dell'aspirazione orientale all'indifferenziazione e alla perdita per dissoluzione dell'io nell'oceano del nirvana, al religioso cristiano è richiesto il riconoscimento dell'utilità di un'azione nella storia, della *necessità* di un Io che, pur alimentato dal contatto profondo con la fonte dell'essere, con il Sé, sia disponibile ad attuare concretamente la sua opera nel mondo cooperando alla trasformazione di tutta la creazione in vista della redenzione. E quand'anche, nell'estasi mistica, c'è un eclissarsi del soggetto nell'Altro, tuttavia al soggetto viene continuamente richiesta l'adesione al mondo, l'accettazione della vita, la *pratica attiva* delle virtù.

«Muio perché non muio» diceva Teresa d'Avila, pur continuando a fondare monasteri carmelitani per tutta la Spagna.

Quando parliamo di esperienza religiosa vogliamo intendere, secondo il significato etimologico del termine, l'esperienza dell'essere *in relazione a*, cioè dell'appartenere a un universo in cui le corrispondenze fra le parti e il tutto testimoniano di un ordine, di una armonia stabilita, di un «cosmo». Quando l'individuo avverte questa profonda appartenenza a un universo ordinato, sottoposto a leggi invisibili e pur tuttavia precise, vive il suo essere parte di questo «tutto» con profonda gioia e compassione per gli altri esseri, come ci testimoniano le grandi figure della storia delle religioni. Bernhard aderiva a questa visione religiosa dell'esistenza, tanto da forgiarsi un'immagine di cosa fosse la psicoterapia che oggi risulta aliena, lontana da questo nostro «spirito del tempo» non laico ma solo desacralizzato. Ad un lettore sprovvisto risulterebbero certamente ostiche, improprie e persino assurde le manifestazioni di fede e le espressioni d'amore - sì proprio d'amore - di Bernhard nei riguardi dell'agire terapeutico: là

dove, per esempio, riflettendo sul giusto tempo dell'interpretazione, affermava che *so/o l'amore guarisce*. Come Jung, anche lui riteneva la psicoterapia per molti versi simile alla cura d'anime più che a una pratica medica:

La psicologia freudiana, che sosteneva di essere solo una psicologia degli istinti, è la risposta diagnostico-terapeutica al capovolgimento dei valori nell'ambito delle espressioni istintive (...). La psicologia junghiana si rivolge alla crisi spirituale-religiosa del passaggio di civiltà in cui ci troviamo (11).

(11) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 117.

In questa prospettiva anche i sogni diventano materia di trasformazione della coscienza e messaggeri di una «chiamata» numinosa: essi sono, cioè, immagini altamente emotive, cariche di energia psichica, per cui diventano per il sognatore *dinamiche*, perché causano un cambiamento della sua coscienza. In questo senso anche la pratica di interpretazione dei sogni è modellata su una visione della loro funzione simbolizzatrice, quella di riportare la coscienza in contatto con la modalità originaria della psiche di fare esperienza del mondo, un'esperienza numinosa, ossia religiosa e sacra.

Nonostante che, per mia formazione personale e mie convinzioni, io mi senta lontano da una visione così rigorosa e totalizzante dell'esperienza religiosa, tuttavia percepisco nettamente la sfida che una tale prospettiva rappresenta, soprattutto oggi. Comprendiamo bene come questa attenzione alle immagini interne, questa attitudine all'ascolto meditativo e profondo di ciò che vive in noi, sia proprio ciò che in questo momento storico è negato e rimosso. Rispetto solo ad un ventennio fa, l'accelerazione dei ritmi di vita ha estremizzato l'atteggiamento estrovertito della coscienza, per cui sempre più cade in prescrizione l'amore per la ricerca silenziosa, per le voci dell'interiorità, per l'attitudine contemplativa. Le nostre stesse analisi subiscono una contrazione della domanda, perché oggi l'individuo non ha più tempo né voglia, o pensa di non averne, per interrogarsi sulla propria sofferenza, né riesce a credere al potere della «discesa nell'Ade», nella nostra terra dei morti.

Tutto ciò che rimanda al dolore, all'attesa, alla morte, al silenzio, tutto ciò che è un richiamo alle fondamenta mitiche e poetiche della vita viene fuggito, ritenuto inutile se non dannoso.

Il viaggio nell'Ade rappresenta per l'individuo la possibilità di comprendere un linguaggio dimenticato, di avvicinarsi ai territori inconsci da dove provengono tutte le suggestioni, le illusioni, ma anche le potenzialità creative dell'individuo. L'esperienza numinosa porta l'uomo a confrontarsi con una forza che reca in sé un «senso» non ancora svelato, avvincente e fatale. Quando l'uomo fa esperienza dell'autonomia e della sapienza naturale delle immagini simboliche, accade quello che anche per i contemplativi è indice di una trasformazione dell'Io. L'Io, cioè, si relativizza, si riconosce dipendente da un'entità psichica più vasta, profonda e potente.

Questa attenzione a una dimensione che si estende oltre i confini dell'Io e che *comprende* l'Io stesso, determina quello che possiamo definire un sacrificio dell'Io, ossia un sacrificio della relazione che prima l'Io stabiliva con la realtà. Quando si riconosce la coesistenza di istanze sia cosce che inconscie, si sposta il centro di gravità della personalità globale. Tale centro non si trova più nell'Io, che è solo il centro della coscienza, «ma in un punto per così dire virtuale tra coscienza e inconscio, che si potrebbe definire il Sé» (12).

(12) C. G. Jung, «Commento al 'Segreto del fiore d'oro'», in *Studi sull'alchimia, Opere*, Voi. 13, Torino, Boringhieri, 1989, p. 54.

Ma dove si incontrano finito e infinito nel cuore dell'uomo, lì nasce l'esperienza dell'insanabile conflitto e della «crocifissione». Ogni autentico percorso religioso e individualmente comporta la lacerazione di una lotta che la coscienza avverte con particolare intensità, se è vero che l'individuazione è una via faticosa: la via attraverso cui l'individuo è chiamato a una dolorosa spoliatura, a un decondizionamento da tutte quelle risposte automatiche e indifferenziate che lo mantengono nei domini del pensiero collettivo. Ogni individuo sensibile si troverà prima o poi a confrontarsi con l'opacità dell'esistenza, con l'irriducibilità del «male», coi mille ostacoli che la realtà dissemina sul nostro cammino. Non solo, l'individuo dovrà ancora confrontarsi con l'ombra che i suoi stessi atti, le sue stesse scelte proiettano sul suo percorso - quello che i buddisti chiamano il *karma* individuale. Dovrà cioè accorgersi che non c'è possibilità di compiere azioni che non lascino dietro di sé delle tracce d'ombra, degli scarti irriducibili, non c'è possibilità di affrancare le proprie azioni da un margine

d'errore, di «tenebre», che è quello che fa la nostra individuale solitudine.

È ciò che Simone Weil chiamava la «pesantezza», quella specie di forza di gravità cui tutti i moti naturali dell'anima sono sottoposti, secondo leggi analoghe a quelle della pesantezza materiale. Solo la grazia, scriveva l'intellettuale francese, riesce ad elevare l'azione umana. Fintantoché l'individuo vive esclusivamente seguendo i dettami della egoicità, non possiamo aspettarci da lui che azioni conformi alla «pesantezza». Così ciò che ognuno si attende dagli altri è sempre determinato dagli effetti della pesantezza *in lui*. Tutto ciò che noi definiamo bruttezza, bassezza, è un fenomeno di pesantezza, e la pesantezza fa parte della irriducibile limitatezza della persona umana.

Bernhard ha scritto a più riprese sul problema del male congiungendolo al cammino dell'individuazione: più ci si inoltra sul cammino dell'individuazione, più si ricerca il proprio volto autentico, più aspro diventa il confronto con l'Ombra. Tutto ciò che riceviamo in eredità dalla vita, per il semplice fatto di essere stati «gettati» nell'esistenza, necessita di essere elaborato e poi abbandonato, come fosse un involucro che, assolta la sua funzione, dovesse essere lasciato alle spalle, per una nuova nascita. Tale involucro o karma corrisponde, dice Bernhard, «al passato, alle nascite precedenti, rappresentate dalle immagini archetipe dei genitori e proiettate sui genitori reali (..) Essa è l'eredità da elaborare, la disposizione dei compiti, a cui l'individualità deve dare forma» (13).

Se c'è un pensiero di Bernhard che è rimasto in me come eredità del nostro incontro, è proprio questa riflessione sul destino dell'Ombra nell'individuazione. Nei miei numerosi anni di lavoro sul problema dell'individuo creativo, non ho mai incontrato artista che non abbia vissuto con lacerazione il dramma della propria diversità. Diversità sempre doppia, cioè riconosciuta come tale dal soggetto e rinviatagli come immagine in negativo dalla collettività che, come sappiamo, non ama chi non sa adeguarsi alle sue leggi. Dobbiamo ammettere che il mondo esterno, il collettivo, è molto abile nel riconoscere il punto debole della soggettività, nel percepire quella dimensione «Ombra» che è certamente la più discutibile ma anche la più viva della

(13) E. Bernhard, *op. cit.*

personalità. In qualunque circostanza e rapporto, noi siamo sempre attaccati nell'Ombra, che è certamente l'aspetto meno difendibile del nostro modo di essere.

L'individualità, ci ricorda Bernhard, essendo ciò che ci distingue dagli «altri», è declinabile proprio per questo in negativo: in tal senso essa diventa ciò che è «diverso da», l'anormale, l'insolito. Il primo passo verso l'individuazione consiste proprio nell'affrontare la propria diversità senza cadere nel complesso dell'eletto da un lato (il godimento del crocifisso) né nella follia (il godimento dell'isolato). Ecco allora che la parola «male» viene a coniugarsi alla «limitazione».

Tale limitazione, che nella prima metà della vita sembra essere solo una possibilità, al passaggio alla seconda metà dell'esistenza si rivela in tutta la sua drammaticità. Il momento della espansione viene già ad essere limitato biologicamente, ed è così che la limitazione diventa un tema dominante. Siamo limitati fisicamente, e più il tempo passa più tali condizionamenti fisici si accentuano - i piccoli e grandi malanni, l'impossibilità graduale a utilizzare il corpo per movimenti veloci, leggeri, scattanti; l'inesorabile mortificazione della capacità riproduttiva e persino amorosa. Ed è a questo punto che, come scriveva Bernhard nella sua autobiografia, la limitazione si rivela non già come scelta arbitraria o dettata dalla coscienza, ma come espressione dell'individualità avuta in sorte. Non ci sono più mete infinite, grandi possibilità, non possiamo più proiettarci in un futuro remoto e colmare la distanza immaginaria che ancora ci separa dalle potenziali mete del desiderio con progetti, sogni, capricci. L'aspirazione alla potenza, al godimento, al successo, nasconde una ricerca ben più radicale, quella del superamento del dolore nella vita. Dinanzi a questa presenza irriducibile, infatti, le soluzioni sembrano essere due: o la fuga, la negazione, l'illusione, o l'asceti. La prima soluzione, la più naturale all'lo, consiste nel ritenere possibile adempiere ai propri desideri sottrarsi alla sofferenza. Si va alla ricerca di soluzioni concrete, materialistiche - il potere, la ricchezza, la fama - che veicolano e supportano un'idea magica di onnipotenza. Rendersi assolutamente autosufficienti, cioè a dire simili a Dio.

Ma il tempo ci destina a un radicale ridimensionamento del desiderio, ed ecco che si apre l'abisso della depressione, oppure una ristrutturazione della personalità sulla base di nuove comprensioni, di una umile sottomissione al compito che il tempo svolge in noi malgrado la nostra caparbia volontà di potenza e di espansione. Non ci sono più, dunque, compiti e possibilità infinite, ma, scrive Bernhard, «ci sono solo via via contenuti individuali che, seguendosi a catena, formano la 'vena principale della vita'» (14).

(14) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 53.

Ciò che rimane in me dell'esperienza e della conoscenza di Bernhard è allora proprio l'invito e la sfida ad accogliere ogni aspetto dell'esperienza, persino l'inaudito, sia che provenga dall'inconscio sia dal mondo reale, come «germe» (termine a lui congeniale) di trasformazione in attesa di una sua forma compiuta.

# Il mio primo incontro con Bernhard

*Mariella Loriga Combino, Milano*

In un caldo pomeriggio estivo, il dottor Bernhard suonò alla porta della nostra casa a Roma. Non lo avevo mai visto, quest'uomo di cui tanti mi avevano parlato. Veniva a vedere mio padre, che, giunto ai sessantenni, era caduto in una grave crisi depressiva. La medicina tradizionale, fatta di qualche blando sedativo e di parole rassicuranti, non aveva dato risultati. Non ne aveva dati neppure l'elettroshock. Mio padre era stato sedotto dall'idea di poter risolvere i suoi problemi con un energico «scossone» terapeutico, che, come gli era stato garantito, non presentava nessun rischio: come prendere un'aspirina per il mal di testa, gli fu detto. Naturalmente non fu così: sdraiato sul suo letto, a mio padre vennero applicati due elettrodi alle tempie, il suo corpo fu attraversato da una violenta scossa e cadde in un sonno profondo. Al momento del risveglio si capì che l'elettroshock aveva provocato una duplice frattura agli omeri e a un femore, oltre a uno stato di amnesia che durò qualche ora. Così, dopo mesi di ridotta autonomia e di molte sofferenze, qualcuno gli consigliò un incontro col dottor Bernhard.

Infatti, dopo la fine della guerra, i discorsi sulla psicoanalisi, fino ad allora quasi clandestini, presero a diffondersi in Italia sempre di più. Con curiosità e insieme diffidenza, ci si chiedeva in che cosa consistesse questo nuovo tipo di terapia, una terapia tanto diversa da quelle fino ad allora conosciute, che si prestava a tanti dubbi e sospetti, ma

anche a grandi entusiasmi. La nostra generazione era cresciuta nel provinciale mondo culturale legato al fascismo. C'erano, è vero, alcune persone più avvedute e più sensibili; ma nessuno in Italia, che io sappia, aveva intuito il grande mutamento che, anche grazie alla psicoanalisi, stava avvenendo nel mondo. Sembrava una curiosità culturale per pochi; nessuno poteva immaginare che si sarebbe trattato di un diverso modo di pensare e leggere la vita. Ai tempi dell'università, tra noi giovani, cominciarono a filtrare alcune informazioni su quanto stava accadendo in Europa. Ma la guerra incalzava, non solo come dato ideologico, ma anche come realtà angosciata. Di fronte ai feriti, ai dispersi, alla mancanza sempre più pesante di ogni mezzo di sussistenza, c'era poco spazio per occuparsi di ogni cosa che non fosse immediata. Poi, la fine della guerra portò con sé un momento di ubriacante euforia. Era scoppiata in tutti una fame divorante di qualsiasi informazione culturale. Passavamo intere serate al cinema, a vedere l'edizione originale di film - soprattutto francesi, ma anche inglesi, americani e russi. Discutevamo fino a tarda notte, con la gioia di poterci finalmente esprimere sinceramente. Scopriamo il valore di opinioni diverse, ma non per questo necessariamente giuste o sbagliate; il valore, insomma, della dialettica. Fu in questo clima di avida ricerca culturale che, in Italia, cominciò a diffondersi la psicoanalisi: all'inizio quella freudiana, poi anche la psicologia analitica, che traeva le sue origini dal dissidio tra Freud e Jung. Due uomini non italiani contribuirono a diffondere lo junghismo in Italia: il triestino, nato austriaco, Roberto Baz-len, e Ernst Bernhard. Scappato dalla Germania a causa delle prime persecuzioni antisemitiche e internato in Italia per breve tempo, dopo la guerra Bernhard scelse come sua dimora Roma, dove diede inizio a una scuola di psicologia analitica. Ma torniamo al primo incontro con Bernhard, che sarebbe stato poi così importante per la mia vita. Lui e mio padre si guardarono con gentilezza e anche con una certa reciproca curiosità. Era davvero l'incontro tra due culture, tra due mondi molto distanti. Era un incontro impossibile, uno scontro tra due mentalità opposte: quella di mio padre tutta tesa alla logica, alla volontà, alla ragione; quella di

Bernhard che, pur essendo stato comunista in gioventù, aveva col tempo sempre più valorizzato il filone mistico-orientale in cui era dato grande spazio al Tao (e, infatti, *L'abbandono alla provvidenza divina* del père de Caussade, che in quegli anni su sua richiesta io tradussi in italiano, era quasi un suo breviario di vita). Tra mio padre e Bernhard non ci furono altri incontri, lo, invece, fui indotta a fare una visita a Bernhard, soltanto qualche giorno prima del mio matrimonio. Non fu un incontro piacevole: guardò il libretto delle Effemeridi che aveva sempre sul tavolo e disse, con tono severo, che quello sarebbe stato un giorno sbagliato e che avrei dovuto rinviare le nozze. Mi fece capire che la mia insistenza su quella data sarebbe stata pericolosa. Ma come avrei potuto mai rinviare quella data? Ormai era tutto fissato: la chiesa, gli inviti, il pranzo di nozze... Sarebbe stato un vero scandalo. E, naturalmente, non rinviavi.

Era il febbraio del 1948. Sei mesi più tardi iniziai l'analisi con Bernhard. Il nostro rapporto procedette tra alti e bassi, l'idea di poter un giorno lavorare come analista mi attirava, ma volevo caparbiamente affermare le mie scelte, i miei bisogni. Forse anche per questo, non mi sentii mai pienamente accettata da quel gruppo di persone che chiamava Bernhard il «guru» e che si rivolgeva a lui per ogni minima difficoltà. Per mia scelta, il mio training passò attraverso esperienze diverse. Dopo poco tempo l'inizio dell'analisi, Bernhard dovette partire e mi propose di incontrare, se ne avessi avuto bisogno, sua moglie Dora, che nel frattempo aveva ultimato il suo training a Zurigo con Toni Wolff. In effetti, ne avevo bisogno. Fu un incontro fondamentale per la mia vita, forse perché avevo perso mia madre alcuni anni prima, forse anche perché Dora Bernhard era lontana da certi atteggiamenti mistici che avevano invece disturbato il mio rapporto con Bernhard.

Delle numerose luci e ombre del rapporto con Bernhard, vorrei ricordare due episodi, due momenti significativi. Il primo fu quando, nel 1949, venne a Roma, per una breve tournée, una famosa ballerina giamaicana, Kathrine Dunham, e Bernhard, come un buon padre, guidò a teatro un gruppo di suoi allievi. L'altro quando, attendendo io la mia prima bambina, mi presentò il dottor Lenhard, un

medico ungherese emigrato in Italia per sperimentare una terapia contro il dolore, basata su infiltrazioni di novocaina:

da entrambi fui indotta a sperimentare questo metodo di parto indolore che, in realtà, durò quarantotto ore! Passarono gli anni, ebbi due figlie, mi recai a studiare a Londra, a Zurigo e a Berna, dove ultimai il mio training con Cari Meier e Walter Zublin. Col tempo i rapporti con Bernhard divennero distesi e io potei seguire la strada che credevo giusta, diventare analista. Quando mi separai da mio marito e decisi di lasciare definitivamente Roma, molto affettuosamente Bernhard mi mise in contatto con Adriano Olivetti: sei mesi dopo mi trasferii a Ivrea, con le mie figlie, a dirigere l'asilo nido Olivetti.

Rividi Bernhard sul letto di morte: avvolto nel *taied*, era una figura ieratica che emanava religiosità e rispetto. Davvero un guru.

# Sogno ricorrente dopo terapie antiblastiche

*Claudio Modiglioni, Roma*

*Ricordo di Bernhard*

Conobbi Bernhard nel 1945. Dapprima ammirai in lui più la personalità che la dottrina; era uomo che dai grandi patimenti propri aveva tratto migliore amore per il prossimo; poi ammirai pure l'ex discepolo di Rado e di Fenichel, che conosceva bene la teoria e la tecnica freudiane, seguiva Jung e pensava con la testa propria. Bernhard mi onorò per vent'anni della sua amicizia che fu per me il più prezioso fra i doni che ebbi dalla vita; mi mise in contatto con il mio inconscio e con quello altrui, mi aiutò ad accettare e a sopportare le sofferenze che mi derivavano dal praticare psicoterapie di psicotici, mi insegnò a digiunare senza paure irrazionali, a distruggere pregiudizi miei ed altrui, a trarre lumi dalle catastrofi, apprendimento dagli errori, fiducia dall'intelligenza. Bernhard era uno spirito religioso, ma di una religiosità eclettica e filtrata da un senso umano fuori dal comune. Il ricordo di lui mi accompagna come una benedizione (1).

(1) A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astrolabio, 1977, pp. 69-70.

Quarant'anni fa domandai a Bernhard cosa pensasse dei fattori psichici nella patogenesi del cancro e mi rispose che un fattore poteva essere l'impossibilità di realizzare un passaggio di fase; Bernhard intendeva un mutamento evolutivo nel senso di un processo di individuazione. Quella risposta fu per me un seme prezioso che iniziò a dare i suoi frutti vent'anni dopo; lo scritto che segue è, dopo altri vent'anni, il frutto più recente di quel seme.

Dal 1984 al 1996 ho avuto in psicoterapia, individuale e protratta per anni, cinque pazienti che erano state curate per tumori maligni e che mi erano giunte, senza metastasi, o qualche tempo dopo le terapie di routine o durante le chemioterapie.

La prima di queste pazienti aveva subito una mastectomia nel 1982 (T3 N1) e iniziò la psicoterapia il 3.10.84 a 42 anni.

La seconda aveva subito un'isterectomia, seguita un anno dopo, nel 1984, da ovariectomia, e iniziò la psicoterapia il 10.12.85 a 35 anni.

La terza aveva avuto un cancro dell'intestino ed era stata trattata con chemioterapia e terapia radiante nel 1986.

Iniziò la psicoterapia l'11.11.86 a 47 anni.

La quarta, affetta da un linfoma gastrico con metastasi vertebrale (T4), era alla sua terza applicazione mensile di chemioterapia quando iniziò la psicoterapia il 9.12.91 a 48 anni.

La quinta, operata per carcinoma del seno nel 1992 (T1 N1), aveva concluso anche una terapia radiante e aveva da poco iniziata la chemioterapia. Iniziò la psicoterapia il 12.1.93 a 44 anni.

Tutte e cinque queste pazienti hanno avuto lo stesso sogno ricorrente, cioè hanno sognato più volte un bambino interpretabile soltanto simbolicamente. Tutte e cinque non hanno avuto metastasi, né altre forme di cancro; per la quinta paziente i controlli a distanza negativi non possono ancora far testo, ma i bambini simbolici dei suoi sogni sì.

Nei miei cinquantquattro anni di pratica clinica come psicoterapeuta di nevrotici e di psicotici ho constatato che i sogni, rari purtroppo, in cui compare un bambino simbolico possono avere un significato prognostico e quasi sempre favorevole: se il bambino è integro e vitale la prognosi è fausta; per lo più il bambino è un neonato di cui non si conosce la provenienza; questo significa che il processo di individuazione è iniziato, ma è ancora inconscio; con l'ulteriore sviluppo della personalità i pazienti diventano consci della nascita di una nuova parte del proprio «lo» che si va gradualmente differenziando; cioè realizzano che il processo di individuazione è in atto. Dai miei pazienti psichiatrici che abbiano sognato il bambino simbolico, pochi in realtà, la prognosi favorevole non è mai stata smentita; quei pazienti sono tutti guariti. Tuttavia io ricordo di aver dato ben poco credito, almeno consciamente, ai sogni di bambino simbolico ricorrenti

durante le psicoterapie delle prime tre pazienti. Soltanto dopo più di sette anni, quando la quarta paziente sognò per la prima volta il suo bambino simbolico, ed erano appena 72 giorni dall'inizio del trattamento, cominciai a credere alla potenzialità prognostica di quel sogno perché nel frattempo, durante quei sette anni, ero stato continuamente rassicurato dai controlli a distanza negativi delle prime tre pazienti.

Era il 19 febbraio del '92: quando la paziente mi raccontò il sogno io ebbi una forte emozione, una sensazione di gioia che cercai di controllare; però diedi l'interpretazione del bambino simbolico, inclusa la prognosi fausta. La paziente, che si era accorta della mia emozione, fu così intelligente da capire che io ero contento prima per lei e poi per Jung.

Quindi andai a rileggermi i *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (2). In «Psicologia dell'archetipo del fanciullo» Jung dice:

(2) C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 126-128.

Un aspetto essenziale del motivo del fanciullo è il suo carattere di avvenire. Il fanciullo è un avvenire in potenza. Perciò il presentarsi del motivo nella psicologia dell'individuo significa normalmente un'anticipazione di sviluppi futuri. Ciò risponde perfettamente alle esperienze della psicologia individuale, esperienze che mostrano come il «bambino» prepari un prossimo cambiamento della personalità. Esso anticipa nel processo di individuazione quella forma che deve prodursi dalla sintesi degli elementi coscienti ed incoscienti della personalità. Esso è dunque un «simbolo unificatore» dei contrasti, un mediatore, un redentore, vale a dire un «integratore». Scopo del processo di individuazione è la sintesi del «Sé». Si tratta di una sintesi della personalità già inconsciamente, quindi provvisoriamente, compiuta: sintesi che, come in genere i fatti inconsci, praticamente non significa altro che una possibilità.

Mi resi conto che «l'avvenire in potenza» e la «possibilità» di individuazione erano già divenuti realtà per le prime tre pazienti: a distanza di 10, 8 e 7 anni dalle terapie non avevano avuto metastasi, né altre forme di cancro, e i loro processi di individuazione erano in atto. Nei cinque anni successivi mi accorsi che stavo vivendo in una *pouponnière* di bambini simbolici: ai 6 raccolti nei primi sette anni se ne erano aggiunti ben 33 di cui 16 della quarta paziente, 12 della quinta, 3 della prima e 2 della seconda; in totale 39 e quasi tutti con le loro caratteristiche illuminanti circa l'andamento del processo di

individuazione in ognuna delle pazienti: c'è il bambino che ha bisogno di altri pannolini e la paziente si accinge a cambiarglieli; c'è quello che non ha mai pannolini, e neppure abbigliamento sufficiente, e la paziente riesce faticosamente a procurargli almeno i pannolini; un altro orina mentre la paziente lo tiene in braccio; un altro più grandicello ha un episodio regressivo di encopresi; un altro ancora, di due anni, è assai carino; la paziente lo veste molto bene e lo abbraccia. Qualche volta i bambini simbolici sono anche in pericolo e le pazienti li salvano. Insomma il rapporto che le pazienti hanno con i loro bambini simbolici esprime l'andamento del loro processo di individuazione; ed è un rapporto talvolta accidentato e spesso difficile, perché riflette i problemi che ostacolano i mutamenti necessari all'individuazione.

Il sogno del bambino simbolico significa una «possibilità» di individuazione, cioè una capacità potenziale di diventare consci della propria individualità; si tratta dell'inizio di un processo possibile che deve essere poi perseguito con ulteriori elaborazioni introspettive da parte dell'«lo» conscio.

La maggior parte degli esseri umani transitano per l'esistenza senza sapere chi essi siano, inconsci della propria individualità. Ne le religioni, ne le ideologie politiche e filo-sofiche conferiscono loro un'individualità, ma ne mascherano la mancanza mediante l'elargizione di identità collettive illusorie e rassicuranti. Il che non significa che la mancanza di consapevolezza della propria individualità sia di per sé un fenomeno patologico e renda particolarmente infelici; anzi, per lo più serve da parziale anestetico per le comuni sofferenze della vita ed aiuta a scansare la fatica di pensare. Tuttavia abbiamo ragioni per ritenere che la capacità di individuarsi, cioè di differenziarsi dalla massa, sia potenzialmente presente, ancorché in quantità variabile, in ogni essere umano e che sia un valore imprescindibile per l'evoluzione della civiltà, ma che allo stesso tempo sia stata perennemente ostacolata da fraintendimenti pedagogici e perfino psicologici come dimostra la fobia della psicoanalisi. Eppure il processo di individuazione è certamente un distaccarsi da una matrice collettiva ed arcaica, ma è un distaccarsi parziale perché

nel contempo non può non essere anche un riconoscimento, sia pure reattivo, delle proprie radici ed una accettazione di esse con modalità personali. Ma il discorso sull'utilità dell'individuazione e sull'avversione collettiva per questo argomento sarebbe troppo lungo. Qui dobbiamo limitarci a constatare come l'esperienza clinica, sia in psichiatria sia in medicina psicosomatica, stia sempre più evidenziando l'importanza del processo di individuazione nell'approccio a problemi terapeutici particolarmente ardui. Il sogno ricorrente di cui ci stiamo occupando segnala proprio una capacità potenziale di individuazione in personalità che non sapevano di possederla; l'acquisizione di questa consapevolezza mediante la psicoterapia è sembrata utile a queste pazienti che hanno scoperto di poter influire attivamente sul proprio destino.

È possibile che il molto maggior numero di questi sogni verificatosi nella quarta e nella quinta paziente sia in relazione con la precocità dell'intervento psicoterapeutico; entrambe le pazienti non avevano ancora concluso le terapie di routine; per tutte e due era in corso la chemioterapia e solo pochi mesi erano passati fra l'accertamento delle neoplasie e l'inizio della psicoterapia. Si direbbe che la risposta all'offerta precoce del sostegno sia stata molto più rapida ed intensa di quella verificatasi nelle prime tre pazienti, come se il maggior tempo intercorso per quelle avesse reso più lente le loro capacità di recupero; anche se poi i loro risultati furono ugualmente soddisfacenti.

È anche possibile che la mia fiducia nella potenzialità prognostica del sogno, acquisita dopo i sette anni di controlli a distanza negativi delle prime tre pazienti, abbia favorito la risposta più rapida: 72 giorni nella quarta paziente e 23 giorni nella quinta, tra la prima seduta di psicoterapia e il primo sogno di bambino simbolico.

Io credo che lo stato di regressione psichica delle pazienti, da un lato, e la mia disponibilità verso di esse, dall'altro lato, abbiano determinato un campo molto primitivo di comunicazione, ben noto a chi si occupi di psicoterapie di psicotici, analogo alla comunicazione neonato-madre; questa comunicazione segue la simbiosi prenatale e ne rappresenta la continuazione psichica necessaria nei

primi stadi della vita neonatale. Come è noto, si tratta di fenomeni fisiologici che passano spesso quasi inosservati e che consistono per lo più in messaggi extrasensoriali. Poiché nel cancro la regressione psichica di una parte dell'«lo» è a prima della nascita (3), la comunicazione extrasensoriale dall'inconscio del paziente al nostro inconscio, e viceversa, equivale alla funzione di un cordone ombelicale psichico ricetrasmittente. Attraverso questa comunicazione noi possiamo trasmettere fiducia nella guarigione e speranza in una qualità di vita migliore, cioè le pre-condizioni di una rinascita, purché in noi stessi convinzioni e sentimenti siano veri; cioè derivino da esperienza personale. In merito al cordone ombelicale ricetrasmittente, va detto che comporta ovviamente il rischio di contraccolpi per lo psicoterapeuta; ne sa qualche cosa chi tratta psicotici; per quanto concerne la mia esperienza personale con psicotici, già osservai in passato (4) che i contraccolpi più pesanti, prevalentemente consistenti in angoscia, erano quelli che definii «a scoppio ritardato» perché si verificavano a distanza di tempo, causati da un accumulo di tensioni rimosse, derivanti soprattutto da pazienti schizofrenici.

Da 17 anni i pazienti con cancro, che sono di gran lunga i più regrediti, mi hanno dimostrato che i contraccolpi da loro provenienti possono essere «a scoppio molto più ritardato»; il che conferma l'ipotesi da me avanzata nel '64, secondo la quale più i pazienti sono regrediti, più i contraccolpi da noi risentiti possono essere ritardati e severi. Nella fattispecie da pazienti con cancro i contraccolpi ci possono raggiungere non solo nell'ambito psichico percepibile, per esempio con stati depressivi consci, ma anche nell'inconscio con depressioni latenti che possono anche tradursi in rischi a livello somatico, lo ho sempre raccomandato a Colleghi e ad allievi di garantirsi nel comune interesse, proprio e dei pazienti, la consulenza periodica di uno psicoterapeuta di controllo o supervisore. Anche Lawrence Le Shan, notoriamente uno dei più autorevoli esperti in materia, ci ricorda (5) che ogni psicoterapeuta, indipendentemente dalla propria esperienza e dal training già ricevuto, e di qualunque genere di pazienti si occupi, deve avere uno psicoterapeuta di

(3) C. Modigliani, «Cancro e malattie psicosomatiche», in *Psicosomatica da stress*, a cura di F. Antonelli e J. Shannon, Roma, Boria, 1981, pp. 87-96.

(4) A Doleystown Foundation Paper, *Proceedings of the first International Congress of Direct Psychoanalysis: 11-12 Septem. 1964*, Scarizza, Doleystown, Pennsylvania 1965, pp. 27-28,40-41,56.

(5) Lawrence Le Shan, *Cancer- as a turning point*, New York, Penguin Books USA Inc., 1994, pp. 158-160.

controllo o supervisore. Le Shan non indirizza pazienti a chi non si attenga a questa prassi, lo fui fortunato ad avere per vent'anni l'aiuto di Bernhard e poi per sempre la sua presenza in me alla quale rivolgermi nelle difficoltà. Tuttavia anche adesso io riferisco periodicamente a due Colleghi e a due Colleghe le vicende dei miei pazienti, alcuni dei quali sono a loro noti ormai da anni, e li aggiorno sui miei coinvolgimenti emozionali ricevendone punti di vista utili sulle situazioni cliniche e comprensione confortante per le mie reazioni affettive.

Esistono persone, tuttora definite come pazienti «psicosomatici», che non possono soffrire psichicamente oltre certi limiti, al di là dei quali rischiano la salute fisica e la vita. Quando la sofferenza psichica sta per superare la loro soglia di tollerabilità, intervengono, in loro, due meccanismi di difesa dell'«Io», la rimozione e la negazione (6), che cancellano il dolore psichico agendo come una anestesia generale di durata imprevedibile. Però il dolore

(6) C. B. Bahnson e M. B. Bahnson, «Role of the Ego defences: denial and repression in the etiology of malignant neoplasms», *Ann. N.Y. Acad. Sci.*, 125, 1966, pp. 827-845.

(7) C. Modigliani, «La sofferenza psichica oggi: la nevrosi come modello di salute», *Medicina Psicosomatica*, 28, Roma, Universo, 1983, pp. 177-185.

psichico cancellato nella coscienza si accumula nella parte inconscia dell'«Io» causando una depressione occulta e non percepibile che può uccidere con le modalità più varie, dalle malattie di qualsiasi genere agli incidenti di ogni tipo. Queste persone non hanno la possibilità di salvarsi la vita (7) mediante le patologie nevrotiche e mentali, ne attraverso sindromi equivalenti; la loro capacità di sofferenza psichica è troppo limitata; la loro infelicità può essere immensa e restare tuttavia inconscia fino alla morte. La necessità urgente di un mutamento radicale nella loro esistenza non è percepibile e perciò è impossibile per loro realizzare spontaneamente un processo evolutivo come l'individuazione. L'unica via praticabile per lanciare un messaggio è quella della alterazione corporea, via preverbale come nelle malattie psicosomatiche in genere e via «prenatale» nel cancro, stante l'estrema regressione che si verifica in una parte inconscia dell'«Io» e, in conseguenza, nelle specifiche alterazioni morfologiche delle cellule; regressione che tende in genere a peggiorare, così che interpretare il messaggio è molto più promettente quando la regressione non abbia ancora raggiunto punti di non ritorno, dove le alterazioni somatiche non siano più reversibili. La medicina

del futuro sarà sempre più prevenzione. Già esistono percentuali crescenti di persone che si occupano della propria salute stando bene e in giovane età. Quando avremo tests psicologici abbastanza attendibili che evidenzino l'infelicità inconscia nelle persone sane (8), e psicologi in grado di curarla, molte malattie scompariranno e pure il cancro diminuirà parallelamente.

(8) C. Modigliani, «I tumori del seno: risvolti psicologici», *Atti del 3° Corso di Aggiornamento*, U.S.L. RM 10, Roma, -1989, pp. 81-89.

Ringrazio gli oncologi Carlo Nervi e Francesco Concolino e i Colleghi psicologi Paolo Aite e Flavio Manieri per avermi indirizzato quattro delle cinque pazienti.

Sono vivamente grato ai Colleghi junghiani per le loro costanti attenzioni e, in particolare, agli amici Paolo Aite, Vittoria Braccialarghe, Aldo Carotenuto, Giuseppe Paraci, Nino Lo Cascio, Marcello Pignatelli, Enrico Rasio, Gianfranco Tedeschi, Laura Telmon e Mario Trevi che da trent'anni mi dimostrano la loro fiducia.

# La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica

*Romano Madera, Milano*

- Che cosa rappresenta Ernst Bernhard per la psicologia analitica? La domanda è inevitabile perché era proprio Bernhard a interpretare la «psicologia analitica» come «psicologia del processo di individuazione» (1).
- Possiamo allora riformulare così la domanda: dato che la psicologia analitica ha le sue origini nel pensiero e nell'attività di C. G. Jung, cosa c'è di «bernhardiano in Bernhard» (2), qual è la sua differenza specifica nei confronti dei fondamenti junghiani della psicologia analitica? La risposta, quanto a me, è semplice. La spiritualità di Bernhard (3). Risposta che ha bisogno di molti chiarimenti. Non è forse una delle caratteristiche distintive della psicologia junghiana, quella di aver sottratto sentimenti e visioni religiose al riduzionismo tipico di Freud, a sua volta rappresentante eminente delle tendenze, dominanti nella modernità, che spiegano l'esperienza del sacro come illusione o errore, immaturità o ideologia? Certo che sì (4). Ma la spiritualità di Bernhard non è solo una variazione sui grandi temi junghiani. C'è una tensione, e forte. Non credo riconducibile alla diversità dei temperamenti (5). O meglio, il temperamento è un complesso armonico che l'intera esistenza raffina. E nasce in un'atmosfera che lo nutre, e colora e trasforma il suo ambiente originario, facendone un mondo. Il suo mondo. Andiamo allora verso il punto di innesco, dove Bernhard apre la sua dimensione, allontanandosi dalla corrente della scuola cui apparteneva.
- (1) Cfr. l'«Introduzione» di H. Erba-Tissot a E. Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969, p. Vili.
- (2) Così M. Trevi che aggiunge: «e su questo davvero ci sarebbe da scrivere un libro prima che la memoria di lui si dissolva nel tempo», in S. Lagorio, *Giobbe e lo scoiattolo*, Roma, Boria, 1990, pp. 67.
- (3) Che questa sia la sua caratteristica differenziale lo riconoscono sia V. Loriga, che pure ne apprezzava di più la mondana mercurialità intuitiva, sia G. Tedeschi, come pure M. Trevi. Cfr. S. Lagorio, *op. cit.*, pp. 55-69 e V. Loriga, «Ritratto di E. Bernhard», in *La ginestra*, n. 3 (Il corpo e la forma), Milano, Angeli, 1996. Cfr. peraltro le dichiarazioni dello stesso Bernhard, *op. cit.*, pp. 143, 200, 222, 231, 233.
- (4) Cfr. F. Michelini Tocci, «Significati e prospettive della psicologia analitica», in G. Maschietto (a cura di), *Fs/co-terapia come*, Milano, Unicopli, 1989.
- (5) Cfr. H. Erba-Tissot, «Introduzione», *op. cit.*, p. IX; G. Tedeschi, in S. Lagorio, *op. cit.*, p. 62.

Per orientarmi scelgo una osservazione messa fra parentesi, un inciso: «la psicologia junghiana è pure, secondo Jung stesso, un indirizzo del protestantesimo per uscire dalla sua crisi. (La natura dello spirito ebraico è a lui tuttavia rimasta estranea)» (6). Come si vede si tratta qui di un confronto fra due psicologie, come articolazione moderna, sul terreno delle scienze dell'uomo, del confronto fra due spiritualità.

(6) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 233.

Notiamo intanto che questo è l'unico luogo nel quale, protetta da due parentesi, si indica esplicitamente una distanza significativa dal maestro svizzero. Ma anche: questo è l'ultimo frammento, dettato il 23 Maggio 1965, a poco più di un mese dalla morte che sapeva vicina (7). In un evidente confronto in parallelo con Jung - confronto biografico che poggia sui mitologemi portanti elaborati da entrambi - scrive a margine di *Ricordi, sogni, riflessioni* (8):

(7) H. Erba-Tissot, «Introduzione», *op. cit.*, p. XIII; e Tedeschi, in S. Lagorio, *op. cit.*, p.62.

(8) C. G. Jung (1961), *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1981.

«Quanto ho da dire io al mondo sul problema ebraico! Ma prima che arrivassi a Jung». E a proposito della pagina 221 e dell'obbligo che la manifestazione delle immagini impone al singolo: «È lo stesso - la mia mitobiografia ... è sincronistica (come si esprime Jung) o entelechiale (come dico io)» (9).

Va sottolineato che, nella pagina che Bernhard ha sott'occhio, Jung parla dell'origine di «tutta» la sua «attività creatrice» dalle fantasie e dai sogni del 1912, si tratta quindi di un passaggio densissimo di quella che può considerarsi la «mitobiografia» di Jung. E a fianco delle parole sulla meta e l'opera di Jung, annota: «Io, un ebreo: non può essere che trovare e comprendere Dio!».

(9) H. Erba-Tissot, «Introduzione», *op. cit.*, p. XII.

Quasi un effetto di contrappunto. Il Dio dell'ebreo Ernst Bernhard ha una storia e un destino diversi da quelli dell'immagine psichica di Dio in Jung. Forse sono destinati a incontrarsi, ma guardiamo attentamente secondo quale processo, seguendo Bernhard. Leggiamo ancora il frammento del 23 Maggio 1965, le righe che immediatamente seguono la parentesi nella quale ha appena affermato l'estraneità a Jung dello spirito ebraico: «Antico e Nuovo Testamento rappresentano per me un'unità, fin dove il Nuovo Testamento non si è già allontanato in senso gnostico-ellenistico dallo spirito originario ebraico».

Qui cominciamo ad avere una indicazione più chiara,

almeno per contrasto, di cosa sia quello spirito ebraico che, al tentativo junghiano di dar risposta alla crisi del protestantesimo, è rimasto «estraneo». Si tratta di un'opposizione, e dunque di una presa di posizione contraria alla parte «gnostico-ellenistica» del cristianesimo. E in che cosa consiste questa parte gnostico-ellenistica e, in opposizione, la parte ebraica ed ebraico-cristiana? Guardando simbolicamente ai suoi sogni e al senso del mito ebraico nella sua biografia, scrive una pagina dopo, pensando «a una nuova maturazione» della idea ebraica a ripartire dalla crisi congiunta di ebraismo e cristianesimo: «Viene la conciliazione con Roma, la revoca della crocifissione da parte *degli Ebrei e la conciliazione tra Gesù e Filato*. Questo è ebraico, questo significa la realizzazione del regno di Dio su questa terra». E ancora: «l'elemento veramente efficace nel cristianesimo è ebraico... Ebraica è l'introduzione di questa forma di monoteismo di un Dio del tutto personale, l'amore di Dio qui in terra. Dove c'è altrove un tale rapporto, quel 'Tu': Dio nostro, che determini il nostro giorno, mattino e sera, quando ci destiamo e quando ci corichiamo... qui, sulla terra? Ciò non è venuto nel mondo attraverso Osiride o Dioniso, ma attraverso Cristo». Ora vorrei che si ponesse attenzione all'enfasi, così insistita, sulla terra, nominata, in queste poche righe finali, tre volte. Realizzazione del regno di Dio su questa terra, qui in terra l'amore di Dio, qui in terra il tu quotidiano di Dio. Questo è tipicamente ebraico per Bernhard, e questo è l'opposto dell'elemento gnostico-ellenistico che ha tradito, lasciandola incompiuta e incompresa, la parola di Gesù. A Bracciano, nella domenica del 2 di Luglio 1964, Bernhard aveva annotato una sua immaginazione attiva iniziando così: «I 'Cristiani' hanno tradito Gesù, il nostro Gesù; è tempo che gli Ebrei siano 'innestati' per ristabilirlo» (10). È il tradimento di quel Gesù di Nazareth visto e sentito come prodotto del «cristianesimo ebraico», come «ultima foglia di *amor Dei* che già dopo un secolo fu sopraffatta dall'innesto di rami d'ulivo stranieri». Dunque, ricostruendo i passaggi e volendo schematizzare: un cristianesimo ebraico che è depositario, per la sua radice ebraica, della vitalità ormai perduta nel cristianesimo gnostico-ellenistico. Riconoscimento dell'ebraicità di Gesù e delle radici ebraiche

(10) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 201. Cfr. anche p. 185.

del Cristianesimo per gli ebrei, come processo di rinnovamento possibile nella crisi parallela di entrambi. Ma in una direzione che abbandoni l'ormai sfinita incapacità di mondo, il difetto di realtà, di comunità e di vita su questa terra, che ha svuotato il cristianesimo gnostico-ellenistico. E già qui ci soccorre «una bella storia chassidica in cui qualcuno domanda se il Messia sia già venuto; il rabbi va alla finestra, guarda e dice: 'No, il Messia non è ancora venuto, non può esservi dubbio.' Questo è tipicamente ebraico. Come può essere venuto il Messia in un mondo simile!» (11). E proprio questa tipicità dell'ebraismo contraddistingue Gesù:

«Quell'immagine interna che Gesù portava in sé era il paradiso in terra e la filiazione di Dio, l'archetipo del Messia e del regno venturo di Dio sulla terra - e questo è il Cristo. Il Cristo è infatti il Messia ebraico, identico con il volere di Dio, colui che annunzia e compie la volontà divina sulla terra, la quale, dopo un'apocalisse, si ricompone in un ordine nuovo. Se dico che Cristo è in me è che ho in me quella figura» (12).

Potremmo dire che la pulsazione critica della differenziazione batte sul senso della terra: sì immagine interna, tanto singolare quanto sopraindividuale, ma portata entelechialmente a realizzarsi in un senso collettivo, come vita comune sulla terra. Questo mi sembra un accento acutamente diverso da Jung. La sua impostazione gnostico-dualistica è certo in cerca di compensazione, quando si ricompone nella corrente alchemica, che porta con sé la tensione al ritorno alla madre materia. Seppure inclinato verso una integrazione del quarto elemento - terrestre e femminile - Jung rimane però ristretto in una interiorità psichica, certo reale, ma sempre «interna» e solo sincronicamente corrispondente con il mondo là fuori, che è poi il mondo dell'agire nel mondo, della vita comune, della collettività mondana. È questa posizione inquieta che preserva Jung, neo-kantianamente, da troppo compromettenti asserzioni circa la realtà, tanto spirituale quanto mondana, di ciò che si trova testimoniato nell'esperienza psicologica, e lo schermo, così, dietro i ripari di una scienza tormentata dai suoi problematicissimi limiti e dalla sua contraddittorietà. Non è uno spostamento solo espressivo reinterpretare, come fa Bernhard, la sincronia esterno-interno come entelechia, e il processo di individuazione nel singolo

(12) *Ibidem*, p. 207. Un motivo molto simile si trova in Babbi Moshe Teitelbaum, cfr. M. Buber (1949), / *racconti dei chassidim*, Milano, Garzanti, 1979, p. 513.

(13) Alcuni dei passi cui mi riferisco si trovano alle pp. XII, 126, 182, 189. Ma ancor più interessante sarebbe notare come in Bernhard sia superato il dualismo epistemologico, di impronta neokantiana, di Jung che, inevitabilmente, finisce in una sorta di metafisica involontaria di impronta psicologica. È esattamente, questa, la direzione di senso della critica di Buber a Jung; cfr. il suo *L'eclissi di Dio* (1953), Milano, Mondadori, 1990. In realtà Buber e Bernhard sono accomunati profondamente dalla ispirazione chas-sidica, dalla sua fede monistica che incontra Dio, la realtà di Dio, nelle manifestazioni cosmiche e psichiche. Non ci sono due mondi, non c'è parola del mondo e parola della Torà, così affermavano, senza mezzi termini, Rabbi Pinhàs e Rabbi Hano-ch ( cfr. M. Buber, / *Racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 178, 210).

(14) E. Bernhard, op. cit., p. 197.  
 (\*i 5) *Ibidem*, p. 198. (16)

*Ibidem*.

(17) *Ibidem*, p. 187.

come processo di individuazione del collettivo (13). Come di consueto il diavolo, ma anche il demone creativo, si nasconde nel dettaglio. Ho anticipato questa tesi interpretativa per aprire la lettura dei frammenti dell'ultima parte del libro alle risonanze psicologiche e metapsicologiche che vi sono implicate. E ancora - ma di questo in conclusione - non sono neppure avvistate le conseguenze quanto all'arte terapeutica.

Ritorniamo adesso alla immagine del mitologema del messianismo ebraico teso alla trasformazione del mondo, dopo aver traversato e patito la sacrificialità della privazione della realizzazione terrena.

«[Dettato il 20 Giugno 1964] Fino a che l'uomo vive su questa terra è in qualche modo legato alla materia. Certo, noi ce ne vogliamo continuamente liberare per mezzo delle diverse forme di asceti e via dicendo. Ciò che possiamo fare è spiritualizzarla, permearla di spirito, renderla trasparente al Senso; più in là, secondo me, non possiamo giungere. E quando eludiamo il problema e trasferiamo il regno dei cieli in cielo, inganniamo noi stessi. Regno dei deli si chiama appunto il regno di Dio qui in terra, e se noi, come ha fatto la Chiesa cristiana, trasferiamo il regno dei cieli in cielo, allora sulla terra è appunto l'inferno. Gli indiani l'hanno fatto; si va nella selva, ma nel mondo non c'è nulla da fare. La grande aspirazione degli Ebrei è di crearlo qui, in questo mondo. Non in modo che questo piano concreto sia il prevalente. Al contrario, ho sempre sostenuto che il piano prevalente è l'immagine; tutto viene veramente dall'immagine e l'immagine si materializza. Ma in una considerazione entelechiale. Ora, nel Cristianesimo la seconda fase non ha avuto sviluppo poiché è stata sempre proiettata in cielo, e qui in terra abbiamo l'inferno. Nella nuova fase, la fase dell'Acquario, che io denominerei la fase ebraico-cristiana, o come si voglia chiamarla, questo ideale deve essere ricondotto giù dal cielo sulla terra, se no restiamo in eterno malati e proiettiamo in eterno l'Ombra sugli altri» (14).

Il *kairòs* della parusia (15) segna la fine dell'era dei Pesci - l'era del Messia morente e sacrificale che «termina soltanto ora» (16) - e l'inizio dell'era dell'Acquario: il Messia che torna in altra forma, come rè vincitore, il Messia figlio di Davide in luogo del Messia figlio di Giuseppe: «immagine del ricongiungimento del paradiso celeste e di quello terrestre». L'irrealtà del paradiso celeste, la sua educazione al sacrificio - sacrificio che non riguarda l'io e il Sé, ma un simbolo dell'io nei confronti d» un simbolo del Sé - doveva compensare l'io pagano, in preda alla caoticità in cui versava l'etica collettiva precristiana (17). È stata un'irrealtà sanguinosa che, proiettata sugli avversari! ha odiato e

«ucciso i nemici, ha benedetto e approvato guerre... ha fatto affari» richiamandosi «al Signore Gesù» (18).

(18) *Ibidem*.

Bernhard non guarda soltanto dentro di sé - i suoi sogni e le sue immaginazioni mettono in scena la conciliazione fra ebrei, Gesù e Filato, la crocifissione è revocata (19) - vede anche nell'«indirizzo della nostra più recente evoluzione storica» il costellarsi dell'«immagine del paradiso terrestre, non di quello 'celeste'» (20). Proprio per questo riconosce all'opera l'immagine entelechiale del mitologema ebraico, pronto a ridar vita, in forma nuova e in una fase diversa, all'estenuato e agonizzante Cristo della civiltà cristiano-ellenistica. Un Cristo rimasto senza un popolo e senza una terra, cioè senza realtà, realtà esteriore, mondo (21). Un mitologema della biografia, potremmo dire, il cristianesimo, con il suo culto dell'individuo Gesù di Nazareth, che deve superarsi, entrare davvero nel mondo, e per questo deve riconoscere il mitologema ebraico, il mitologema del mito che si vuole e si fa storia di popolo e di terra. L'implicita, ma non troppo implicita, diagnosi di Bernhard sulla nostra epoca, si può cogliere da questa collocazione entro la narrazione mitica. È evidente che se la storia recente viene intuita come inconsapevolmente guidata dall'immagine del paradiso terrestre, cioè dalla realizzazione sulla terra del Regno di Dio, tutta la critica e la rivolta antireligiosa moderna assume un altro senso. Il deserto svela una pista segreta. Confermiamo intanto questo punto, citando la conclusione del frammento dell'otto luglio del 1964: «Il mito originario è la realizzazione del paradiso terrestre, dunque il ritorno nel paradiso. La realizzazione puramente interna è un fraintendimento delle parole di Gesù, ma del tutto comprensibile, poiché fuori non era affatto realizzabile; fuori è rimasta la desolazione. Questa realizzazione, per così dire endopsichica, del Cristo corrisponde anche alla rimozione dello strato istintivo e anche, in certo senso, politicamente alla rimozione delle classi inferiori; in genere a un equilibrio turbato fra sopra e sotto. Noi siamo evidentemente entrati in una fase in cui la realizzazione concreta dell'idea ebraica del regno messianico in terra è diventata in qualche modo un nuovo problema e ha fatto un passo avanti tanto nel singolo quanto nella comunità» (22). Non ci sono dubbi che qui Freud e Marx,

(19) *Ibidem*, pp. 4, 165, 187, 208.

(20) *Ibidem*, p. 187.

(21) Cfr. M. Buber, *L'eclissici! Dio, op. cit.*, p. 109: impressionante è l'identità di diagnosi: il cristianesimo è «ellenistico» proprio perché abbandona «la concezione del 'popolo santo' e conosce soltanto una santità di tipo personale». La stessa direzione di senso della mitobiografia di Bernhard mi sembra tesa a reintegrare il mitologema della «elezione del popolo», cioè della presa di coscienza collettiva, nell'universalmente umano, attraverso biografie coscienti del mito collettivo che impersonano e che devono compiere responsabilmente: in concreto, per Bernhard, si tratta del reinnesto della interiorità cristiana sul vecchio ulivo ebraico, proteso verso l'attesa di un regno di Dio che sia anche di questo mondo. Che sia vita di un popolo, del popolo degli

(22) E. Bernhard, *Mitobiografia, op. cit.*, p. 210.

due maestri del sospetto, sono ricollocati in una nuova mitoteologia della storia. Nello stesso frammento, due pagine prima, aveva scritto:

«Se, pensando a Paolo (*Lettera ai Romani*, 11,1 -25), diciamo ora che gli Ebrei vengono innestati, possiamo anche comprendere che Freud, Marx, Einstein, ecc., si sono veramente innestati, anche, naturalmente, se inconsapevoli. Ma la partecipazione alla civiltà e alla crisi della civiltà del momento, l'interesse rivolto proprio in quella direzione, è così caratteristicamente ebraico che potrebbe essere la preparazione di una vera grande realizzazione anche in concreto» (23).

(23) *Ibidem*, p. 208.

Dunque non c'è dubbio che l'innesto ebraico tende, anche se inconsapevolmente, a correggere la realizzazione unilateralmente endopsichica del Cristo, dando voce alla rimozione politica delle classi inferiori (Marx) (24), e a quella dello strato istintivo (Freud). Giunto alla fine del suo percorso Bernhard rivede così, in uno scenario immensamente dilatato, due esperienze della sua vita: la militanza sionista-socialista della sua gioventù e la analisi freudiana con Fenichel e Rado (25).

(24) *Ibidem*, p. 181.

(25) Per queste notizie confronta p. VII dell'« Introduzione » di H. Erba-Tissot a *Mitobiografia*; il testo di A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astrolabio Ubal dini, 1977, che rimane il riferimento essenziale per la storia della psicologia analitica italiana; il lavoro già citato di S. Lagorio su H. Erba-Tissot e il saggio di C. Cardona, «Ernst Bernhard e la ricerca del senso», in *Psicologia analitica contemporanea* (a cura di C. Trombetta), Milano, Bompiani, 1989.

(26) E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., p. 222.

Questi tipici ebrei (Marx, Freud, Einstein), tuttavia, «non hanno mediato... una rinascita della vera sostanza religiosa ebraica» che appare invece, nei sogni di Bernhard, come in procinto di realizzarsi «nuovamente», «sciolta da formule esterne», senza avere però «ancora una figura precisa» (26). E con una certa precisione si potrebbero ricavare dalle pagine di questo libro segreto e portentoso - segreto proprio perché i suoi bagliori sembrano casuali, un po' disordinati, approssimativi e non argomentati - i termini di un serrato confronto con Nietzsche, il terzo grande maestro di molti nostri sospetti. Bernhard accetta la necessità di una drammatica svolta, di un «capovolgimento dei valori». Lo abbiamo già sottolineato in relazione a Marx e a Freud, e che Nietzsche possa affiancarsi, in molti aspetti, a questi altri due critici del «mondo cristiano-borghese» non lo affermava solo Loewith, o, più vicino a noi, Ricoeur, ma proprio Buber. Bernhard considerava Buber un maestro e ne seguiva i passi, anche in relazione al confronto con la figura di Gesù, quindi non avrà certo mancato di leggere il libro che include le obiezioni e le risposte di Buber a Jung. È in effetti ne *L'eclissi di Dio* che Buber rubrica la critica della morale da parte di Nietzsche,

almeno «finché... rimane nella sfera storica» come «modificazione - naturalmente non voluta coscientemente da Nietzsche - della dottrina della ideologia di Marx» (27). Questo rimane però un dettaglio. Bernhard, dicevo, empatizza con i tentativi eroici di trovare una nuova strada nel labirinto. Condivide la necessità di un «rivolgimento dei valori», liberato dall'ombra proiettata dalla vecchia morale morente (28). Pensa però, sente e sogna, che la strada verso la vita, verso un nuovo senso della terra, verso un nuovo senso di Dio legato alla terra, non proviene affatto da un anticristianesimo che, secondo un intellettualistico salto indietro, si vuole greco, di una grecità più antica della Grecia platonica: al contrario, tutto questo appartiene, come abbiamo detto, all'originario mitologema ebraico del Messia. È la derivazione ellenizzata, che ha perso il mondo, ad essere perduta per il mondo (29).

Certo, anche nel solco di Jung (che peraltro diede in effetti una interpretazione di Nietzsche come estremo eretico cristiano, inconsapevole di sé) (30), Bernhard abbandona la unilateralità, secondo lui infantile - ma potremmo dire anche, molto cristiana - del Dio soltanto buono (31). Tutti gli strati dell'essere, in una santificazione della vita quotidiana e del concreto (32), possono essere vissuti in onore di Dio. Ogni moralismo - anche quello chassidico, ed è l'unica critica che Bernhard muove al chassidismo - va superato (ma non fa eccezione neppure il moralismo della non-mora-le)(33). Dio diventa la «realtà» (34), valore e senso della realtà. Dio non è altro dal mondo quando esso sia colto nella quarta dimensione «che sempre si muta», come immagine, eppure sempre «resta lo stesso» (35). Potremmo arrischiare che Bernhard accetta per intero la sfida di Marx, Freud e Nietzsche, anzi ne valorizza il coraggio creativo. Ma coglie il messaggio immanentista, la denuncia dell'«ai di là metafisico», come una sintomatologia dell'ombra, della parte oscura della nostra vita psicosociale. Perciò procede a una reintegrazione che produce una trasformazione del simbolo e del mito cristiano-ebraico, in grado di parlare alla «nevrosi generale», alla «crisi di civiltà» del moderno (36). In una singolare intuizione propone una visione che assorbe e supera, in una immagine-realtà del divino come quarta dimensione del mondo tridimensionale,

(27) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 112.

(28) Cfr. E. Bernhard, *Mito-biografia*, op. cit., p. 206.

(29) Cfr. anche *Ibidem*, p. 222.

(30) Cfr. *Ibidem*, pp. 91-92; e il mio saggio «Jung e Nietzsche», in *Trattato di psicologia analitica* (diretto da A. Carotenuto) Torino, Utet, 1992.

(31) Cfr. E. Bernhard, *Mito-biografia*, op. cit., pp. 22-23.

(32) *Ibidem*, p. 211. Troppo numerosi, per citarli qui, i rimandi all'ethos e alla mistica chassidica - anche questo, dunque, luogo eminente dell'incontro di Bernhard con la «protesta profetica» di Martin Buber.

(33) *Ibidem*, pp. 195,207, 215,231.

(34) *Ibidem*, p.211.

(35) *Ibidem*, p. 215 (e cfr. p. 98).

Qui l'impronta chassidica è in evidenza: «Rabbi Mano-eh diceva: "Anche i popoli della terra credono che ci siano due mondi; 'in quel mondo', dicono. La differenza sta in :

questo: essi credono che i due mondi siano distinti e divisi l'uno dall'altro, Israele invece riconosce che i due mondi sono in fondo uno solo e devono diventare uno solo». «Rabbi Pinhàs disse: 'Chi dice che le parole della Torà sono una cosa e le parole del mondo un'altra cosa, sarà chiamato un negatore di Dio'» (M. Buber, *I racconti dei chassi-dim*, op. cit., pp. 649 e 178, (36) Cfr. E. Bernhard, *Mito-biografia*, op. cit., pp. 120,;

127,181,219,230.

la critica ottonevicesca alla religione. Bernhard era un maestro degli innesti: in fondo egli propone di innestare, come grande eresia rinnovatrice, i tentativi di Marx, Freud e Nietzsche di fare a meno del vecchio Dio metafisico, sull'esausto tronco cristiano, rinvigorito dalla originaria linfa ebraica.

«Così diventa anche chiaro come la *materia* proceda dalle immagini. Questo è solo il nostro modo di percepire (categorie di Kant). L'uomo in fondo è per costituzione un essere tridimensionale. Perciò vede solo tre dimensioni. Se dunque, in qualche modo, giunge ad avere un vago rapporto con la realtà quadridimensionale, questa gli appare quasi fosse 'dietro' al mondo tridimensionale. Nel migliore dei casi arriva a 'riconoscere' - come mi è avvenuto finora - che sono le immagini che formano la materia, oppure - se egli osa procedere oltre - che esse la creano (così come Dio ha creato il mondo!). Ma ora si fa chiaro che 'Dio' e il mondo sono realmente una cosa sola e che il 'mondo' si vede appunto come terza dimensione quando si fa astrazione dal 'mondo' quadridimensionale = Dio = entelechia = mondo delle immagini» (37).

(37) *Ibidem*, p. 97. Cfr. pp. 79-80.

Non si tratta di innesti e di assimilazioni acritiche. La vecchia radice ebraico-cristiana rimane salda contro l'assalto della *ubris* moderna - l'eroismo prometeico adorato da Marx e da Freud, e la volontà di potenza inflazionata di Nietzsche. Solo a questa condizione è possibile l'innesto dei trasgressori e la fioritura del nuovo ramo cristiano-ebraico (il rovesciamento degli aggettivi non è per niente casuale), capace di unirsi fecondamente alla terra riconquistata. Ma è questo stesso senso della terra a insegnare l'umiltà, e a consentire al vecchio re morente di risanare con i medicamenti di chi lo voleva uccidere. Se l'unico peccato è l'orgoglio - massima che aveva appreso dal chassidismo e da Bultmann (38) - si può intendere bene perché il viatico di Bernhard stia nella benedizione del signor Broh, la benedizione di un «umile ebreo», «quanto più semplice, tanto meglio» (39). È questo abbandono al divenire del Senso - che Bernhard chiama Tao, provvidenza divina, esperienza del Sé - questo lasciare che le cose avvengano (40), a fargli sentire l'avvento del Messia come personalità corporativa (41) che compendia il divenire del mondo, integrando nel Senso anche le atrocità estreme che, proprio nella storia ebraica e nella biografia del rabbi di Nazareth, trovano il simbolo del male inaccettabile. L'assoluta fiducia nell'amore di Dio, al di là di ogni moralismo e

(38) Cfr. *Ibidem*, p. 120. Per la dottrina chassidica cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 121, 152, 172, 188, 288, 301-302, 431.

Su Bultmann cfr. S. Lagorio, op. cit., p. 18.

(39) Cfr. E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., pp. XXXV, 138-9.

(40) *Ibidem*, pp. 200-201.

(41) *Ibidem*, pp. 98, 200. Cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., p. 437.

di ogni divieto (42), è l'assoluta fiducia nella «terra promessa». È paradossale, ma significativa al massimo grado, la citazione che Bernhard fa della formula nietzscheana «libero in amorosa necessità» (43), usandola per esprimere la coincidenza di libertà e necessità nell'amore di Dio. La sua significatività sta appunto nella lettura apocalittica (rivelativa) e profetica (di ricordo e ammonimento), della secolarizzazione e del disincantamento moderni, come reintegratori di una perduta immagine unitaria del divino e del suo awenire.

Possiamo adesso ritornare al nostro punto di partenza e chiederci: ma non è tutto questo una più o meno grande variazione, una eterodossia ebraicizzante, dell'opus junghiano? Una ulteriore deviazione ci porterà maggior chiarezza. Ci soccorrerà adesso il rapporto con Buber. Proprio nell'ultimo frammento, quello dal quale ho iniziato, rintracciandovi l'estraneità di Jung allo spirito ebraico, è detto, poche righe sopra: «Quando durante la prima guerra mondiale, al fronte occidentale, lessi negli scritti di Buber che Gesù era un tipico ebreo, ne ricevetti un grande impulso ad approfondire la sua figura. Una delle ultime cose di cui mi sono occupato è stato il libro di Bultmann *Gesù*, in cui anche egli rappresenta Gesù come un rabbi ebraico» (44). Dunque l'arco della vita adulta di Bernhard si tende fra Buber e Bultmann, e il centro di tensione si addensa sull'ebraicità di Gesù. Già qui, si potrebbe dire, si situa una differenziazione imponente, poiché, poche righe più sotto, si afferma che a Jung, visto come rappresentante della crisi del protestantesimo, è rimasto estraneo lo spirito ebraico. Se ne potrebbe concludere: gli è rimasta estranea la ebraicità di Gesù, quindi il suo è un simbolo cristiano privo della radice ebraica, cioè: gnostico-ellenistico! Un salvatore dell'interiorità, non il messia della terra, non la promessa come nuova terra e nuovi cieli. Ancora. Buber compare prima di Jung e, nella stessa ricostruzione di Erba-Tissot (45), l'incontro con lui gli fece prendere «coscienza del proprio temperamento chassidico». È impo'tante notare che la stessa Tissot, che pure mi sembra propensa a sfumare le differenze e i contrasti con Jung, scrive, solo due pagine dopo: «Il suo rapporto con Jung, nelle cui scoperte nel campo della psicologia egli

(42) *Ibidem*, p. 607 e E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., p. 201.

(43) *Ibidem*, p. 195.

(44) *Ibidem*, p. 233.

(45) *Ibidem*, p. VII.

riconosceva la grande scoperta del nostro secolo, non fu però facile. Il suo temperamento chassidico e tutta la sua tipologia erano troppo diversi da quelli del grande psicologo svizzero per rendere possibile una stretta collaborazione». Si può capire che nel 1969, a quattro anni dalla morte di Bernhard, nella stretta delle difficoltà di consolidamento dei primi nuclei junghiani, già divisi fra loro, non fosse opportuno approfondire la forte autonomia del pensiero di Bernhard rispetto a Jung. Eppure l'ammissione c'è lo stesso. Bastano le concordanze testuali: quel «temperamento chassidico» riguarda l'incontro con Buber e le difficoltà con Jung, e Buber rappresenta la scoperta dell'ebraicità di Gesù... Dunque il senso dell'«archetipo del Messia» come «paradiso in terra» e «filiazione di Dio». «Un archetipo umano ma in una struttura spirituale ebraica» (46). È questa stessa divergenza ad essere messa a tema negli incontri dei due e nel rapporto con le loro immagini guida. Un sogno del novembre 1935, commentato nel giugno 1965 (47), porta Bernhard nell'«angolo di forza» dove siede lo stregone primitivo Jung e lì, anche nella realtà, Jung gli mostra una diapositiva della Sindone di Torino. È questo confronto, questo dialogo a distanza, ad essere ripreso nel mandala, nato da una immaginazione attiva, che Bernhard porta a Zurigo per mostrarlo a Jung, «dopo qualche anno» (48). Eccone la descrizione:

(46) *Ibidem*, p. 207.

(47) *Ibidem*, pp. 11-12.

(48) *Ibidem*, p. 146.

«Sul cerchio esterno i segni dello Zodiaco, con l'Ascendente in Sagittario, corrispondente all'oroscopo di Bernhard. All'interno di questo cerchio una croce a bracci uguali, di legno, e al centro di essa un secondo medaglione circondato dall'uroboros, il serpente che si morde la coda. Il medaglione centrale contiene l'essenza dell'immaginazione attiva, la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco e di quello ebraico, in modo che lette cominciando dal taw ebraico, in ambedue i sensi si forma la parola Tao'. Sul braccio verticale della croce, sopra il medaglione interno, la colomba. Questo mandala ricopre una fotografia molto buona del Volto della Santa Sindone» (49).

(49) *Ibidem*, p. XVI.

#### Commenta Bernhard:

«Ho posto questo mandala sopra la Santa Sindone, quale mio atteggiamento personale di fronte alla crocifissione, alla catastrofe del Golgota, atteggiamento che si è profilato nei miei sogni, dove la crocifissione viene interrotta e impedita» (50).

Certo il mandala di Bernhard va molto al di là del suo rap-

(50) *Ibidem*, p. 146.

porto con Jung e con Buber. Direi che qui il suo cristiano-ebraismo fa da sfondo, da contenitore - insomma la «struttura spirituale ebraica» del Messia è il tronco su cui nasce un particolare sincretismo, un sincretismo che vorrei chiamare biografico, per designare la nascita di un nuovo atteggiamento religioso. Ma, di questo, più tardi.

Dicevo: Buber come riferimento di un discostarsi essenziale da Jung e su un terreno decisivo, quello dei rapporti fra psicologia e religione. Proprio perché è vero che la specificità junghiana sta nel non interpretare riduttivamente l'esperienza religiosa, anzi di riconoscerne l'importante valenza terapeutica come potenzialità sempre a disposizione se presa in accurata considerazione, proprio perché questo è vero, fondamentale diventa la discussione fra Buber e Jung. È impossibile che Bernhard non abbia letto con estrema attenzione la critica di Buber, la risposta di Jung e la replica di Buber (51). La contestazione di Buber si poggia soprattutto su una ricostruzione del rapporto psicologia e religione in Jung come tipicamente gnostico. Dove gnosi «non è da intendere come una categoria storica, bensì come una categoria umana generale» (52). Nella sua forma moderna la gnosi, secondo Buber, è una riduzione della alterità del Tu divino alla psicologia. Potremmo perciò dire che la spiritualità, o la religiosità, sarebbero dimensioni «soltanto» psicologiche, o, meglio, che noi possiamo affermare che la «realtà di Dio» non può essere indipendente da quanto sperimentiamo psicologicamente. È evidente che qui è in atto una disputa filosofica e teologica sui limiti della psicologia.

La prima mossa di Buber è quella di trascinare Jung su questo terreno, a dispetto dei ripetuti dinieghi dello psicologo. Direi che Buber è un maestro in filosofia e Jung un dilettante, preoccupato di «stare all'empirico», dietro il quale ama trincerarsi - forse anche per evitare di portar legna al rogo antioccultista e antimisterico al quale lo volevano legare Freud e i suoi seguaci, scienziati appassionati. Buber ha buon gioco nel mostrare che le affermazioni di Jung sulla realtà di Dio, relativa alla testimonianza psicologica umana, e non assoluta, sono, *volens-nolens*, tesi sul trascendente: «si dichiara che Dio non esiste separato dall'uomo. Ma questa è una dichiarazione sul trascendente,

(51) Cfr. in questo stesso numero della rivista il saggio di A. Petterlini. Il libro di Buber cui si fa riferimento è il già citato *L'eclissi di Dio*, la risposta di Jung è contenuta nel voi. 11 delle *Opere*, Torino, Borin-ghieri, 1969.  
(52) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, *op. cit.*, p. 131.

(53) *Ibidem*, p. 86.

su ciò che non è e di conseguenza su ciò che è» (53). Anche il rapporto della psicologia con la realtà - al di là del debole neo-kantismo professato - finisce per essere, epistemologicamente, una specie di panpsicologismo che non può che psicologizzare anche il contenuto di fede. Sentiamo Buber:

(54) *Ibidem*, p. 94. Ma confronta anche le pp. 19, 28,86, 89, 90,95.

(55) *Ibidem*, p. 38.

(56) Anche, o proprio quando, Bernhard sembra seguire Jung, il contesto ci rivela la distanza che separa una psicologia nei limiti (artificiosi) della scienza, da una psicologia che testimonia, con l'esperienza, l'identità, nella concordanza di differenti prospettive, del mondo tridimensionale e della «quarta dimensione», o forma entelechiale del Senso, o mondo delle immagini, o nomi di Dio. Bernhard usa perciò in senso opposto l'espressione junghiana di «realtà psichica»: essa gli serve per sostituire le prove metafisiche dell'esistenza di Dio e per evitare di confinare Dio in una trascendenza pura, distaccata dalla realtà del mondo, che è invece anch'essa avvolta nel dispiegarsi della divina immanenza. Mi sto riferendo al passo: «La psicologia junghiana, col concetto della realtà psichica, pone questa come esistenza quadridimensionale. - Se Dio esista metafisicamente è indifferente. Egli è una realtà psichica!». Ma il passo si deve leggere nel contesto, allora si scopre che tutte le precauzioni di Jung, di evitare affermazioni sulla realtà corrispondente alle immagini psichiche, sono travolte: poche righe prima si dice che poiché il mondo tridimensionale è contenuto nelle immagini, e poiché esse sono la

«Jung afferma che il Sé può essere tanto l'altro o gli altri quanto l'io, e l'individuazione 'non esclude il mondo, bensì lo comprende'. È necessario vedere in che senso ciò avviene e in quale no ... 'gli altri' sono sì compresi, ma soltanto come contenuti dell'anima individuale che, attraverso l'individuazione, deve giungere alla sua perfezione proprio come anima individuale. Questo altro, che mi viene incontro in modo tale che la mia anima tocchi la sua, come un qualcosa che la mia non è ne potrà mai diventare, che non include né può includere, col quale però può ciononostante entrare in un contatto realissimo, questo altro è e rimane l'altro anche di fronte al Sé, quale che sia la completezza che questo può raggiungere» (54).

È noto che Buber non è il bardo di un ritorno alla trascendenza senza relazione, tutt'altro: «chi si rifiuta di limitare o circoscrivere Dio nel mondo trascendente, lo concepisce più grande di colui che ve lo limita; ma chi lo limita nell'immanenza, intende altro da lui» (55).

Bene, penso che Bernhard concordi su questa posizione fondamentale, inserisca cioè concetti e figure junghiane, corretti in questa direzione, su un impianto religioso di base, filosoficamente, epistemologicamente aperto alla realtà, al di là del dualismo gnoseologico neokantiano, che in Jung funziona da baluardo della autolimitazione scientifica della psicologia analitica (56).

Bernhard inaugura così una strada - ancora quasi solitaria - che ricolloca il sapere psicologico in una visione apertamente religiosa. Rovescia cioè l'impostazione junghiana. Non si tratta, in lui, di una religiosità psicologica ma di una psicologia religiosa. La psiche non è un mondo separato, che può solo ipotizzare una esteriorità e una alterità a sé, ma la via regia - il «metodo» nella sua piena parola - per incontrare l'altro e il divino, rintracciandone le orme nel più intimo sé. Con ciò intuisce una via d'uscita, forse, al contraddittorio oscillare di Jung: per un verso impigliato nello gnoseologismo dualista di molte filosofie delle scienze, il che colora ogni contenuto religioso di «gnosi psicologica»; per un altro, sul piano delle immagini e dei riferimenti all'alchimia, alla integrazione del femminile e del

terrestre nell' *imago Dei*, incline a un radicale incarnazionismo. Bernhard sviluppa questo filo di storia che riconosce come mitologema del moderno e vede, in controluce, profilarsi la promessa del regno di Dio sulla terra. Scrutando la psiche collettiva e individuale indovina, nel cono d'ombra dell'eclissi di Dio, i gesti dell'incontro di Dio e del tempo che viene. Questa sarà, nell'immaginazione astrologica di Bernhard, l'età dell'Acquario. Potremmo dire che la sintesi di Bernhard parte dalla fede, dalla fede come fiducia, da un amen alla vita del mondo, pronunciato abbandonando a Dio il senso finale delle proprie scelte (57). Un amen, come direbbe Carlo Enzo (58), che è tanto lo stare sicuro del bambino nelle braccia della madre, quanto il credere e l'essere veri. Questa fede è la prima apertura del diventar uomo, è simile a quell'innatismo della relazione affermato da Buber filosoficamente e teologicamente, ma che, psicologicamente, potremmo ritrovare nella teoria dell'attaccamento di Bowlby e nel suo subordinare il modello pulsionale al modello relazionale. Diversamente dal maestro svizzero, Bernhard prende le mosse nell'apertura di mondo che è da subito la relazione, legame che trascende esteriormente, oltre che interiormente, il singolo. Qui l'attenzione alle immagini dell'anima, come quarta dimensione del mondo, può allora legittimamente essere sentita come pulsazione, in interiore, del complesso avvenire comune e del dispiegarsi del senso. Con ciò Bernhard coglie anche, in Jung, quello che Buber non capisce (59): l'oltrepassamento - e si potrebbe dire il trascendimento - dell'anima singola, e tanto più del soggetto empirico titolare di volontà e consapevolezza, si ha nella direzione dell'inconscio collettivo e delle corrispondenze sincronistiche nella ipotetica realtà psicoide (dove psiche e materia si ordinano allo stesso senso) o, immaginalmente, nell'*L'ni/s Mundus*. Così il processo di individuazione, già in Jung, non ha un senso limitato atomisticamente, ma è carico di un destino comune. Bernhard libera questo contenuto dalle catene interioristiche e antimaterialistiche, simboleggiate dalle genealogie gnostiche evocate da Jung. Il pervenire di Bernhard alla chiarezza del fondamento religioso della sua psicologia (60) gli fa vedere il processo di individuazione come punto di innesco di una

quarta dimensione, l'uomo concreto è contenuto nell'Adam Kadmon, e quindi in Dio! Proprio il contrario di ciò che Buber rimprovera a Jung: d'aver ridotto Dio a contenuto della psiche umana. E Bernhard aggiunge che l'esperienza mistica è l'esperienza di accesso al mondo della quarta dimensione «che annulla le particolari categorie a cui l'uomo è dapprima legato» (p. 99). Dunque oltre le categorie kantiane e neokantiane che consentono a Jung di evitare di comprometersi circa la «realtà» che l'esperienza religiosa vorrebbe attestare. Chiarissime in questo senso sono peraltro le pagine filosofiche sul superamento dei limiti della ragion pura (cfr. pp. 79-80). Bernhard non cerca di comprendere l'esperienza religiosa nei limiti della psicologia, ma usa l'esperienza della psicologia del profondo per affermare la verità dell'«ampliamento di coscienza» nel ricomprendersi nell'incondizionato - insegnata, per esempio, dal buddhismo (cfr. p. 97). Che il contrasto con Jung nascesse da questo atteggiamento di pensiero è confermato anche dalle testimonianze (cfr. le pagine di G. Tedeschi e la discussione sulla realtà, o sulla consistenza solo di velo di Maya, di una florida betulla, riportata da V. Loriga, nei testi che ho già citato).

(57) *Ibidem*, p. 162 e M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., p. 363.

(58) Dalle lezioni su *Figure apocalittiche nell'Evangelo secondo Matteo*, tenute presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Venezia nell'a.a. 1995-6. Cfr. anche M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., p. 451,

(59) Cfr. M. Buber, *L'eclissidi Dio*, op. cit., pp. 88 e sgg.

(60) Cfr. E. Bernhard, op. cit., pp.200,233, 222,231 e 143.

(61) Sull'immagine della valanga cfr. *ibidem*, pp. 95 e 231.

(62) *Ibidem*, p. 167.

(63) *Ibidem*, p. 181.

(64) M. Buber (1947), *Sentieri in utopia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981.

(65) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 225.

(66) *Ibidem*, pp. 117, 207 e 233. Sarebbe qui da meditare come l'unico vero divieto posto da Freud circa la formazione degli analisti, sia quello di prendere il ruolo del sacerdote: è certo tollerata la provenienza «religiosa», ma come puro accidente che rientra nel fatto che non è necessario essere medici. (Cfr. S. Freud, «Il problema dell'analisi condotta da non medici», 1926, in *Opere di S. Freud*, voi. X, Torino, Boringhieri, 1967-79). Mi sembra molto plausibile dire, invece, che per Bernhard l'analista e il paziente entrano in una relazione di tipo religioso, hanno a che fare con il sacro o, meglio, con la dimensione sacra che può rivelarsi in ogni aspetto dell'esperienza quotidiana. L'analista diventa così, nell'intenzione bernhardiana, un «consigliere spirituale».

valanga, metafora della presa di coscienza collettiva (61). Non casualmente - quanto alla psicologia ebraica - questo tema ricorre anche, come «ricollettivizzazione», in uno dei più importanti continuatori di Jung, E. Neumann.

Bernhard si distingue ancora una volta perché concepisce «il problema della presa di coscienza collettiva, indipendentemente dall'azione indiretta che può avere su di essa la presa di coscienza del singolo» (62). La presa di coscienza del «sostrato psicologico-mitologico avrebbe condotto a una trasparenza dell'attuale situazione sociologica, politica e culturale». È chiaro che, di nuovo, ritorna prepotentemente in scena la rielaborazione dell'impegno giovanile nel movimento sionista-socialista e, forse, anche qualche affinità di sensibilità sociale col suo primo analista, Fenichel, freudiano «impegnato» a sinistra. Apprezzando come «degne di nota le opinioni dei marxisti, che sostengono che le condizioni sociali creino particolari premesse per la formazione di nevrosi» (e qui credo possano esserci riferimenti anche a Fenichel e a Reich), Bernhard conclude: «questo significherebbe un trattamento collettivo delle nevrosi generali, e anche singole, attraverso una trasformazione politica» (63). Il colpo d'occhio d'insieme suggerirebbe però di guardare la visione di Bernhard sullo sfondo del socialismo utopistico-messianico di Buber (64). La presa di coscienza collettiva non rimane estranea alla terapia individuale, pur non esaurendosi in essa.

«Come in questo mio materiale è racchiuso un fondamentale compito di presa di coscienza per tutti gli Ebrei o per il mito ebraico, così in ogni analisi, in ogni situazione di presa di coscienza, deve sempre venire insieme elaborato il collettivo, e si dovrebbe sempre fare il tentativo di una presa di coscienza collettiva, poiché questa risparmia una fatica immensa al singolo... Naturalmente i singoli influenzano per così dire il collettivo, ma ciò che awiene nel singolo è già il collettivo» (65).

Muove da questa connessione una religiosità dell'amore per il mondo che diventa sorgente di psicologia come cura d'anime (66).

«Nel lavoro psicologico pratico le conoscenze così acquisite rappresentano un mutamento rivoluzionario della prassi introdotta da Freud e ampliata dai suoi allievi. L'inclusione della vita esterna, anzi il riconoscimento che essa ha lo stesso valore del materiale psichico prodotto durante il processo psicologico, esige che durante il trattamento anche la vita esterna

acquisti una importanza plasmatrice nello stesso tempo in cui essa vuole essere plasmata. La ben nota 'astinenza', imposta non solo al paziente, ma a cui è impegnato anche l'analista, al quale solo in casi che mettono in pericolo la vita è permesso di occuparsi della vita esterna del paziente, così cade e diventa assurda. Con ciò sorge per il medico e il paziente una responsabilità nuova e reciproca, una nuova forma di rapporto, che pone esigenze di cui la tecnica freudiana non si sognava. Chi potrebbe portare tale peso se allo stesso tempo non ne venisse sollevato da quella istanza che sta sopra il paziente e il medico? Riconoscerla rappresenta il vero contenuto di un lavoro di presa di coscienza, un compito che in ogni caso e in ogni momento può fare appello alle possibilità ultime spirituali, psichi-che e morali e concrete così del medico come del paziente» (67).

(67) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 137.

Non si tratta perciò di involontarie e casuali trasgressioni del setting ortodosso, ma di «tentativi rivoluzionar!» che raccolgono responsabilmente le conseguenze di una radicata, e altra, esperienza e meditazione della vita psichica e spirituale. Forse anche per questo Bernhard è rimasto fino ad oggi una specie di «maestro segreto». Nasce qui quello che Bernhard chiama «il mio principio della psicologia educatrice» (68).

Subito "dopo il mandala del Tao è annotato il sogno della melagrana dal «sapore soprannaturale, mai prima conosciuto». Bernhard lo amplia associandolo al nuovo periodo di vita, al rapporto con l'Italia e con la Grande Madre, simbolicamente, quindi, alla fine della sua esistenza di nomade, dopo l'espulsione dalla patria tedesca. Ma la melagrana, annota, era italiana, non palestinese.

(68) *Ibidem*, p. 95. Cfr. anche le pp. 99, 100, 141, 118.

Segue allora il sogno con l'italiano sporco e stracciato, Bernhard lo porta a bere un «bicchiere di vino rosso nel segno della fraternità... In Italia ho ritrovato la radice ebraica mediterranea. In Germania mi era stato inculcato di non parlare con le mani, di non mangiare le cipolle, di essere ordinato, il controllo su me stesso... Nel contatto coi napoletani la mia anima mediterranea, rimossa dalla civiltà patriarcale, ha ripreso a vivere» (69).

Discutendo «problemi e possibilità della psicologia analitica in Italia» Bernhard pubblica su *Tempo presente* il suo unico, breve saggio non postumo, non casualmente dedicato, per l'Italia e per la sua nuova psicologia educatrice, al «complesso della Grande Madre». Lo sviluppo tipico della civiltà italiana dovrebbe consistere nell'approfondimento del mitologema della Grande Madre mediterranea, nella sua elevazione e nella sua compensazione.

(69) *Ibidem*, pp. 147-148.

(70) *Ibidem*, p. 178.

In questo senso il «carico della vita esterna» comporta, psicologicamente, «l'accettazione umana da parte del terapeuta» come qualcosa di determinante e di più intenso nel transfert e nel controtransfert di quanto avvenga abitualmente (70). Attraverso il suo destino italiano Bernhard tocca qui una vena immensa della storia della psiche e della civiltà: il superamento del patriarcato e la necessaria relazione al simbolo e al codice materno. Intuisce cioè, in un lampo, un processo che nella storia della psicologia dinamica conduce da Freud, attraverso M. Klein e Fairbairn, a Bowlby, ma che già aveva anticipato Jung, proprio nel 1912, nel momento del suo distacco da Freud: che cultura e formazione originaria di psiche si radicano insieme, nella relazione con la madre, preformando il successivo rapporto col padre. Quel che accadrà poi anche in etologia, nel passaggio da Lorenz a Eibl-Eibesfeldt. Quel che, in definitiva, rispecchia un enorme sovvertimento, di portata plurisecolare, agente nel novecento e nella ultima modernità: il nascere della emancipazione e dell'autonomia simbolica femminile.

(71) *Ibidem*, p. 175.

Il tema ebraico qui si completa: «il comandamento d'amore per il padre, amore del padre, amore tra i figli del padre -... poiché nel deserto non c'è una terra madre amorosa, nutrice e protettrice» (71) trova la sua compensazione nella melagrana italiana, terra promessa e raggiungimento della Grande Madre mediterranea.

Si presenta un problema a questo punto, e infine, un ostacolo colossale. Come è possibile conciliare la profondità e la passione di questa religiosità, così singolare, con la convinzione che ogni dedizione terapeutica - e persino sociale e politica - debba applicarsi ad una psicologia educatrice all'individuazione? Il rispetto per l'individualità dell'altro non esige una rigorosa neutralità del rapporto da parte dell'analista? Non è questo principio alla base persino delle libertà giuridiche individuali, sul piano sociopolitico? Non si rischia un altro sottile fondamentalismo e, nel migliore dei casi, missionarismo, accentuato dalla presa in carico simbolica, materna, della «vita esterna» dei pazienti? Scrive appunto Bernhard: «Meta della terapia è insegnare a colui che cerca aiuto e consiglio come si lavora alla presa di coscienza... fino a che egli, vivendo,

indipendente, la propria vita, sappia tendere coscientemente alla maturazione della personalità» (72).

(72) *Ibidem*, p. 118.

Come può, allora, l'uomo religioso Bernhard rispettare fino in fondo l'indipendenza dell'altro, se è peraltro convinto che solo un atteggiamento religioso significa vera guarigione? (73). Risponderò intanto che tutto quanto abbiamo detto finora sul suo «cristiano-ebraismo» è il solido tronco di un nuovo innesto, inscritto, entelechialmente, nel destino universalistico del mitologema ebraico, votato alla terra, alla terra promessa, alla terra promessa che è la vera «grande madre» ed elezione di Dio per ogni uomo, così com'è (74). Dove anche il male radicale è redento nella luce del Senso (75). Perciò Bernhard può dire che l'idea che Dio sia «buono» è infantile. Dio è il Senso, al di là del bene e del male.

(73) *Ibidem*, p. 200.

(74) *Ibidem*, pp. 200-201.

(75) Cfr. M. Buber, / *racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 485, 440-441, 363; e E. Bernhard, op. cit., pp. 162, 145, 43, 22.

Qual è il nuovo innesto, il nuovo messaggio religioso di Bernhard? Nonostante il pregiudizio negativo che di solito l'accoglie, si deve riconoscere che il suo messaggio è un messaggio «sincretista». Ciò non significa «di tutto un po' e niente bene», ma quella conquista della dimensione mondiale dello spirito universalista che chiama a sé diverse tradizioni e culture, esigendo però una sintesi, volta a volta singolarissima, e cioè biografica. La stessa individualità moderna peraltro, è rimasta solo un principio astratto, giuridico, invalidato nell'esperienza quotidiana dall'asservimento alla produzione-consumo di cose e all'accumulazione di denaro. All'individuo concreto non corrisponde nessuna realtà individualmente segnata dalla sua singolare capacità di dare e di accogliere un senso. Si tratta allora di ripartire dal diventare universale del nostro mondo e della nostra cultura per ripercorrerla in un senso proprio ad ogni individuo, facendo della sua biografia il criterio di selezione, di composizione e di verifica di ogni incontro. Questo è richiesto perché oggi riviva il senso del tutto, questo è richiesto anche ad ogni ortodossia, quando senta il suo centro, la sua pietra di paragone e la sua fedeltà, nella viva testimonianza biografica, piuttosto che nel cattivo spirito di potenza d'organizzazione o nella difesa garantita dalla tradizione: in questo far centro nella biografia l'ortodossia si conserva, e però si apre al sincretismo delle altre biografie.

La professione della nuova fede di Bernhard ha un tono enfatico, ma l'enfasi mi suggerisce di ascoltare l'emozione intensa che vi è compressa:

«La mia evoluzione sfocia qui in una sintesi di ebraismo e protestantesimo, di Chiesa Cattolica e ortodossa, e delle religioni dell'Estremo Oriente. Questo processo che ha luogo nella mia psiche, è allo stesso tempo il processo di evoluzione dell'umanità » (76).

(76) *Ibidem*, p. 166.

(77) Cfr. l'«Introduzione» e le pp. 97, 90, 158, 40, 117,56-57 di *Mitobiografia*, *op. cit.*

Sul rapporto di Bernhard con l'Oriente, sul suo buddhismo e taoismo ha già scritto H. Erba-Tissot (77). I temi della non-identificazione, come abbandono al Senso, sperimentabile nell'attimo e nella vita quotidiana come quarta dimensione (sospensione cioè delle forme trascendentali di spazio e tempo e della categoria di causa), rileggono il non-io della tradizione buddhista e taoista. Vi è poi un apprezzamento della pratica meditativa che si potrebbe vedere come ulteriore ampliamento cui conduce la psicologia educatrice di Bernhard. Si noterà tuttavia come la «liberazione dal terrestre» sia qui tappa di un ritrovamento in un «essere cosmico» (non è, allora, ancora suggerita l'immagine «nuovi cieli, nuova terra»?).

«Il volgersi della nostra coscienza in direzione di questo 'operante' provoca in noi uno spostamento della coscienza, che viene sperimentato come liberazione dal terrestre e che è il vero e proprio fine della presa di coscienza, a cui potrebbe seguire soltanto un ampliamento della medesima nell'essere cosmico di cui il 'nostro' essere è una parte.

Questo spostamento della coscienza ha inizio nella nostra vita attraverso il riconoscimento del Senso (esperienza del Tao) ma va condotto avanti con la 'meditazione'. Non è il pensiero che ci può trasmettere tale 'conoscenza'. Si tratta di una 'esperienza', di una visione intuitiva che può essere animata solo da un particolare spostamento di energia psichica in questo campo. Per raggiungere tale presa di coscienza è necessaria - oltre a un irriducibile, assoluto, impulso conoscitivo sul piano del conscio - una sorta di concentrazione estremamente intensa, alla quale in Oriente corrispondono il nome e la tecnica dello yoga (cfr. l'illuminazione del Buddha)» (78).

(78) *Ibidem*, p. 40.

La differenza dalla concezione buddhista - una volta distinta l'individualità dall'Io come complesso e dalla identificazione con l'Io, identificazione alla quale il riconoscimento del Senso chiede di rinunciare - rimane nel mistero dell'individualità, nella valorizzazione della sua unicità e irripetibilità. Bernhard ha di fronte la modernità e la sua crisi - e con essa, partendo da essa e dall'esperienza che ne abbiamo, dobbiamo rapportarci e misurare le risposte di

una nuova religiosità, di una nuova sapienza sincretica e biografica (79).

(79) *Ibidem*, pp. 62, 21, 209.

«Il taoismo, che ha come esperienza centrale delle sue iniziazioni il cammino della vita percorso coscientemente, presenta in modo particolare tale atteggiamento, che però si ritrova in ogni via che segue Dio o il destino invece che i propri appetiti e desideri. Ma di là da esso non deve esserci altro contenuto. Questa è l'etica accontentutistica della realizzazione di se stessi» (80).

(80) *Ibidem*, p. 62. Cfr. anche G. Tedeschi, // *Tao nella psicologia*, Napoli, Guida, 1993.

E come nesso tra sincreti e biografia:

«Dietro al dualismo 'entelechia individuale e entelechia karmica' è da porre un'unità entelechiale superiore (Tao). In via generale vale questo: dietro a ogni dualità, ad esempio bene e male, sta il senso (Tao) che per realizzarsi nel mondo dei fenomeni si serve del principio degli opposti. La dinamica della contrapposizione è da porre come dato di fatto, come essere, così che attraverso il concetto di entelechia essere e divenire non sono contrapposti e neppure lati o aspetti diversi della stessa cosa, ma la stessa cosa. In questo senso, spirito e materia non sono contrapposti, ma neppure punti di vista diversi di una cosa unica o un parallelismo o sincronismo o cose in qualche modo diverse tra loro, bensì la stessa cosa» (81).

(81) *Ibidem*, pp.21-22. Cfr. M. Buber, / *racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 503 e 649.

Dunque un sincretismo, come si può dedurre da quell'«o sincronismo», di nuovo diverso da quello junghiano, sia come atteggiamento psicologico e religioso, sia come concezione filosofica, ispirata alle tendenze enopanteistiche di molti maestri chassidici (oltre che in dialogo evidente con Spinoza). Qui è da rimarcare la coniunctio fra l'ala variabile di un sincretismo universalista e la via biografica, come «metodo» per operare sintesi singolarissime di valori guida verso un'«etica accontentutistica della realizzazione di se stessi». Motivi sincretistici che, secondo Bernhard, «riemergono oggi... tra Occidente e Oriente», ricordando, «sotto un nuovo aspetto... l'origine del cristianesimo... E così avviene nei miei sogni, in cui devo ritornare alla crocifissione di Cristo, e proprio là, a quella origine, s'inizia la trasformazione del mito..» (82).

Nella sintesi di sincreti e biografia, di apertura universalistica del mito a ogni percorso individuato, contro ogni dogma come inaccettabile castrazione (83), sta la possibilità di un nuovo fondamento della convivenza e della comunicazione, e quindi della psicologia formatrice:

(82) E. Bernhard, op. cit., p. 209.

(83) *Ibidem*, p. 92.

«Il principio dell'individualità, che fa dell'individualità qualcosa di unico, irripetibile per definizione, e di incomparabile, è la base teoretica della simultanea legittimità di due opinioni diverse» (84).

(84) *Ibidem*, p. 226.

Bernhard è stato sepolto, per sua volontà, nel suo mantello di preghiera ebraico. La sua differenza da Jung si esplica facendo centro attorno alla reinterpretazione dello spirito ebraico. È allora giusto e necessario chiederci: in che cosa consiste la fedeltà allo spirito ebraico in questa aurorale intuizione di una nuova sapienza, nella concezione sia spirituale che terapeutica di quello che chiamo «sincretismo biografico»? Più di qualsiasi argomentazione varrà il racconto:

Rabbi Abramo Giacobbe diceva: «Ogni popolo ha la propria melodia, nessuno canta quella di un altro. Ma Israele le canta tutte insieme per offrirle a Dio. Così nel 'capitolo del canto' cantano tutti gli animali terrestri e tutti gli uccelli, ciascuno la sua melodia, ma Israele fa un canto di tutti i loro canti, per offrirli a Dio» (85).

(85) M. Buber, / *racconti dei chassidim*, op. cit., p. 390.

# Dedico questo film a Ernst Bernhard

*Maria Fiorentino, Roma*

Spesso i libri hanno una dedica, molto raramente i film ne posseggono una. Come se l'opera filmica, in quanto frutto di molti e differenti apporti, non potesse essere dedicata - non possiede infatti l'unicità creativa del libro - o come se vi fosse una sorta di pudore, da parte dell'autore-regista, nell'esprimere quella particolare forma di scelta che è la dedica. Il film di Vittorio De Seta *Un uomo a metà* rappresenta dunque un'eccezione. Dopo i titoli di testa - da cui si vede come quest'opera sia frutto di un intenso investimento da parte dell'autore che ne ha curato il soggetto, la sceneggiatura in collaborazione con altre due persone, la regia e la produzione - mentre la macchina da presa già si centra sul protagonista, si legge in sovraimpressione una frase che in un certo senso anticipa e sintetizza la vicenda:

«Non nascondere le tue piaghe agli occhi tuoi e degli altri poiché verranno a cancrena e sarà la morte, esponile piuttosto alla luce del sole e sarà la salute». Poi, mentre la storia inizia con le inquadrature del protagonista disteso sull'erba in un parco pubblico, appare la dedica a Ernst Bernhard. Un inizio singolare dunque - una dedica ad un analista e studioso di tematiche analitiche era qualcosa di assolutamente nuovo - che lascia intravedere temi e motivi che il cinema italiano di quegli anni non era aduso a trattare: su un piano storico-culturale la psicoanalisi non aveva ancora quell'ampia diffusione che avrebbe conosciuto più tardi, mentre da un punto di vista cinematografico le teorie

e situazioni psicoanalitiche ancora non rappresentavano un riferimento e un motivo ispiratore come sarebbe accaduto negli anni successivi, e come già da molto tempo avveniva nel cinema americano. In quegli stessi anni Fellini inseriva suggestioni e temi analitici nei suoi film, e noi sappiamo quale profondo legame egli avesse stabilito con Ernst Bernhard. Negli anni sessanta, dunque, attraverso il contributo di questi due autori, Fellini e De Seta, la psicologia analitica dava un apporto stimolante alla cinematografia italiana, favorendo il costituirsi di quell'humus culturale all'interno del quale si sarebbero sviluppati complessi e fecondi rapporti tra arte e psicologia del profondo.

Raramente la cinematografia italiana aveva preso in considerazione il disagio psichico come oggetto di storia e di riflessione. Questo era un fatto ancora nuovo per la coscienza collettiva di quegli anni, anche se nel frattempo stavano maturando i fermenti suscitati dal lavoro di Basaglia, lavoro che sarebbe stato portato sullo schermo da Bellocchio nel 1975 con *Matti da slegare*.

Il film di De Seta è del 1966, si pone quindi all'interno e agli esordi di quel filone cinematografico sensibile alle tematiche analitiche che avrebbe avuto una vasta eco negli anni successivi.

Se è vera l'affermazione di Janine Chasseguet-Smirgel secondo cui la creazione artistica è una seconda via regia all'inconscio (1), possiamo avvicinare questo film attraverso un'indagine analitica che ne metta in luce le costellazioni inconse:

«Sembra proprio che, in ragione della loro prossimità all'inconscio, i contenuti dell'opera d'arte permettano di cogliere le caratteristiche più segrete dell'anima in maniera quasi immediata, e senza riferimento alle condizioni nelle quali l'opera è nata, che si tratti del contesto storico o della storia personale dell'artista. Le verità psicologiche racchiuse in un'opera sono indipendenti dallo spazio e dal tempo, per quanto personale sia quell'opera. Perciò lo psicoanalista vi cerca delle rivelazioni dell'inconscio piuttosto che delle informazioni sull'artista o sui rapporti che questi intrattiene con la sua opera» (2).

(1) J. Chasseguet-Smirgel, *Per una psicoanalisi dell'arte e della creatività*, Milano, Cortina, 1989.

Percorrendo le tappe dell'esistenza di Michele, il giovane protagonista del film, avremo modo anche di individuare alcuni temi cari a Bernhard, ripensati ed elaborati attraverso il linguaggio cinematografico.

(2) *Ibidem*, p. 49.

Michele è un giovane intellettuale che sta attraversando un momento di profonda crisi esistenziale e psicologica. È un uomo che vive rinchiuso nella propria solitudine: nel parco, in cui si svolge la prima parte della vicenda, le persone sono figure lontane che il protagonista osserva a volte con distacco, a volte con curiosità morbosa. Ad un certo punto viene scambiato per un voyeur e picchiato, ma Michele non è un voyeur. La sua nevrosi - come vedremo nella seconda parte del film - lo spinge a riprodurre un'esperienza fatta all'età di sedici anni, quando fu spettatore del rapporto amoroso tra il fratello e la donna da lui amata. Allora, come ora nel parco, Michele non si nasconde ma si avvicina alla coppia come colpito da un doloroso stupore. La regressione opera così fortemente che il giovane non percepisce la differenza tra la coppia di allora e quella che ha davanti a sé nel presente. Il protagonista è un uomo tormentato e oppresso dai ricordi, dalla incomunicabilità, dal mal di vivere. Temi, questi, cari al cinema di quegli anni. Michele viene colto nel momento in cui i suoi legami con la realtà incominciano a vacillare. La sofferenza viene espressa attraverso immagini suggestive: il suo volto viene spesso ripreso in primo piano dal basso, in un'inquadratura viene visto attraverso i tasti della sua macchina da scrivere - la macchina da presa è posta sotto la tastiera - oppure viene stretto e delimitato da linee scure. L'effetto estetico di queste immagini ricorda certi quadri di Kandinsky, simbolicamente rappresenta la strettoia della situazione complessuale, l'impossibilità di avere un orizzonte ampio. Il corpo del protagonista subisce un'analogia collocazione: spesso è chiuso da elementi paesaggistici o architettonici come tronchi d'albero, palizzate o colonne, elementi che circoscrivono pesantemente il suo spazio. L'unica presenza viva nell'esistenza del giovane è l'amico Ugo. Questi percepisce l'acuirsi del disagio psichico di Michele e cerca di stargli vicino, ma il protagonista vive questo interessamento in modo persecutorio, egli non può avere rapporti equilibrati: è talmente sprofondato nelle sue memorie e nelle sue dinamiche interne che ogni relazione è segnata da massicce proiezioni: su Ugo proietta la relazione e la rivalità con il fratello. E d'altro canto Michele è

troppo impegnato dai suoi ricordi per interessarsi ad un rapporto presente, è come risucchiato all'indietro. Egli è in parte consapevole del suo stato: «lo non esisto, mi sembra di sognare» dirà ad Ugo.

Michele ha intenzione di scrivere un libro, forse questo potrebbe liberarlo dal peso della memoria, ma scrivere significa sprofondare in se stessi e l'uomo cade preda delle sue paure, dei suoi conflitti, di una tempesta emotiva che lo travolge. La dimensione creativa sembra inabissarsi ed emerge una sofferenza senza *temenos*.

La storia si svolge attraverso tutta una serie di flash back, che portano sempre più indietro, una vertigine del passato, un gorgo che assorbe il protagonista nella sua spirale; ma tutto ciò si configura anche come un percorso analitico, una rappresentazione per immagini dell'esperienza analitica. La vicenda con la donna amata, Elena, viene rievocata da scene molto belle che si svolgono sullo sfondo del mare, poi il rapporto assume una cadenza drammatica quando si inserisce l'uomo che la ragazza dice di amare in modo «diverso» e culmina nella scena in cui il protagonista si ferisce al piede con un arpione. Per Michele il rapporto d'amore passa attraverso una ferita, le donne da lui amate lo hanno tutte ferito, gli strumenti affilati che spesso compaiono nella scena - forbici, coltelli - alludono non solo ad una tematica di castrazione, ma anche ad una ferita mortale. Nel film ricorrono spesso immagini di uccelli feriti, mentre cadono a terra colpiti a morte. Più avanti si vedrà che la madre e il fratello amavano andare a caccia. Michele identifica il suo essere nel mondo con una ferita. Ma la sua non è la ferita de *le roi magagne*, feconda di vitalità, è piuttosto una ferita mortale che lo sta conducendo verso l'autodistruzione. L'immagine del piede trafitto dall'arpione evoca una condizione di blocco, di fissità dolorosa, di impotenza. Dopo questo episodio Elena, turbata e spaventata, rompe il rapporto.

La vicenda torna al presente e il protagonista si trova di nuovo nel parco, la crisi esistenziale assume la cadenza allucinata del delirio: l'uomo si sente seguito da figure nere, impersonali; viene ricoverato in una clinica psichiatrica e lì subisce i trattamenti che all'epoca venivano riservati a questo tipo di crisi, elettroshock e contenzione. Ugo

va a trovare l'amico, ma tra loro non c'è possibilità di comunicare. Michele fugge dalla clinica e decide di tornare nei luoghi della sua adolescenza, la casa materna. Il ritorno ha un impatto emotivo molto forte: è la prima volta che torna in quei posti. I ricordi prendono subito corpo e vengono rappresentati come un eterno presente, con la vivezza allucinata del sogno. Il protagonista rievoca il tempo di guerra, quando il fratello maggiore era al fronte e lui, che all'epoca aveva sedici anni, viveva nella grande casa con la madre, un gruppo di bambini sfollati con la loro governante tedesca e Rina, la ragazza che diviene il suo primo amore. La giovane donna è dominante nei suoi confronti, si diverte a tiranneggiarlo. Un giorno in cui non c'è nessuno in casa Rina attira Michele nella stanza da letto della madre del ragazzo. Lì si crea una situazione sedutti-va, a cui il giovane reagisce con imbarazzo ma che non ha il coraggio di interrompere. L'inaspettato arrivo della madre sorprende i due sul letto. La madre reagisce frustando Michele di fronte a Rina, che rimane immobile sul letto, osservando la scena con morbosa curiosità. Più tardi la madre rimprovera Michele, mentre la figura del ragazzo si profila su uno sfondo dove sono posti due quadri con soggetto religioso. In questi accenni si delinea l'atmosfera di cultura autoritaria, cattolica e fascista che fa da sfondo alla vicenda.

Nella storia c'è una delicata figura infantile, una ragazzina di dodici anni che elegge Michele come suo primo amore ed ha verso di lui un atteggiamento di tenerezza e protezione. Questi sentimenti verranno poi recuperati nel rapporto con Elena che rappresenta, in un certo senso, il doppio adulto della ragazzina.

Qualche tempo dopo torna in licenza il fratello maggiore, che intreccia subito una relazione amorosa con Rina, sotto gli occhi compiaciuti della madre e lo sguardo atterrito e umiliato di Michele. La madre ha nei confronti del figlio maggiore un atteggiamento profondamente diverso:

amore incondizionato, ammirazione, complicità. La madre e il fratello appaiono come tipici rappresentanti della cultura e dell'ideologia fascista, vivono nel mito del superuomo, nel culto della virilità, nel disprezzo verso la debolezza. Michele è diverso da loro, esce sconfitto dal paragone che

la donna fa tra i suoi due figli, e la sua sconfitta diviene ancora più umiliante nel momento in cui anche Rina gli preferisce il fratello.

Il giovane non sa rassegnarsi a questo ennesimo fallimento e segue il fratello e Rina, osservandoli mentre amoreggiano. Egli non li spia - come non spia le coppie nel parco - in lui c'è solo una grande disperazione: seguirli è in fondo la concretizzazione della domanda che una voce femminile fuori campo pone lungo tutta la storia: «Perché, perché?». Il fratello muore insieme a Rina in un incidente con la moto. I desideri di Michele trovano un inaspettato esaudimento, ma il ragazzo è travolto dai sensi di colpa: «Non provavo pena, solo rimorso».

Le ultime immagini del film mostrano il tormento del protagonista, la nigredo in cui si trova, la sua figura è ancora stretta tra linee scure, come schiacciata. Il film termina con le parole del protagonista: «Non bastava ricordare, ho dovuto rivivere la sofferenza di allora per tornare a vivere una seconda volta». È un percorso doloroso - come dolorosa è l'analisi - compiuto in solitudine, scendendo negli abissi della memoria. Ma la solitudine è una condizione indispensabile per guarire, come afferma Bernhard:

«La nevrosi generale, in mezzo a cui siamo costretti a vivere, ci ha infettati e ci infetta continuamente. [...] Ciò che dovremmo fare sarebbe: riconoscere [...] che siamo malati, quindi isolamento, per sfuggire alle continue nuove infezioni e risanare interamente in solitudine. In questo tempo si dovrebbe anche acquistare una efficace immunità - una delimitazione, a modo di mandala, della personalità, che ci permetta una specie di continuo isolamento, nonostante il rinnovato rapporto col mondo nevrotico» (3).

In questa vicenda c'è una figura importante che ha una funzione di tipo analitico, Ugo. Egli è l'unico interlocutore di Michele nel presente, l'unico aggancio con la realtà, il resto della storia si dipana attraverso una serie di flash back. Quando Ugo compare la sua presenza è associata ad una presa di coscienza da parte di Michele. Questo personaggio rappresenta la possibilità di evocare il passato senza esserne travolti, la coscienza che cerca di stabilire un rapporto ed un'integrazione con il polo inconscio. Michele è tormentato dai ricordi: «I ricordi sono vivi in me, contro di me», ma Ugo lo spinge a rievocare il periodo trascorso con Elena e lo fa andare in casa della donna. Lì

(3) E. Bernhard,  
*Mitobiografia*, Milano,  
Adelphi, 1969, pp. 120-  
121.

invita l'amico a riposare, chiude le imposte per farlo dormire. Una scena analoga si ripete quando Ugo va a trovare Michele in clinica: fa buio nella stanza tirando giù le tapparelle, e il protagonista viene così indotto ad una sorta di incubazione, che ha un profondo valore terapeutico. È Ugo che ad un certo punto, di fronte alla disperazione di Michele che teme di impazzire, gli propone di andare da uno specialista. Le parole analisi, analista non vengono pronunciate: c'è una sorta di pudore che impedisce riferimenti più espliciti. Su Ugo il protagonista proietta la rivalità vissuta con il fratello, pensa che tra Elena e l'amico ci sia qualcosa. Ugo accoglie queste proiezioni e le rimanda filtrate; in realtà egli si pone in modo molto diverso rispetto al fratello, come Elena è una donna molto diversa dalla madre e da Rina. Elena ha un altro uomo, e su questo si aggancia il complesso del protagonista, ma ama Michele con grande dolcezza e tenerezza e i ricordi dei momenti trascorsi con lei sono le uniche immagini belle e serene della vicenda.

Nella storia possiamo individuare dei personaggi che per la loro configurazione psicologica e il loro ruolo si pongono come doppio di qualcuno: Ugo e il fratello di Michele, Rina e la bambina, Rina e la madre, Elena e la bambina. Sono immagini che rappresentano la scissione interiore del protagonista, una scissione arcaica e profonda, ma alcuni di questi personaggi, come Ugo, la bambina ed Elena, rappresentano la parte sana del protagonista, la possibilità di essere amato e accettato. Michele ha un rapporto conflittuale anche con loro, ma da essi non riceve umiliazioni e non sente negata la sua individualità.

Il rapporto che il protagonista ha con il femminile è profondamente conflittuale. Una relazione di dominanza su uno sfondo masochista. In una delle prime scene nel parco il giovane è picchiato davanti ad una donna, come era avvenuto anni addietro, quando la madre lo aveva frustato davanti alla sua innamorata. La madre di Michele è una donna dominata dal proprio *animus*, la sua figura è ricca di simboli fallici: il frustino - che non lascia mai, neanche quando il figlio maggiore nel salutarla la prende in braccio - il fucile con cui va a caccia. È un tipo di donna identificato con un'immagine maschile, capelli corti, abito lungo che

copre le forme femminili, atteggiamento di tipo militaresco. La madre è stata una donna abbandonata dal marito, ha reagito all'abbandono potenziando le sue componenti maschili e divenendo una donna amazzone; i simboli fallici di cui si circonda hanno la funzione di esorcizzare la sua paura della passività. In due occasioni la madre rievoca la figura del marito di fronte a Michele ed è per svalutare entrambi: «Quando ti ho visto, entrando in camera, avevi

10 stesso sguardo di sporca libidine di tuo padre» (qui la madre si riferisce al momento in cui ha sorpreso nella propria stanza da letto Michele e Rina) e ancora, mentre si festeggia il ritorno dal fronte del fratello: «Hai lo stesso orgoglio di tuo padre, lui diceva di amarti, di preferirti, ma poi se ne è andato, ti ha abbandonato». Passività è uguale ad abbandono, Michele rappresenta la parte passiva della madre, quella che lei ha esorcizzato identificandosi con un'immagine fallica. I due figli rappresentano entrambi parti della donna. Il maggiore incarna l'ideale dell'Io, l'immagine maschile invidiata, l'uomo forte e coraggioso che ha successo in tutto ciò che fa, Michele personifica la parte femminile e dolente, la sua passività, la disperazione rimossa, lo spettro del fallimento. Attaccando il figlio minore, la madre aggredisce una propria parte, la parte debole, quella che indulge ancora verso i sentimenti. È necessario ferire e colpire per sentirsi forti, per esorcizzare la paura.

11 rapporto con la madre si gioca su due livelli. Su un piano di superficie la donna ha un atteggiamento persecutorio nei confronti di Michele, ma su un piano profondo è intensamente attratta da lui, in quanto egli è simile all'uomo che l'ha abbandonata e che ha ferito il suo narcisismo; colpendo il figlio colpisce l'uomo a cui è ancora legata da una dinamica sado-masochista. La madre ferita ferisce il figlio e, perseguitandolo, diviene parte attiva nell'ambito di quella stessa dinamica che l'ha vista passiva nel rapporto con il marito. L'ambiguità della relazione madre-figlio si esprime compiutamente nelle parole che la donna rivolge a Michele dopo la terribile scena delle frustate: «Se avevi dei problemi per così dire sentimentali, potevi rivolgerti a me, ti avrei dato il mio aiuto, il mio consiglio». Questa frase possiede un doppio registro: seguendo la sua identifica-

zione con una figura maschile forte la madre si pone come un padre che indirizza il figlio nella sua iniziazione sessuale con consigli e suggerimenti. Ma su un piano profondo vi è un elemento seduttivo in questa frase, come se la madre *potesse essere lei* quella che lo inizia sessualmente. Questo aspetto di eros si era già costellato nella scena con Rina, quando la ragazza interpreta, inconsciamente, il ruolo della madre seduttiva nella stanza materna, sul suo letto. Allora la reazione brutale della madre di Michele si configura come una forma estrema di gelosia, non ha un gesto né una parola per la ragazza, ma umilia il figlio davanti a lei. Questo è un modo per sconfiggere colei che si era posta come rivale: «Michele è mio e ne faccio quel che voglio» sembra voler dire il comportamento violento della donna, evidenziando così il ruolo di una figura materna negativa che considera il figlio una proprietà privata. Il dipanarsi della vicenda è scandito da immagini di uccelli feriti in volo che cadono a terra. Il tema della ferita costella tutta la vicenda: uccelli feriti, il piede di Michele ferito da un arpione, il corpo del fratello dopo l'incidente. Accanto a questo vi è un altro tema, quello degli oggetti che feriscono: spesso la madre e Rina giocano con coltelli o forbici; i fucili sparano uccidendo gli uccelli. C'è molto sangue in questa storia: le ferite degli uccelli, il piede sanguinante, forse anche le frustate hanno lasciato una traccia di sangue sul ragazzo. L'angoscia di castrazione si intreccia con il dolore del narcisismo ferito. Michele non può costituirsi con un'identità virile, perché egli si identifica con la proiezione materna di passività. La ferita del giovane sanguina ancora, al punto da farlo ammalare; egli si sente simile all'uccello che cade, ferito a morte, ma c'è un'altra ferita che lo tormenta, anch'essa mortale: il corpo del fratello lacerato dall'incidente. Michele si sente colpevole, i suoi desideri di morte nei confronti del rivale sono stati realizzati. La possibilità di un confronto con il fratello è stata spezzata. Questi è morto da vincitore - aveva Rina accanto a sé - e tale è rimasto nell'immaginario di Michele. Se ci soffermiamo sulla figura del fratello ci rendiamo conto che non conosciamo il suo nome, è l'unico personaggio che non viene mai chiamato per nome, egli è *il fratello*. Se questo accentua la situazione di rivalità e il peso

della primogenitura, ciò d'altro canto pone questa figura in una sorta di limbo dell'individualità. Il nome definisce e circoscrive l'individualità e l'unicità di ciascuno. Se nella storia nessuno sente l'esigenza di chiamare quest'uomo per nome, questo vuoi dire che la componente psichica collettiva presente in lui è molto più ampia e forte della componente individuale. Tutto questo si lega con l'adesione all'ideologia e alla politica fascista da parte di madre e figlio:

«Tuo fratello combatte per salvare quel po' di onore che ci è rimasto» dice la madre a Michele, una formula in cui si rivela un consenso acritico. Nell'ideologia totalitaria l'esaltazione di certi valori individuali serve solo per appiattire le differenze e annientare le diversità, la dimensione collettiva dunque prevale. Il fratello sembra configurarsi come la parte ombra di Michele, anche l'Ombra non ha nome. In questo senso il confronto con il fratello assume una valenza particolare: il rapporto con quello che Bernhard definisce come Ombra collettiva. Con questo termine egli intende riferirsi a tutte quelle dimensioni psichiche che non hanno una connotazione individuale: il *karma*, i contenuti degli archetipi dei genitori, l'Ombra di famiglia, di sfera di civiltà, di razza. Queste costellazioni rappresentano quel substrato collettivo da cui poi si differenzia l'essere umano: «l'individuo vive e plasma questa sua individualità partendo dall'Ombra. 'Ombra di famiglia'» (4). Su un piano simbolico, dunque, l'energia di Michele non è impegnata tanto nella rivalità fraterna, ma nella ricerca di una propria individualità, nel distacco dai valori collettivi di cui i suoi familiari sono interpreti. E qui si innesta un altro tema caro a Bernhard, la dialettica tra destino collettivo e destino individuale. Ogni essere umano è iscritto in un destino comune, e vi partecipa insieme agli individui della sua epoca, della sua cultura, della sua famiglia. Si tratta di una eredità comune, che viene trasmessa attraverso i genitori e che ha un'influenza determinante sullo sviluppo, ma a questa forza se ne contrappone un'altra, la spinta determinata dal destino individuale: l'essere umano porta in sé un'altra tendenza, quella a differenziarsi dai propri simili fino a divenire unico. Il percorso dell'individuazione parte dal destino collettivo per differenziarsi sempre di più fino a rinvenire le tracce e la fisionomia del destino individuale. Il

(4) *Ibidem*, p. 34.

problema di Michele, se analizziamo la vicenda tenendo presenti le riflessioni di Bernhard, è quello di trovare la sua individualità, di avere il coraggio di contrapporsi alla dimensione collettiva della famiglia per scoprire il proprio destino:

«Se si definisce l'individualità partendo dal negativo, essa è ciò che ci distingue da 'gli altri'. In questo senso essa è anche l'anormale', l'insolito, il mostruoso. Così - da questo punto di vista - l'individualità diventa un valore negativo. Ma questo è realmente uno stadio di trapasso nello sviluppo di una 'personalità'. È la grande pietra di paragone posta dalla morale collettiva tanto interna quanto esterna. È la fuga nel deserto, il viaggio verso l'isola, l'isolamento (da ogni riconoscimento e apprezzamento interno ed esterno). I due grandi pericoli in agguato sono qui la crocifissione da parte della 'moltitudine' o la follia. Solo chi si espone a questi due pericoli e vince, ha in sorte 'l'individuazione'» (5).

(5) *Ibidem*, p. 100.

Questi temi li rintracciamo non soltanto nella vicenda di Michele, ma anche e soprattutto nel linguaggio cinematografico; esso segue una linea che diviene decifrabile se si tengono presenti le considerazioni di Bernhard sul destino collettivo e sul destino individuale. Gli sfondi su cui si muovono i personaggi della vicenda sono rivelatori: i volti in primo piano spesso hanno come sfondo altri volti, come se non ci fosse una differenziazione. Il primo piano del viso di Michele, nella seconda parte della vicenda, è sempre affiancato e contrapposto ai primi piani di altri volti: Michele, la madre e il fratello, Michele, il fratello e Rina, triangolazioni schiaccianti che non permettono una via di uscita. Il protagonista non ha uno spazio proprio, la sua fisionomia sembra in procinto di confondersi con quella dei familiari. Queste immagini di volti contrapposti o sfumati tra loro in primissimo piano sono incredibilmente simili a quelle di un altro film, uscito anch'esso nel 1966, *Persona* di Ingmar Bergman. I due film, pur così lontani tra loro, pongono entrambi al centro della vicenda il problema della individualità, letto in modi diversi come profondamente diversi sono i due registi. Tuttavia è interessante notare come il linguaggio delle immagini in alcune sequenze di entrambe le opere presenti delle analogie impressionanti e riesca a cogliere nella sua essenzialità idee e concetti estremamente complessi.

Il conflitto di Michele adolescente, la sua difficoltà ad essere, la negazione della sua individualità sono resi con immagini dense di suggestioni. Nella scena in cui viene

frustato dalla madre, il volto di Michele è inquadrato attraverso le gambe accavallate di Rina, che formano una sorta di triangolo all'interno del quale è come iscritto il volto del ragazzo. Il complesso materno negativo del giovane lo chiude al proprio interno e blocca ogni tentativo di costituirsi con un'identità autonoma.

Il linguaggio cinematografico rivela che Michele, nella vita adulta, è riuscito a conquistare una propria individualità, ma pagando un prezzo assai elevato. Le linee scure che delimitano la sua figura e il suo volto nella prima parte del film non sono soltanto il segno dell'ostacolo, del blocco, ma denotano anche una ricerca di separazione, di uno spazio per così dire individuale. Il protagonista è riuscito a conquistare un suo spazio, ma la sua individualità è fragile, egli ha dunque bisogno di confini massicci per difenderla, ma questo significa anche impossibilità di contatto. I confini tra dentro e fuori sono segnati in modo troppo marcato e questo significa una condizione di solitudine e di conflitto:

«Sembra proprio che nei momenti decisivi del suo destino l'uomo venga regolarmente esposto a un conflitto morale, affinché egli, opponendosi a una posizione etica precedente, passi a un *ethos* più individuale. Non sono pochi coloro che per tutta la vita rimangono presi nelle maglie di un tale conflitto» (6).

Da questa posizione Michele intraprende il suo cammino di ricerca ed elaborazione, di sofferenza e di paura, di disperazione e colpa. La storia si svolge all'interno di una dimensione formale nitida e raffinata. Nelle immagini possiamo rintracciare molte citazioni di grandi quadri, da Kandinsky a Magritte, ai paesaggisti dell'Ottocento. Il rimando ai pittori, la qualità della fotografia rappresentano una dimensione formale che contiene il fluire magmatico delle emozioni. L'estetica diviene un *temenos* e crea la possibilità della trasformazione. Il film si chiude con una citazione di Jung:

«Ciò che prima dava origine a feroci conflitti e a paurose tempeste affettive, appare ora come una tempesta nella valle, vista dalla cima di un'alta montagna. Non per questo la tempesta è meno reale, ma si è sopra, non dentro di essa» (7).

Appare evidente una contraddizione tra le parole di Jung, che alludono ad un superamento della prova, e le ultime

(6) *Ibidem*, ? . 152.

(7) C. G. Jung (1929-1957), «Commento al "Segreto del fiore d'oro"», in *Opere*, Voi. XIII, Torino, Boringhieri, 1988, pp.26-27.

immagini del protagonista, che appare tormentato e come schiacciato dalle linee nere che lo circondano. Michele è ancora nel pieno della nigredo, il suo stato non corrisponde a quello descritto da Jung. Perché questo contrasto così marcato? La nostra analisi inserisce a questo punto un elemento di realtà per cercare di dare un'interpretazione: nel 1965 Ernst Bernhard era morto, il film a lui dedicato è uscito sugli schermi nel 1966. Forse il maestro è morto nelle ultime fasi di lavorazione del film, in questo caso la nigredo in cui si trova il protagonista è anche una rappresentazione del lutto. Il dolore della perdita si esprime nella cristallizzazione della sofferenza di Michele. Nel momento dell'elaborazione del lutto le immagini non possono ancora dare un indizio di trasformazione, torna dunque il valore della parola, quella parola che nel corso dell'analisi può avere una funzione analoga all'immagine. Le parole di Jung rappresentano allora una linea di continuità con l'insegnamento di Ernst Bernhard, il contenimento del dolore, la possibilità di evocare immagini che debbono ancora essere create.