

RIVISTA MEDITERRANEA DI PSICOLOGIA ANALITICA

enkelados



NUOVA IPSA EDITORE

ANNO II - NUMERO 1 / SALE 2014

9 **Editoriale** di Franco La Rosa

15 **L'abbraccio di anima e animus nella stanza dell'analisi**
di Riccardo Mondo

Nella stanza dell'analisi si manifesta l'abbraccio di Anima e Animus, metafore fondative degli elementi psichici maschili e femminili in ognuno di noi. L'eterna dialettica delle operazioni unitive e disgiuntive di Anima e Animus si evidenzia nella relazione terapeuta paziente, nel modo in cui si accoglie e contiene, e *contemporaneamente* si delimita e differenzia l'Altro. Al contrario la scissione di questo asse archetipico impedisce l'esperienza della Sизigia, *un'unità di Animus\Anima che contempla le parti senza annullarne la diversità*. La dialettica di Anima e Animus, si avverte soprattutto per la sua totale assenza, sia nei casi di cura più ardui, quanto nei fallimenti terapeutici, che provocano la totale sopraffazione di una delle due polarità psichiche. Non importa se la scissione Anima \ Animus risieda principalmente nella mente dell'analista o in quella del paziente, tra i due individui impegnati nel lavoro terapeutico, o tra un dentro e un fuori la stanza analitica, o ancora nella mente del paziente relativamente alle proprie fantasie amorose. L'archetipo della Sизigia allorché si materializzi totalmente disgiunto, avvolge terapeuta e paziente in un abbraccio mortifero con conseguenze distruttive per lo sviluppo del singolo e del suo diritto a "desiderare la vita".

Abstract

The embrace of Animus and Anima, foundational metaphors of one's own masculine and feminine psychic qualities, occurs within the consulting room. In the therapeutic relationship, the eternal dialectic of Animus/Anima transactions (joining Vs disjunctive) arises in the mode the *other* is embraced, contained, and *simultaneously* circumscribed and distinguished.

In reverse the splitting of this archetypal axis impedes the experiencing of the Syzygy, *an Animus/Anima pairing, in which the whole parts are maintained without loss of identity*.

The Animus/Anima dialectic is especially perceived in its utter absence, either in the most demanding therapy cases or in therapy failures, causing the complete overpowering of one of the two psychic opposing tendencies. It is irrelevant whether the Anima/Animus splitting dwells in the analyst's psyche or in the patient's, two individuals committed to the therapeutic work, no matter whether it lies either within/outside the consulting room, or rather in the patient's mind with regard to his own love fantasies.

Whenever the Syzygy Archetype appears wholly split, therapist and patient are cocooned in a deadly embrace whose consequences are to be destructive both for the development of the individual and his claim for "life".

Resumé

Dans le cabinet de consultation se manifeste l'accolade entre Anima et Animus, métaphores constitutives des éléments psychiques masculins et féminins dans chacun de nous. L'éternelle dialectique des operation d'union et de disjonction d'Animus et Anima s'exprime à l'intérieur de la relation thérapeute/patient, dans la façon d'accueillir, contenir et en même temps de délimiter et différencier l'Autre. Au contraire, la scission de cet axe archétypal empêche l'expérience de la Syzygie, un'unità d'Animus/Anima qui envisage le parties sans anéantir les differences. La dialectique Ani-mus/Anima s'aperçoit surtout par son absence totale, tant dans les traitements les plus complexes que dans les échecs thérapeutiques, qui causent le complet accablement d'une des polarités psychiques. N'importe si la scission Anima \ Animus réside principalement dans l'esprit de l'analyste où dans celui du patient, entre les des individus engagés dans le processus thérapeutique, dans ou

hors du cabinet de consultation ou bien dans l'esprit du patient, concernant ses baisers fantasmés. L'archetype de la Syzygie lorsqu'il se materialise totalement dissocié, enveloppe thérapeute et patient dans une étreinte mortelle aux conséquences destructives pour l'épanouissement de l'individu et son droit à "désirer la vie"

24 **L'abbraccio della ninfa** di Biagio Salmeri

Questo lavoro nasce dal fecondo ricordo di alcuni abbracci nell'universo delle ninfe, abbracci espletati o rifiutati, Salmace e Ermafrodito, Eco e Narciso. In ogni abbraccio è presente un aspetto ambivalente dettato dal binomio abbraccio-fuga.

La dinamica tensiva abbraccio-fuga è la stessa che può esistere tra materia e immaginazione, tra concretezza e metafora, tra vita secolare e vissuto atemporale. Ed è nella figura della ninfa che ho voluto intravedere detta dinamica tensiva. La figura della ninfa viene, quindi, ricollegata al concetto di dipendenza in senso lato e alla possibilità di risoluzione di detta dipendenza, che possono avvenire per suo tramite. Si introduce quindi, sulla falsa riga del termine mitopoiesi, il neologismo di ninfopoiesi, ovvero quello che, con suggestioni bachelardiane, identifico come il vero processo di immaginazione della materia.

Abstract

This work was born from the fertile memory of some embraces in the universe of the Nymphs, accomplished or rejected embraces, Salmacis and Hermaphroditus, Echo and Narcissus.

In every hug there is an ambivalent aspect due to the embrace-escape two-fold nature. The dynamic tension between embrace and escape is the same as between matter and imagination, concrete and metaphorical, secular and timeless life. In the Nymph figure I had a glimpse of that dynamic tension. The Nymph figure is therefore reconnected to the notion of addiction in the broadest sense and to the possibility of resolving such dependence, because of it.

Along the lines of the term Mythopoeia, I would then introduce the neologism Nymphopoeia, that is to say, echoing G. Bachelard, what I identify with the true process of the Imagination of Matter.

Resumé

Cet écrit naît de la mémoire féconde de certaines accolades dans l'univers des Nymphes, accolades accomplies où rejetés, Salmacis et Hermaphrodite, Écho et Narcisse.

Dans chaque embrassade est présente une ambivalence liée au binôme accolade/fuite. La tension dynamique accolade/fuite est la même de celle entre matière et imagination, concret et métaphore, vie séculaire et expérience intemporelle. Dans la figure de la Nymphé j'ai visé entrevoir la dite tension dynamique. La figure de la Nymphé est toutefois reliée au concept d'addiction au sens large et aux chances de résoudre, grâce à elle, cette addiction. Je propose donc, par analogie avec le terme mythopoeïe, le néologisme Nymphopoeïe, c'est à dire ce que, rebondi de résonances Bachelardiennes, j'identifie avec le vrai procès d'imagination de la matière.

33 **Abbracci di morte** di Claudio Widmann

L'abbraccio consiste in un circondare con le braccia (in tedesco: um-armen, porre le braccia intorno). E' metafora geografica la descrizione omerica del fiume Oceano che "abbraccia" la terra, circondandola a mo' di Ouroboros.

L'abbraccio è una forma espressiva-relazionale a frequente valore rituale, documentata già in epoche remote da Nord a Sud del Mediterraneo; ne parlano la Bibbia, l'Odissea, l'Eneide, l'Edda in prosa e altri classici fondativi della cultura occidentale.

Non è inverosimile che il senso dell'abbraccio, come quello della stretta di mano, affondi le proprie origini nel dimostrare e contemporaneamente verificare che non si possiedono armi (né – quindi – intenzioni ostili). Questa possibile genesi rimanda a uno sfondo di distruttività, che si prospetta dietro alla pratica dell'abbraccio. Se ne intuisce la presenza in modi di dire come “abbraccio di morte” e in tecniche di combattimento come l’“abbraccio” pugilistico, con cui si immobilizza l'avversario. A partire da riferimenti culturali, rituali e operativi, si possono sviluppare riflessioni sul valore di interazione particolarmente ravvicinata e sulla funzione trasformativa che l'abbraccio assolve sia nelle sue varianti concilianti e affettive sia in quelle ostili e distruttive.

Abstract

To embrace is to encircle another with one's arms (in German: um-armen, to place one's arms around). Homer's description of Oceanus as the river embracing the earth, encircling it as a sort of Uroboros, is a geographical metaphor.

The embrace is a relational, expressive gesture, already recorded in ancient times both to the north and south of the Mediterranean, frequently having a ritual value; the Bible, the Odyssey, the Aeneid, the prose Edda and other foundational classics of Western culture contain reports of it.

Most likely the meaning of the embrace, like that of the handshake, is connected with both showing and at the same time validating the fact that you do not own arms (and thus no hostile intention is meant). This possible genesis refers to some destructive background settings, hidden in the act of embracing. Its presence can be inferred from such expressions as “deathly embrace” or in fighting techniques like “the clinch” of the boxer, attempting to hold on to the opponent, to bring him to a standstill.

Reflections on the value of a particularly close interaction and on the transformative function of the embrace both in its appeasing and emotional forms as well as in its hostile and destructive variants can be developed, starting from cross cultural, ritual and concrete references.

Résumé

L'embrassade consiste à enserrer dans les bras (en allemand: um-armen, mettre les bras tout autour). La description du fleuve Océan, qui embrasse la terre, en l'encerclant en sorte qu'Ouroboros, faite par Homère, est une métaphore géographique.

L'embrassade est une forme expressive-relationnelle, ayant souvent une valeur rituelle, documentée déjà dans les temps lointains du Nord au Sud de la Méditerranée; la Bible, l'Odyssée, l'Enéide, l'Edda en prose et d'autres classiques fondamentaux de la culture occidentale en parlent.

Ce n'est pas invraisemblable que le sens de l'embrassade, comme celui de la poignée trouve son origine dans l'intention de prouver et en même temps vérifier que l'on ne possède pas d'armes (ni pourtant d'intentions hostiles). Cette possible genèse renvoie à un fond de destructivité, cachée derrière la pratique de l'embrasse. On en devine la présence dans certaines locutions comme par exemple “accolade mortelle” et dans des technique de combat comme “l'accrochage” des boxeurs pour immobiliser l'adversaire.

A partir des références culturelles, rituelles et operatives, on peut développer des réflexions sur la valeur d'interaction particulièrement proche (corps à corps) et sur le rôle transformateur que l'accolade joue tant dans ses variantes de conciliation et affectives que dans celles hostiles et destructives

42 La dissolvenza e la mancanza di Daniele Borinato

L'arte di amare e di morire è la condizione che permette all'Anima di trascendere l'umana esistenza. La vita vissuta guardando la dimensione umana e con lo sguardo rivolto all'amore ed alla morte, diventa ed incarna l'esperienza del Viaggio nella sua dimensione più profonda e gioiosa.

Partendo dagli scritti di Jung, sul tema dell'amore e della morte, vorrei tracciare un percorso che

diventa il “Viaggio dell’Anima”, che attraverso i meandri, gli eccessi e gli estremi della vita umana, può raggiungere la Trascendenza solo percorrendo la “via mediana”, quella via che si raggiunge solo all’estremo degli estremi e che solo la morte e l’amore può compenetrare.

Abstract

The art of loving and dying is the condition which enables the soul to transcend human existence. Life experienced by looking upon the human dimension and by focusing on love and death, becomes and incorporates the experience of the Journey in its most profound and joyful dimension. Starting from Jung’s works on love and death the author traces a path which becomes the “Journey of the Soul”, which through the twists and turns, excesses and extremes of human life, reaches Transcendence simply by following the “middle path”: the path that reaches the extremes of the extreme and that only death and love can permeate.

Résumé

L’art d’aimer et de mourir est la condition qui permet à l’âme de transcender l’existence humaine. La vie, vécue en regardant la dimension humaine et en tournant nos regards vers l’amour et la mort, devient et incarne l’expérience du Voyage dans sa dimension la plus profonde et heureuse. A partir des écrits de Jung sur le thème de l’amour et de la mort, je voudrais tracer un parcours qui devient le “Voyage de l’âme”, qui à travers les recoins, les excès et les extrêmes de la vie humaine, peut seule atteindre la Transcendance en parcourant la “voie médiane”, le chemin que l’on rejoint seulement au bout extrême et que seule la mort et l’amour peuvent comprendre.

54 Le alchimie della meditazione: il sale e la morte di Patrizia Baldieri

Il lavoro che si presenta vuole essere una riflessione, da una prospettiva occidentale e prettamente junghiana, sul tema della morte, così come viene concepito e sviluppato nella filosofia buddhista. Il pensiero occidentale, fondato su dualismi e antinomie, trova una sua inversione di prospettiva negli insegnamenti di questa tradizione sapienziale. La dialettica vita-morte che nello Zeitgeist attuale patisce una perdita di senso, come effetto dello smarrimento del sacro da una parte, e dalla rimozione collettiva della morte dall’altro, occupa uno spazio privilegiato nella concezione esistenziale offerta dalla visione buddhista. La contrapposizione occidentale, secondo cui la morte è antitesi e negazione della vita, viene qui ricomposta non solo nel continuum esistenziale e nell’assoluta relazionalità tra vita e morte, ma diviene il tema del completamento alchemico nella elaborazione del sacro. Il sacro, quando viene utilizzato come sale evangelico e alchemico, risolve la tensione e consente di affrontare l’evento della morte come epifania del sacro stesso. In tal senso si perde l’intellettualizzazione della morte e si contatta la profondità del sacro, consentendo di vivere la morte e non di pensarla.

Abstract

The following work is a reflection, from a strictly Western, Jungian point of view, on the theme of death, as conceived and developed in Buddhist Philosophy. Western thought, based on dualism and antinomies, finds its reverse angle, in the teachings of this ancient wisdom. The Zeitgeist has deprived the life/death dialectic of its meaning for a number of reasons: we have lost touch with the Sacred and repressed the reality of death which occupies a privileged space in Buddhist Weltanschauung. The Western juxtaposition, which sees death as the antithesis and the denial of life, can find here a sort of healing as it is restored to its place in the existential continuum with a deep sense of relationship between life and death. It embraces at the same time the alchemical theme of the fulfillment found in the realization of the Sacred which,

when used as alchemical salt, dissolves the tension and allows us to face the event of death as an epiphany of the Sacred itself.

The intellectualization of death thus falls away and the depths of the Sacred are approached, allowing us to experience death rather than to simply think about it.

Resumé

L'écrit suivant veut être une réflexion, dans une perspective occidentale et jungienne, sur le thème de la mort tel qu'il est conçu et développé dans la philosophie bouddhiste.

La pensée occidentale, fondée sur les dualismes et les antinomies, trouve un revirement dans les enseignements de cette tradition savante. La dialectique Vie-Mort qui souffre, dans le *Zeitgeist* actuel, d'une perte de sens, par effet de la dégradation du Sacré d'un côté, de la répression collective de la mort de l'autre, occupe un espace privilégié dans la conception existentielle de la (philosophie) vision bouddhiste du monde.

La juxtaposition occidentale, selon laquelle la mort est antithèse, négation de la vie, est ici résolue non seulement dans le continuum de l'existence et dans la nature absolument relationnelle du binôme Vie-Mort, mais aussi devient le thème de l'achèvement de l'œuvre alchimique dans l'accomplissement du Sacré. Le Sacré, quand il vient utilisé comme sel de la terre, alchimique, dissout donc la tension et permet de confronter l'événement de la mort comme épiphanie du Sacré même. En ce sens l'intellectualisation de la mort se dissout et l'on atteint à la profondeur du Sacré, qui permet de vivre la mort et non pas simplement d'y penser.

63 **Reflections on thinking, feeling, and thinking about feeling** di Richard Mizen

79 **Riflessioni sul pensiero, il sentimento e il pensiero del sentimento** di Richard Mizen

Il saggio analizza l'aspetto multidimensionale dell'empatia ed il modo in cui, all'interno del contro-trasferimento, l'analista induca il suo pensiero a confrontarsi con l'esperienza emotiva del paziente in modo da far giustizia delle idee e dei sentimenti di questi, promuovendo inoltre l'integrazione in luogo della dissociazione o della rimozione.

Il principio secondo il quale l'emozione è un'ancella del processo cognitivo viene messo in discussione e si ristabilisce la centralità degli affetti come qualità discrete del cervello/mente.

Se gli affetti sono aspetti soggettivi di tono edonico o manifestazioni di stati corporei si assume anche che questi tendano ad organizzarsi intorno a relazioni oggettuali o a oggetti parziali in modi peculiari, modellati in tal senso; questo se pensiamo nei termini che Jung definisce come archetipici. Si propone l'approccio di Damasio, secondo cui gli affetti sono relati al mapping neurologico di stati corporei.

La capacità di autocoscienza autoriflessiva è vista come conseguenza di un processo che si verifica a più livelli simultaneamente. Affetti come 'angoscia da separazione', vergogna e colpa sono infatti amalgama complessi ma stabili o miscele oppure miscele di emozioni e cognizioni sviluppate a partire dal meccanismo originario dalla vocalizzazione primitiva dell'angoscia. È difficile per un analista far direttamente riferimento ai tipi di affetti primari o ai loro amalgami poiché la complessità nel designarli come buoni e cattivi richiede una capacità di riferirsi agli oggetti che il bambino non possiede poiché implica una capacità di raccontare che si acquisisce solo successivamente.

Che la relazione tra paziente e analista progredisca a livello inconscio lo si può vedere, ad esempio nei modi in cui l'analista inconsciamente risponde ai segnali affettivi forniti dal paziente. Che possono essere intesi come quei mutui processi alla base di diversi tipi di identificazione proiettiva. L'analista non deve pensare al modo in cui risponde; lo fa intuitivamente e prevalentemente in maniera inconscia. È tuttavia importante prestare un'accurata attenzione alla comprensione della natura degli affetti

e specialmente al modo in cui essi incarnano valori mediani tra psiche e soma; mondi soggettivi e oggettivi. Vengono illustrati esempi clinici dell'emergere di amalgami di emozioni primitive.

Abstract

The essay analyses empathy multidimensional aspect and how within the transference/ counter transference the analyst brings his or her thinking to bear on the patient's emotional experiences in a way that does justice to the patient's thinking and feeling and promotes integration rather than dissociation or splitting.

The principle that treated emotion as ancillary in the process of cognition is being questioned and the centrality of affect as discrete brain/mind qualities has begun to be re-established.

If affects are subjective, hedonically toned aspects of or manifestation of body states there is also the assumption that these tend to get organised around object or part-object relations in characteristic ways and are patterned accordingly; this is whether one thinks about this in the terms described by Jung, as archetypes.

Damasio approach that affects are related to the neurological mapping of body states is proposed. The capacity for self-reflective, self-consciousness is seen as a consequence of a process that takes place at several levels simultaneously. Affects such as 'separation anxiety', shame, and guilt, are in fact complex but stable amalgams or 'blends' or 'blends of blends' of emotions and cognitions developed out of the original mechanism of primitive distress vocalisation.

The basic sort of affects or amalgams are difficult for an analyst to refer to directly the complexity of designation as good and bad require a capacity to relate to objects that infants don't possess as it implies a capacity for relating that will be acquired only later.

As the relationship between analyst and patient go on at an unconscious level, for example, in the ways that the analyst unconsciously responds to the affective cues that the patient provides. Which can be seen as the mutual processes which underpin different sorts of projective identification. The analyst does not have to think about how he or she responds; it is done intuitively and mostly unconsciously. It is therefore important to give careful attention to their understanding of the nature of affects and especially the way that they embody values which bridge both psyche and soma; the objective and the subjective worlds.

Clinical examples of the emerging of amalgams of primitive emotions are discussed.

Resumé

Cet essai analyse l'aspect multidimensionnel de l'empathie et la manière dont au sein du transfert /contre transfert l'analyste entraîne sa pensée à une confrontation avec l'expérience émotionnelle du patient afin de rendre justice aux idées et aux sentiments de celui-ci, en encourageant aussi l'intégration au lieu de la dissociation ou du refoulement. Le principe selon lequel l'émotion est une servante du processus cognitif est remis en cause et l'on rétablit la centralité des affects en tant que qualités discrètes du cerveau/ esprit.

Si les affects sont aspects subjectifs à tons hédonique ou bien manifestations d'états corporels on considère qu'ils tendent à s'organiser d'une manière spécifique autour de relations objectales ou d'objets partiels, façonnés en ce sens; cela si l'on y pense en termes jungiens comme à des archétypes. On propose ici l'approche de Damasio, selon lequel les affects concernent le "mapping" neurologique des états corporels. La capacité d'une conscience de soi introspective est vue comme conséquence d'un processus qui se passe à plusieurs niveaux simultanément. Affects comme l'anxiété de séparation, la honte, la culpabilité, sont en fait des amalgames complexes et stables ou bien des mélanges ou mariages de mélanges d'émotions et de capacités cognitives qui se développent à partir du mécanisme originaire de vocalisation de l'anxiété primaire.

Il est difficile pour l'analyste de se référer directement à ces sortes d'affects de base ou amalgames puisque la complexité de les désigner comme bons ou mauvais exige une capacité de se référer aux objets que l'enfant ne possède encore pas puisqu'elle implique une compétence de raconter que l'on

acquiert plus tard. On peut bien voir que la relation patient/analyste progresse à un niveau inconscient, par exemple dans la façon dont l'analyste répond aux signaux affectifs du patient; qui peuvent s'entendre comme processus mutuels sous-tendus aux différents types d'identification projective. L'analyste ne doit pas penser à la façon dont il répond; il le fait intuitivement et pour l'essentiel inconsciemment. Il est néanmoins important de prêter soigneusement attention à la compréhension de la nature des affects et en particulier au fait qu'ils incarnent des valeurs médianes entre psyché et soma; mondes subjectifs et objectifs.

On illustre par des exemples cliniques l'émergence de certains amalgames d'émotions primitives.

95 **L'abbraccio dei dioscuri, la danza del sale e dello zolfo**

di Robert M. Mercurio

La funzione trascendente è la dinamica della psiche che permette agli opposti di unirsi in un abbraccio; il mito dei Dioscuri, di Castore e Polluce illustra bene questa realtà. Il grande legame di affetto tra di loro porta Polluce, dopo la perdita di suo fratello Castore, a richiedere l'intervento di Zeus che, intervenendo come funzione trascendente, unisce i ragazzi in un abbraccio che è sia di vita e immortalità, che di morte. La storia di questi due gemelli richiama l'abbraccio tra i due "gemelli" sale e zolfo che continuamente danno forma a eventi e significati per poi sciogliere il tutto. Sono antitetici eppure uniti in un grande, dinamico abbraccio. La vicenda dei Dioscuri e dei "gemelli" sale-zolfo mette bene in evidenza come la formazione di un simbolo nella psiche sia una grande espressione d'amore da parte della psiche verso se stessa, un vero abbraccio.

Abstract

The transcendent function is that dynamic of the psyche which fosters the reconciliation of the opposites in a unifying embrace. The myth of Castor and Pollux illustrates this particularly well. The intense bond of affection which unites these two brothers leads Pollux, following the loss of his brother, to ask for the intervention of Zeus who, as a representation of the transcendent function, reunites the brothers in an embrace of life and immortality with death. The story of these twins reminds us of the two alchemical twins, salt and sulphur, who repeatedly give form and body to realities only to later dissolve everything anew. They are antithetical and yet united in a great embrace. From Castor and Pollux and from the alchemical "twins" of salt and sulphur we see how the formation of symbols within the psyche is a manifestation of the love which the psyche nurtures for itself as it reconciles opposites in a great embrace.

Résumé

La fonction transcendente est la dynamique de la Psyché qui permet aux opposés de se joindre dans une embrassade; le mythe des Dioscures, Castor et Pollux illustre bien cette réalité. Le grand lien affectif entre les deux amène Pollux, après la perte de son frère, à exiger l'intervention de Zeus qui, agissant comme fonction transcendante, unit les deux jeunes hommes dans une accolade tant de vie et immortalité que de mort. L'histoire de ces deux jumeaux rappelle l'embrassade entre les deux jumeaux sel et soufre qui sans cesse façonnent événements et significations pour les dissoudre ensuite. Ils sont opposés mais toutefois unis en une dynamique, grande accolade. L'histoire de Dioscures et des jumeaux sel/soufre met en lumière la façon dont un symbole, se formant dans la Psyché, devient expression de l'amour de la Psyché pour elle-même, une véritable embrassade.

107 **Recensioni**



Foto di Roberto Miata

Ricche, intense, corpose, queste pagine di Enkelados, Rcalde e feconde come la lava delle sue viscere, porpora, grigia, vermiglia, ma anche scura e rutilante, corrosiva e penetrante, come è tipico di Zolfo e di Sale, il basso continuo di questi due volumi, il filo conduttore di questi due numeri di una Rivista che fa della mediterraneità, con le sue continue ambivalenze e contraddizioni, l'oggetto centrale di un costante confronto fra funzioni alchemiche differenti.

Fantasticata metafora di integrazioni possibili, l'alchimia tra nature differenti, tra composti differenti, tra elementi differenti della materia, una sorta di *Selbst*, di unificazione ideale..., come quell'"abbraccio" possibile che i vari autori di questo testo ci offrono con i loro stili differenti, con le loro esperienze differenti, con le loro vocazioni differenti, ma sempre protesi a fare dell'epistemologia e della clinica, della competenza e del "sapere", quel tesoro nascosto che nei laboratori dei nostri studi risulta la "combinazione" ideale fra gli aspetti etici, gli aspetti simbolici e gli aspetti empatici del nostro lavoro di analisti.

Se la psicologia del profondo, senza mai negare peraltro il suo retroterra scientifico, recupera in più la dignità di "disciplina spirituale", tutto il processo analitico si "ri-solve" allora in Arte, nell'arte della trasformazione delle Coscienze, e soprattutto nella possibilità del riconoscimento da parte di ognuno di una continua e dinamica alternanza dei vari opposti, nel corso di una vita, o di ciò che è magari apparentemente distante o irrelato, e poi invece complementare.

Ma perché ciò accada l'Io deve divenire estremamente *fluido* ed *espanso* alla stessa maniera, una istanza irrefrenabile verso il Sé infinito, per rintracciare la natura stabile della "cangianza" e i variegati pluralismi della psiche, nel linguaggio sapienziale di Tonelli.

Verità e menzogne dunque, consapevolezza e confusione, luci e ombre..., e ancora, Chronos e Aion, o pienezza e nulla - nell'ottica della filosofia zen -, come il "principio di tutte le cose" o "vuoto cosmico" che, alla maniera degli gnostici, rimanda incommensurabilmente all'idea misterica di "assenza".

Franco La Rosa,
Medico Umanista,
Primario Emerito di
Psichiatria, Psicologo
Analista Didatta
del C.I.P.A., Istituto
per l'Italia Meridionale
e la Sicilia.

francescolarosa29@libero.it

Franco La Rosa,
Medical Humanist,
Emeritus Chief of
Psychiatry, Psychologist
training Analyst
of C.I.P.A., Institute
for Southern Italy
and Sicily.

francescolarosa29@libero.it

Tutto è invero nel linguaggio di Jung, Totalità, ma in un'accezione ad ampio respiro: ricerca e comunque tendenza all'integrazione dunque tra Principio ed Energia, in un continuo flusso in divenire come nella circolazione libera e continua degli opposti. "Nella *cangianza* risiede la stabilità" (Eraclito).

Energia *cangiante* allora, come il respiro di tutti gli articoli degli autori di questo volume, con il loro ritmo - diverso e unitario allo stesso tempo -, che vibra all'unisono di ogni loro esperienza, di ogni loro testimonianza, di ogni loro visione del mondo.

Ed Enkelados è invero in questo senso un progetto che vorrebbe fare del dialogo o della sonata a quattro mani un modo di pensare comunque "altro" in un mondo di *passioni liquide*; una sorta di "modo d'essere totale" che, alla maniera di Giorgio Colli, evochi mirabilmente l'invito ad andare sempre "oltre", oltre ad ogni verità, "oltre ad ogni verosimile apparenza e a ogni fuorviante barricata di *pre-concetti*, *pre-giudizi*, *pre-sunzioni*, entrando possibilmente o magicamente in una sorta di continua meditazione", ognuno coi propri strumenti, sulla via della "sapienza compassionevole" libera e creativa.

Energia *cangiante*, ancora, la forza che sta alla radice di tutte le cose, e forse inconsapevolmente anche alla base di tutti gli scritti di questo numero; energia *cangiante*, quella forza che attraverso "le peripezie dei metalli a contatto con l'*aqua* divina" consente all'alchimista - o al più moderno "curatore d'anima" di quest'epoca - di ascoltare sommessamente i propri vissuti, le proprie angosce, le proprie difficoltà - o quelle dei pazienti che a lui si riferiscono -, o i travagli della propria anima, in quel gioco transferale e controtransferale di ogni relazione, vera "magia" di ogni lavoro terapeutico che fa della empatica "contaminazione" l'elemento trasformativo per eccellenza.

Questi i fattori imprescindibili del poter essere veramente psicoterapeuti del profondo o archeologi del mistero, o semplicemente ricercatori d'infinito oggi, in un'epoca totalmente desacralizzata come la nostra, sostituendo ai metalli e al crogiolo l'esperienza vissuta e il *vas hermeticum* in quell'*oikos* così particolare che è la stanza dell'analisi.

E ce lo dice Zosimo quando nel suo "sogno visionario" invita il suo interlocutore esoterico - filosofo o precettore o analista che sia - a edificare "un tempio di una sola pietra candida e lucente, senza che abbia mai inizio né fine nella sua costruzione"; a guardia un serpente, simbolo della trasformazione, che, "scuoiato", apre a quel tempio ove si trova "la fonte d'acqua purissima, irradiante una luce rifulgente come il sole".

Solo raccogliendo la *cosa* - quest'acqua divina o mistero essenziale dell'esistenza - "l'Uomo di Rame può trasformarsi in Uomo d'Argento e poi in Uomo d'Oro e accedere dunque al mistero della totalità" (Tonelli), dopo le sue mille peripezie - ancora - o percorsi o tappe individuative, attraverso la passione dell'Opera al Nero, attraverso il confronto con il Drago-Ombra, attraverso i suoi mille *Solve et Coagula*, attraverso i suoi destini individuativi.

Non più fraintendimenti, non più illusioni, non più inganni alla fine del "per-



Foto di Roberto Miata

corso sapienziale”; non ci sarà più alcuna distinzione tra sano e malato, analista e paziente, tra dotti e stolti – una sorta di democrazia ontologica esistenziale – quando ormai iniziati o “interi” o “trasformati”, e comunque sarà prossima la via dell’Illuminazione..., quando il mondo interno e il mondo esterno di ognuno – in una parola - coincideranno, quando l’individuo si riconoscerà nella propria interezza all’interno di una unità Cosmica primaria, quando l’Atman e il Brahman saranno un tutt’uno.

E allora lo Spirito presente nel corpo si manifesterà in quella luminosità diffusa delle *Scintille* venute dall’oscurità della natura, e il corpo-materia l’accoglierà, e acqua, e terra, e aria e fuoco evolveranno e si trasformeranno ed esprimeranno il loro divenire secondo un susseguirsi di processi espressi nei termini di *Sale*, *Mercurio* e *Zolfo*.

Il Sale rappresentando lo stato in cui la sostanza raggiunge la sua forma; lo Zolfo lo stato in cui la sostanza accoglie in sé l’Opera dei principi dinamici; il Mercurio lo stato intermedio tra questi due poli.

E c’è Sale, il Sale dell’equilibrio, della creatività e della sapienza eterna dell’Al-lume nel primo tomo di Enkelados; il Sale della metafora filosofica che accoglie dolcemente il principio dinamico dello Zolfo come modalità trasformatrice del simbolo: acido e base, il principio unificante ed energetico contro la pietrificazione della psiche Consia.

C’è invece Zolfo nel secondo tomo, corrosivo, aspro, graffiante, ma anche intensivo e tagliente, come il tenore di alcuni scritti, uno Zolfo che avvierà, co-

munque e in ogni caso, i processi mentali e lo sviluppo psichico della persona attraverso le operazioni simboliche e le funzioni trascendenti ad esse collegate.

Sarebbe infine l'elemento mercuriale - l'azione attivatrice della nostra relazione analitica - a stimolare queste arcane e sottili processualità psicodinamiche, sollecitando e consentendo al Sale, la qualità del Corporeo di Paracelso, di accogliere in sé l'opera dei principi dinamici del *Sulphur* – Sole-Fuoco.

Mercurio dunque, sinonimo di ogni libertà “volatile”, meravigliosa “via senza meta” (Osho), che può portarci in qualsiasi direzione..., che può avviarci a qualsiasi so-luzione...; Mercurio, la via “misterica” che può consentire “la *transustanziazione*” – in una parola – “della prospettiva materiale di un individuo nella prospettiva dell'Anima” (Hillman).

Crogiolo infine o vaso ermetico, o Rivista scientifica..., la nostra; confronto fra “archeologi” o sperimentatori dell'anima e del profondo su “terreni particolari” come le Terre di Mezzo dei luoghi ove nasce Enkelados..., a creare miscellanee ed intenti tra di noi e poi a separare, sotto l'egida del logos..., e poi ancora a distillare, fluidificando e a riunire ancora.

Riti, riti antichi quelli alchemici, riti moderni quelli che si compiono nelle stanze dell'analisi ove il sacerdote Ione del Sogno di Zosimo è contemporaneamente sacrificante e sacrificato, come ognuno di noi quando accetta per il proprio paziente il proprio “smembramento”, mimesi e identificazione con un Principio che si autodistrugge per potersi nuovamente fecondare e dunque vivere ancora, ogni giorno..., e rinnovare la speranza di chi ci sta di fronte..., per morire e rinascere ancora, mille volte..., per operare mille *nekye*, e poi risalire..., per noi o per le persone in terapia che prendiamo per mano.

Questo è l'*humidum radicale*, ossia l'Anima Mundi imprigionata nella materia.

E quest'Anima non sarà liberata – restando nella metafora dell'alchimia - soltanto per mezzo di una “cottura”, ma fatta sprigionare anche attraverso la “preghiera”, il “culto”, il “sano intenzionamento”, il lavoro etico, l'*Opus* del nostro impegno quotidiano a favore di chi soffre, di chi subisce, di chi è ultimo – *la democrazia della sofferenza*.

E allora l'*Aqua Divina* dei lavori di questa Rivista avrà il potere di trasformare, di rinnovare, di curare nell'accezione più estensiva del termine. Essa potrà “tramutare” e trasformarci con una abluzione miracolosa; essa bagnerà “battezzando” di nuovo e di sempre vivo ogni nostro scambio, ogni nostro divergere, ogni nostro “abbraccio”.

Il Sale è unione di acido e di base, lo *Zolfo fixum* è invece fissità individuale da scarificare, da estrarre dal profondo, da “lavorare” perché si possa separare dagli altri principi materici della terra.

E allora Mercurio, il *mezzo*, il “carrier” ermetico, “l'elemento sacrale della luce celeste” (Hillman)..., l'esperienza spirituale dell'analista junghiano dei tempi moderni, colui che fa della presenza silenziosa e della mera comunicazione la più incredibile e misterica offerta per il suo paziente.

E tutto ciò in un luogo particolare come questa Rivista, luogo d'opinione e

non certo di verità concluse e indiscutibili. Ma *alètheia*, in una prospettiva ideale – si potrebbe dire – non è solo un contenuto di pensiero ma forse un'intuizione di un attimo, un *insight*, o forse più: un modo d'essere e una condizione della mente che sia sempre pura, libera, innocente..., una mente che sappia creare, che sappia immaginare, che sappia condividere, che sappia sperare.

Ma una mente – alla stessa maniera – che sappia anche concepire spiragli di pace e di armonia quando il caos di guerre, dissidi e prevaricazioni sembrano prevalere sul *Kosmos* di chi fa della propria esistenza e del proprio progetto esistenziale il filo sottile di una solida trama di relazioni, di riconoscimento e di rispetto.

Che Enkelados possa sempre essere per noi tutti un distillato di pensiero in un vaso di “terra-cuore”.



Foto di Roberto Miata

L'ABBRACCIO DI ANIMA E ANIMUS NELLA STANZA DELL'ANALISI

Riccardo Mondo

Allora, una volta divisa in due la natura primitiva, ciascuna metà, bramando la metà perduta che era sua, la raggiungeva; e avvicinandosi con le braccia e intrecciandosi l'una con l'altra, per il desiderio di fondersi assieme, perivano di fame e, anche per il resto, di inazione, perché non volevano fare nulla l'una separata dall'altra. E ogni volta che una delle metà moriva, mentre l'altra rimaneva in vita, la superstite cercava un'altra metà e si intrecciava con essa, sia che si imbattersse nella metà di una donna tutta intera, sia che si imbattersse in una metà d'uomo. E così perivano.

Platone, *Simposio*

Cosa nascondono i nostri più convinti abbracci? Cosa faremmo di loro, se ci fermassimo a riflettere sulle parole pronunciate da Aristofane nel Simposio per celebrare la grandezza di Eros? Platone presenta la disperazione di un abbraccio mortifero che ricerca l'unità perduta, poiché ciascuna metà è definitivamente *altra*, e non può ricomporre *la natura primitiva*.

Facciamo un passo indietro all'interno del mito, che parla di un'unità primordiale per tre nature differenti. Aristofane glorificando Eros, ricorda questa unità primigenia:

Anticamente la nostra natura non era la stessa di ora, ma differente. Anticamente, infatti, generi dell'umanità erano tre e non due, come adesso, il maschio e la femmina, piuttosto ce n'era uno partecipe di entrambi... un androgino [...] In secondo luogo la forma di ogni uomo era sferica, e aveva quattro mani e quattro gambe...

Ma tale condizione di unità portava l'uomo, così vigoroso e possente, ad essere arrogante e a tentare un at-

RICCARDO MONDO

Psicologo Analista con funzioni di docenza e didattica del Centro italiano di psicologia analitica (C.I.P.A.) Istituto Meridionale, e della International Association for Analytical Psychology (I.A.A.P.).

Autore di diversi volumi e numerose pubblicazioni scientifiche, in particolare ha collaborato con James Hillman (*Caro Hillman*, Boringhieri, 2004) e recentemente ha realizzato un volume sugli sviluppi clinici della psicologia archetipica, (*Nei luoghi del fare anima*, MaGi 2012).

Dal 2000 lavora anche come psicoterapeuta di gruppo, ricercando la specificità junghiana nell'analisi ad assetto grupale.

Vive e lavora come analista a Catania.

riccardo.mondo@live.it

RICCARDO MONDO

Psychologist, Analyst, member of Southern CIPA (Italian Centre for Analytical Psychology), with teaching tasks and IAAP (International Association for Analytical Psychology) fellow.

He's the author of various books and scientific papers: particularly he had a long term collaboration with James Hillman (see *Caro Hillmann* - Bollati Boringhieri - 2004); in 2012 appears *Nei luoghi del fare Anima, an imaginal approach to psychotherapy*, published by MaGi.

Since 2000 he works as a group expertise, featuring the peculiar jungian approach to the collective Psyche.

He is in private practice as an analyst and supervisor in Catania.

riccardo.mondo@live.it

tacco contro gli dei. Questo provocò la decisa reazione degli Eterni dell'Olimpo che volevano annientarci definitivamente. Fortunatamente Giove trovò la soluzione che permettesse alla specie umana di continuare ad esistere, per quanto indebolita.

Ora taglierò ciascuno di loro in due, ed essi da un lato saranno più deboli, e d'altro lato saranno più utili a noi [...] da tempo perciò è connaturato agli esseri umani l'amore reciproco, per questo ognuno è sempre alla ricerca della propria metà, sia essa uomo o donna, indipendentemente dal proprio sesso, per ricostituire l'intero iniziale [...]. Per questo diciamo che ognuno cerca la propria metà [...]. La causa della nostra ricerca è che un tempo eravamo interi, e al desiderio e al perseguimento dell'interezza, orbene, noi diamo nome amore.

In questo mito che descrive "*la primitiva natura umana*" si conferma la necessità originaria della violazione dei limiti e della violenza conseguente, per lo sviluppo della natura umana. Esso ci confronta con l'archetipico desiderio di un impossibile ricongiungimento, che, come un fiume sotterraneo, continua ad attraversare le nostre vite.

Il desiderio è la via della vita

Il desiderio è però la via della vita. Se non ammetti di fronte a te stesso il tuo desiderio, allora non seguirai te stesso, ma strade strane che altri hanno tracciato per te. Così non vivi la tua vita, ma una vita estranea.

C.G. Jung

Il tema del desiderio dell'Altro si complica di molto, scendendo dal mito platonico ai bassifondi delle vicende umane. Jung scrive nel Libro Rosso che *il desiderio è la via della vita*, una frase apodittica che espone a mille interrogativi. Nel piccolo popolo che alberga dentro di noi, diversi *daimones* inducono a dibatterci tra desideri discordanti. *Quale di questi differenti desideri indica la via della vita?* Ognuno lotta per ciò che crede vitale, ovunque si trovi. A volte questa lotta non appare visibile poiché sotterraneamente avvolge le nostre vite. Le stanze analitiche raccontano di lotte negate, delle loro tracce anche

nei comportamenti apparentemente più distanti dal contendere, si immagini l'adattamento conformistico e seduttivo. La lotta prosegue oscura e indistinta, e assumerne consapevolezza è un passaggio fondamentale, che comporta un meditare sulla presenza dell'Altro, che spesso è sia ostacolo che obiettivo del proprio desiderio. Questo è particolarmente visibile nell'esperienza amorosa, dove il partner, per quanto partecipa, si sottrae alla totalità del nostro desiderio. Quanto è sottile, in questa contesa, la distanza dalla lacerazione della zona di contatto! In questo caso si manifesta un'insopprimibile violenza, che viola la relazione, ci disgiunge dall'altro, gli nega autonoma esistenza, lo relega a disanimato oggetto da dominare a piacimento. In alcune situazioni si manifestano veri e propri casi di possessione erotica che distruggono gli amanti nonostante le migliori intenzioni. (Mondo, p. 116).

Scrivete Galimberti: "Ti odio perché ti amo. Ti denigro per continuare a vivere con te. Davvero l'odio è il compagno inevitabile dell'amore?"

In ogni caso, malgrado le migliori intenzioni, una quota di lotta e della stessa esecrabile violenza sono inevitabili nella nostra vita. Non possiamo fare a meno di quest'oscura condizione che ci spinge a lottare per il desiderio e altrettante volte a lottare contro il nostro stesso desiderio. Violazione reciproca e relativa violenza sono parte di una condizione psichica fatale, malgrado si desideri ardentemente di depotenziarne la presenza, limitandone l'intervento con un bilanciato riconoscimento dell'altro. Potrebbe essere questa una delle possibili definizioni dell'arte terapeutica, ma soprattutto del desiderio terapeutico: *lenire e limitare la presenza della violenza nella nostra vita*. Tutto ciò non è esente da rischi. Nel romanzo di Murakami Haruki "La fine del mondo e il paese delle meraviglie", degli uomini vivono in una triste città circondata da un'alta muraglia invalicabile. Si scopre che a tutti è stata fisicamente recisa la propria ombra, la quale sopravvive per un breve periodo prima di morire. Il protagonista lotta per riaverla, il Colonnello lo invita gentilmente a desistere perché solo così non avvertirà più nessun dolore al cuore. Non è un sentimento del cuore, la gentilezza del vecchio militare?

No, non è così. La gentilezza non è un sentimento. La gentilezza è una funzione indipendente. Una funzione superficiale, per la precisione. Una semplice abitudine, nulla a che fare con i sentimenti, con il cuore. Il cuore è qualcosa di più profondo, di più forte. E di più contraddittorio. (Murakami)

L'abbraccio mortifero nella scissione Animus\Anima

Del resto, la psicologia è appunto questo, compenetrazione di psiche e logos nell'ambito della sизigia, ed è la sизigia che stabilisce i confini del nostro campo psicologico, in modo tale che al di là di essi non ci è dato immaginare. All'interno di quei confini, però, le nostre possibilità sono altrettanto illimitate degli incessanti accostamenti ad accoppiamenti e compenetrazioni di Anima e Animus.

Hillman, 1985

Per tornare alla “via della Vita”, di cui parla Jung, il confronto con il “desiderare” deve fare i conti con dinamiche di potenziale sopraffazione che coinvolgono le coppie di opposti psichici che uomini e donne incarnano in sé, ci si riferisce all’archetipo di Anima e Animus, che allorché disgiunto nega l’esistenza della Sизigia, la coppia divina che rende il senso dell’ermafrodito psichico.

Dobbiamo a Jung la definizione di Anima e Animus; egli distingue un maschile e femminile del corpo da un maschile e femminile della psiche. Molto sinteticamente diremo che Jung, interessato al recupero su un piano psicologico dell’unità primigenia, definì Anima l’energia femminile presente nella psiche dell’uomo e Animus l’energia maschile presente nella psiche della donna.

“L’Anima è la figura che compensa l’energia maschile. L’Animus quella che compensa l’energia femminile”.

L’Anima porta alla coscienza il principio di Eros, stimolando l’unione. L’Animus porta alla coscienza il principio del Logos, accentuando la distinzione.

Le operazioni del Logos sono l’analisi e la differenziazione, che possiamo definire come delle funzioni separative.

Le operazioni dell’Eros sono l’intuizione e l’unione, funzioni unitive. Alla luce della teorizzazione junghiana potremmo osservare che il mito platonico sopra descritto rappresenti la nascita del desiderio dell’Altro, dove la funzione Animus, presente nel taglio di Giove che separa l’intero, dà vita alla funzione Anima che, tramite la ricerca di colui che è diventato l’Altro, tenta l’impossibile recupero dell’Uno Originario. Jung ci ricorda che ognuno di noi è multiplo, e nella persona sufficientemente equilibrata, le polarità psichiche sono attive in maniera complementare. Nella stanza dell’analisi si dovrebbe ricercare l’oscillante dispiegarsi di Anima e Animus; è tanto sentita la ricerca della loro integrazione quanto difficilissimo è il suo conseguimento, divenendo rari i momenti di questa esperienza. In questa dialettica di Logos ed Eros, funzionale alla cura, avverrebbe una compenetrazione delle due polarità; si sente accadere qualcosa di indefinito, la presenza di un nutriente abbraccio, che avvolge l’individuo senza assumere forme definitive. Si sperimenta una condizione psichica che permette di sentirsi “uniti all’altro ma chiaramente distinti”. Stare dentro l’abbraccio della Sизigia non è facile; è una condizione assolutamente precaria che va costantemente riaffermata. È necessario un continuo distanziamento da ciò che è stato illusoriamente conquistato. L’abbraccio di Anima e Animus si avverte soprattutto per la sua totale assenza, sia nei casi di cura più ardui, quanto nei fallimenti terapeutici, dove non vi è la minima traccia della dialettica Anima\Animus, che si manifesta nella totale sopraffazione di una delle due polarità psichiche. Normalmente nella relazione terapeutica costantemente attiviamo le funzioni differenzianti e separative d’Animus quanto quelle intuitive e di unione d’Anima. Ma sarebbe illusorio presentare la possibilità di uno spazio edenico nel mondo interno del terapeuta dove vi sia

una pacifica convivenza di queste opposte qualità. Il nostro destino definisce la nostra equazione di “guaritore ferito”, il nostro carattere è attratto dalle teorie che ci corrispondono. Quando ciò diviene totalizzante, la conseguente *monotonia interpretativa* determina l’abbassamento qualitativo del lavoro terapeutico, rendendo mortifero lo spazio della cura. Qui vorrei affrontare gli aspetti violenti e distruttivi della relazione terapeutica conseguenti ad una scissione dell’archetipo Anima\Animus, considerato come un’unità complessa, sia che ci si riferisca al singolo soggetto che alla relazione analitica che lo contiene. L’archetipo della Sizigia allorché si materializzi totalmente disgiunto, avvolge terapeuta e paziente in un abbraccio mortifero con conseguenze distruttive per lo sviluppo del singolo e del suo diritto a “desiderare la vita”. Non importa se la scissione Anima\Animus risieda principalmente nella mente dell’analista o in quella del paziente, tra i due individui impegnati nel lavoro terapeutico, o tra un dentro e un fuori la stanza analitica, o ancora nella mente del paziente relativamente alle proprie fantasie amorose.

La monotonia interpretativa d’Anima e d’Animus

Esiste, si sa, l’analista padre, l’analista madre, quello che traffica con l’Ombra e quello che si lascia incantare da quella che Jung chiama la Persona. Ognuno dovrebbe rispettare il suo limite.

Augusto Romano

Come riconoscere i propri limiti e modulare l’esigenza tanto di comprensione quanto d’incomprensione dell’altro, senza danneggiarne i bisogni evolutivi? A volte potremmo inconsciamente omologarci alla scissione Animus\Anima del paziente attivando un atteggiamento inflazionato nello stile e nel contenuto terapeutico che qui definisco *una monotonia interpretativa d’Anima o d’Animus*. Saremo quindi eccessivamente adesivi, recitando inconsciamente la parte assegnataci nel copione esistenziale altrui, o totalmente differenzianti dal campo archetipico disfunzionale nel quale è immerso il paziente di turno. Quando la disgiunzione Anima\Animus è totale, non c’è più lotta, e saremo immersi in circuiti di transfert\controtransfert, *esclusivamente* positivi o negativi. Ne conseguono ingestibili sentimenti estremi di amore quanto di odio e gli agiti conseguenti sono l’atto finale della violenta scissione di Anima e Animus. Non s’immagini che quanto affermato riguardi principalmente il contenuto linguistico dell’intervento; in questo senso bisogna andare oltre la metafora della cura analitica come *talking cure*, ogni comunicazione efficace riguarda l’unità psicosomatica del terapeuta. Animus e Anima, laddove presenti in maniera disgiunta e prevalente, determinano campi archetipici precisi e conseguenti stili di comunicazione emotiva, in cui si modulano, come “*un’intera orchestra di strumenti*” (Alvarez), le molteplici

componenti della nostra unità psicosomatica. In tal caso vi sarà, accanto al contenuto linguistico espresso, anche un corrispondente uso dello sguardo, della voce, quanto della più generale corporeità. Nella *monotonia psicosomatica d'Anima*, si accentueranno quegli elementi di congiunzione accomunanti i campi complessuali dei due partecipanti alla seduta analitica. Una timbrica vocale avvolgente sarà caratteristica del terapeuta inflazionato d'Anima; essa avvicina e tende a includere l'altro nelle vibrazioni sonore emesse in ogni singola parola prima di ogni significazione contenuta. Vengono così istintivamente ricercate le risonanze armoniche tra gli stili linguistici. La disposizione corporea si pone accogliente a evitare tagli e note di contrasto nei complessi movimenti inconsci attuati nei lunghi dialoghi non verbali. Lo sguardo ricerca il contatto con l'altro e ne sostiene il legame. Ogni elemento di desincronizzazione ritmica, tanto utile ai passaggi e alle trasformazioni dei significati, è evitato. Il suono della voce non favorisce le variazioni tonali, ma sintonizzatosi sul suono altrui prevalentemente ha la finalità di *cullare*. Lo stesso asse corporeo nelle sue naturali oscillazioni si sbilancerà verso la zona di contatto tra il terapeuta e il paziente. Le corporeità appaiono in questo caso "come attratte da una calamita", si tende inconsciamente a ridurre gli spazi che garantiscano la neutralità analitica, e ciò può divenire una *calamità* per la coppia terapeutica. È evidente qui la connessione sottostante con l'elemento materno incluso e accudente da cui deriva e si sviluppa la funzione d'Anima. Nel caso di una sua inflazione le rovinose cadute di risonanze d'Anima sono nell'aria e la letteratura analitica ne è piena. Divengono però inutili le ingiunzioni normative di setting, ad esempio sui limiti delle zone di contatto corporeo tra terapeuta e paziente, se non s'individuano e analizzano tali zone inflazionanti d'Anima nell'agire terapeutico. Allo stesso modo la teatralità del terapeuta inflazionato d'Animus ha evidenze corrispondenti; nella *monotonia interpretativa d'Animus* i silenzi quanto le pause del terapeuta nel dialogo saranno massimamente presenti a perpetrare gli elementi sonori differenzianti e disgiuntivi. Saranno caratteristici suoni che interrompono le frequenze sonore altrui e frequenti cambi di tonalità, in queste situazioni spesso la voce del terapeuta diviene un controcanto che si erge sovente in un assolo che orienta e definisce il campo sonoro. Qui, il terapeuta, innamorato delle idee che coltiva, diminuisce la propria visibilità corporea, si ritira dal contatto con l'altro, accentuando le distanze, i vuoti, rischiando così la definitiva frattura del ponte Io\Tu.

In un caso clinico in precedenza pubblicato sul terapeuta distruttivo, esprimevo le conseguenze di una lunga analisi effettuata con la prevalenza di queste ultime caratteristiche (Mondo, *ibidem* p. 103). In questa situazione il paziente segnalava all'analista in ogni modo la sua stereotipia interpretativa, denunciando di sentirsi come una marionetta che "danza al ritmo di significati precostituiti". Quanto affermato sullo stile comunicativo dell'analista si osserva anche nell'orga-

nizzazione dell'ascolto dell'Altro; nel primo caso polarizzati dal desiderio d'unione con il paziente e con il racconto che ci presenta, perderemo la stratificazione psichica che l'evento contiene, e che solo un'adeguata disgiunzione d'Animus potrebbe fornire. Vorrei ricordare quanto spesso capitò, nel resoconto di casi clinici, che si riferiscano gli eventi narrati da un paziente come se fossero oggettivamente accaduti, come se il terapeuta si fosse realmente recato lì, nei luoghi di vita quotidiani del nostro paziente, a verificare quanto raccontato. Si dimentica in questo caso, inflazionati d'Eros analitico, affascinati dal materico che porta con sé, che le informazioni, che l'individuo ci consegna sulla sua vita, sono oggettive solo su un piano immaginale, l'unico integralmente esperibile nella relazione analitica. In questo caso

... crediamo che queste figure siano esteriormente reali, quando intendiamo – reale – in modo essenziale: è l'illusione della parapsicologia e dell'allucinazione. Confondiamo l'immaginale con il soggettivo e l'interiore, e prendiamo l'essenziale per l'esteriore e l'oggettivo (Hillman, 1993).

Accettare la seduzione del paziente e abbandonare mentalmente la stanza analitica con il suo assetto di trasparenze fantasmatiche, sembra una nuova moda terapeutica, che non cura né il cosiddetto narcisismo analitico, accusato di essere indifferente al mondo esterno alla stanza, né il narcisismo del paziente. Un inadeguato sistema di cura che non conduce neanche all'Anima Mundi. In questo caso di eccesso adesivo alla realtà psichica del paziente, che diviene una realtà "concreta", l'Anima ci catturerà conducendoci raminghi per il mondo, in confusa amicizia del nostro assistito. Chi al contrario è eccessivamente polarizzato sugli aspetti strutturali del fenomeno ascoltato, lo categorizza preventivamente in preda ad un'ansia anticipatoria. Ogni immagine diviene funzione; una scimmia che salta da liana in liana, in un sogno, diviene immediatamente istintualità da organizzare, lo stesso paziente "perde" il suo nome per divenire essenzialmente una diagnosi nosografica.

La monotonia psicosomatica d'Animus si avverte in particolare nei contenuti esclusivamente concettuali del linguaggio utilizzato, che è alto, apollineo, eccessivamente distante dallo stile dell'altro. La parola è scoccata come un dardo velenoso, si colpisce il paziente da una distanza invisibile, e in questo modo si neutralizza ogni contenuto innovativo nascente. Poiché non sono le frecce di Eros, non si sviluppano né relazione né cura. Qui valga la massima di James Hillman per il recupero della funzione Anima: *"rimanere aderenti alle immagini"*. Nella stanza dell'analisi quando la lotta tra Animus e Anima si trasforma in una pratica di violenza, inevitabilmente ci si disgiunge rovinosamente dall'ideale Ermafrodito che guida l'individuazione. Una luce abbagliante attraversa lo spazio analitico, una luce al neon, dove uno spazio saturo distrugge la dimensione "religiosa" che

rende significativa questa pratica professionale; ci riferiamo alla dimensione del Mistero in uno spazio insaturo.

Liquidità amorosa: le unità complesse Anima\Animus

Grazie al numero infinito di esperienze terrene che si spera di poter fare, non si sente la mancanza dell'eternità: anzi la sua perdita può persino passare inosservata.
Zygmunt Bauman

Per quanto riguarda il testo della narrazione analitica consegnatoci dal paziente, le fantasie d'unione e di disgiunzione tormentano le menti dei nostri pazienti; trovare spazi di ascolto di queste polarità e favorirne l'integrazione, determina la qualità del lavoro terapeutico. Non è forse il canovaccio più rappresentato nella stanza analitica, quello riguardante i contrasti e le sofferenze amorose? Che cosa possono realizzare gli amanti dei loro desideri? Sono capaci di desiderare ancora la solidità di un legame? Ogni storia è scritta con un inchiostro diverso, sintesi inesauribile di aspetti individuali e collettivi; ma se c'è un aspetto nuovo della liquidità sociale, è quello di aver scardinato definitivamente le risposte preordinate sui ruoli e i comportamenti amorosi possibili. È stata resa finalmente analizzabile la violenza di una disgiunzione semplificatrice tra Anima e Animus, che relegava, semplificando, l'uomo a combattere e la donna ad occuparsi degli affari domestici. L'Altro, comincia a essere finalmente riconosciuto come unità complessa di Anima\Animus, e può con maggiore libertà oscillare tra le proprie funzioni psichiche, manifestare sintesi nuove e mai prima comunicabili. La coppia amorosa, può finalmente esprimere, anche la dolorosa pratica del confliggere che, se rimossa, conduce al coartare, abusare, calpestare, insomma all'usare violenza all'altro. Uomini e donne in analisi parlano finalmente delle parti Anima\Animus, loro negate dal collettivo, da infinite generazioni. Ma niente è senza costo: quale prezzo paga il soggetto a questo aumento di complessità, per cui incarna più ruoli con maggiori componenti maschili e femminili? Forse c'è un limite nella separazione del corporeo dallo psichico, che non andrebbe oltrepassato; Animus è la componente maschile della donna, quanto Anima è la componente femminile dell'uomo, diceva *semplicemente* Jung.

Quanto può abbracciare il soggetto degli amplificati bisogni culturali che l'amato porta, *senza soffocare nell'abbraccio o rinunciarvi*? L'indebolimento dei legami affettivi è la ferita sanguinante della nostra società. Un detto arabo dice che quando Dio vuole punirci soddisfa tutti i nostri desideri. Forse significa che per la nostra vita psichica vi è la costante necessità di porre dei confini e operare rinunce al *possibile*. Altrimenti il rischio è che la coppia Animus\Anima, non sia più quell'alambicco alchemico per immaginare il ritorno alla "*nostra natura primitiva*".

Bibliografia

- Alvarez A., *Il cuore che pensa. Tre livelli di terapia psicoanalitica con i bambini*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2014, p. 237.
- Bauman Z., *Vita Liquida*, Laterza, Bari 2008, p. XV.
- Jung C. G., *Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 250.
- Galimberti U., *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 107.
- Hillman J., *L'Anima del Mondo e Il pensiero del cuore*, Garzanti, Milano 1993, p. 44.
- Hillman J., *Anima. Anatomia di una nozione personificata*, Adelphi, Milano 1985, p. 217.
- Mondo R., *Nei luoghi del fare Anima*, MaGi, Roma 2012.
- Murakami H., *La fine del mondo e il paese delle meraviglie*, Einaudi, Torino 2008, p. 201.
- Pinker S., *Il declino della violenza*, Mondadori, Milano 2013.
- Platone, *Simposio*, Adelphi, Milano 1979, p. 43-48.
- Romano A., *I limiti della comprensione*, in "L'arte del comprendere", Rivista Anima, Moretti e Vitali, Bergamo 2007.

BIAGIO SALMERI

Nato a Catania, è medico, psichiatra, Dottore di ricerca in psichiatria e Cultore di Psicologia universitario. Esercita l'attività professionale di Dirigente medico presso un SerT e di Psicoterapeuta ad orientamento junghiano. È scrittore e poeta.

b.salmeri@tiscali.it

Born in Catania, is a physician, psychiatrist, PhD in Psychiatry and Expert of Psychology at the University. Exercising the profession of Physician Executive at a SerT and Jungian oriented Psychotherapist. Writer and poet.

b.salmeri@tiscali.it

L'ABBRACCIO DELLA NINFA

Biagio Salmeri

Allorché, da cari amici del mondo analitico junghiano, A venni coinvolto in un progetto di lavoro attinente al tema dell'abbraccio, in breve accadde che un'immagine prendesse corpo, con forza imponendosi. L'improvvisa *parusia* di un'immagine nel campo della coscienza, risponde spesso al bisogno di creare vetro dalla sabbia, trasparenza dalla sostanza matta, di rendere metafora un impulso coatto, di fare anima e cultura a partire da moti sotterranei che, inespressi, sono soliti percorrere la via del sintomo. Detta immagine fu, nel mio caso, quella della ninfa. Sentivo aprirsi una finestra come l'abbraccio di una casa, grazie al ricordo fecondo di alcuni miti di abbracci ninfici, espletati o rifiutati: Salmace e Ermafrodito, Eco e Narciso.

Detta finestra, all'inizio, era contemplativa, solo capace di impressionare l'occhio, di un intelletto erudito, forse, di certo concettuale. Una ninfa-concetto è un'aberrazione alchemica, un ossimoro insincero, mal riuscito. Sentivo che occorreva assumere, ricondurre la naturalità della ninfa all'interno del corpo e della psiche, all'interno dei rispettivi sovvertimenti neurovegetativi e linfatici, da un lato, e psicopatologici, dall'altro. In breve, necessitava un delicato collegamento tra la figura della ninfa, ovvero l'impatto emotivo-immaginale della natura, e il corpo e la psiche per inscrivere la prima sulla traccia indelebile delle peculiari sofferenze attinenti alle seconde.

La contemplazione immobile e pensante, tutt'al più capace di una riflessione autocompiacentesi, doveva allargare la finestra e ricavarne unuscio, un adito da attraversare, in nome di un movimento che, nel nostro caso, diventa l'inseguimento panico nei confronti della ninfa, al quale sarebbe conseguito un altro moto, proprio di quest'ultima, ovvero quello della fuga. Questo perché un possibile abbraccio che avvenga attraverso la finestra è sempre un abbraccio a metà, che esclude le parti basse, quelle più impudiche, ignobili, istintuali. Divenendo un abbraccio di testa.

Un abbraccio tra dentro e fuori, tra la natura dentro di noi e la natura fuori di noi, come direbbe J. Hillman, richiede una porta. E, così facendo, si prospetta dell'abbraccio il suo assetto ambivalente, il binomio abbraccio-fuga. Un discorso sull'abbraccio non può esimersi dal considerare che per ogni coppia di braccia aperte al contatto c'è sempre una coppia di gambe tendenti alla fuga.

Che tale immagine ninfica non fosse un mero prodotto di ciò che Bachelard definì "complesso di cultura", ovvero il risultato di una semplice sedimentazione erudita, ma, al contrario, un tentativo dell'inconscio di rimettere in moto un entusiasmo sopito e, nelle profonde radici del soma, il flusso energetico della psiche, mi venne in qualche modo suggerito da un importante sogno personale che, in quel preciso momento, immaginalmente legato al rito di passaggio delle trombe e al suo compito fecondante, rappresentò un fondamentale aiuto:

Su un tortuoso sentiero di montagna inseguo una fanciulla che corre innanzi a me quasi svolazzando, allegra e frizzante, lieve come una farfalla, con sottili movimenti seduttivi, ai quali non cedo, limitandomi a inseguirla e a guardare, al contempo, la gola profonda, costeggiata dal sentiero, dove, molto in basso, scorre un fiume impetuoso, del quale posso udire il fragore, sul quale posso vedere biancheggiare la schiuma. Dopo la corsa ci fermiamo dove il sentiero si allarga a formare una radura e dove la stessa gola si espande lasciando scorgere una cascata, ricoperta di spumeggiante biancore, dove le acque superano scogli affioranti, su di essi infrangendosi per subito ricoprirli. Tuffarsi in quell'acqua sarebbe stata una morte sicura, un suicidio. Ma ciò che io faccio è solo proporre alla fanciulla ninfica di immaginarsi un tuffo in quel fiume, in quel punto. Poi torniamo sui nostri passi e lei mi accompagna nella sua casa dove incontro il suo uomo. Questi mi saluta cordialmente e mi dice che c'è una telefonata per me. Sorpreso rispondo e sento in linea un paziente che ho in cura, un alcolista con altre gravi patologie psichiche, che mi chiede di poter leggere i miei scritti e, quindi, dove possa reperirli. Io avverto una sorta di fastidio nell'udire quella voce.

Al di là del chiaro inseguimento di una figura evidentemente ricollegabile a una ninfa, due furono gli aspetti, per così dire, teleologici e, pertanto, progettuali che detto sogno mi parve additare: da una parte, l'invito, da me proposto alla ninfa, di "immaginare" un tuffo, un entrare, un profondo coinvolgimento con le abissali acque irruenti, con la dinamica e perigliosa energia dell'inconscio. Non irruzione impulsiva, concreta, suicida, ma pura immaginazione. *"Immagina di..."*.

La ninfa sembra condurmi a quelle acque altamente energetiche e insieme effettuiamo un movimento immaginale. Un tuffo metaforico.

Il secondo aspetto che volli cogliere riguardava invece il collegamento, attraverso il maschile della ninfa, che mitologicamente è identificabile con la figura di Pan, con la mia storia di sofferenza, di ferite, di alcuni aspetti di dipendenza; è questa figura malata che desidera leggere i miei scritti, perché è di questa ferita che devo scrivere. Perché scrivere desta il suo interesse, la sua partecipazione;

attraverso questo scritto, natura, immaginazione, patologia e cultura formano un filo continuo, in un excursus che tutte le riconnette.

La dinamica tensiva abbraccio-fuga è la stessa che può esistere tra materia e immaginazione, tra concretezza e metafora, tra vita secolare e vissuto atemporale.

L'approccio alla ninfa, tra velature e allusioni, fughe e attrazioni, naturalità e cultura, deve essere esperenziale. Le ninfe hanno il potere di riconnetterci alle nostre paure paniche, alle nostre angosce esistenziali, alla magia e al senso di pace che in noi destano certi luoghi fino all'inquietudine e alla insofferenza che ci è trasmessa da altri. In un'ottica ninfica, la fuga è verticale, avviene in discesa o a precipizio. È una fuga dell'anima e verso l'anima. Lasciamo allo spirito le fughe verso l'alto e alle pretese dell'intelletto e del Puer. Come lasciamo le fughe orizzontali alle disfatte marziali dei ritiri bellici, ai movimenti solo concreti e corporei della conquista e dell'abbraccio possessivo.

La ninfa rappresenta la primitività, l'estrema naturalezza, l'elementarità, essa è natura che si anima e si personifica, nonché anima che si innatura depersonalizzandosi. La ninfa è pre-mitica perché precede gli dei e ogni narrazione del sovraumano. È persino pre-titanica, sebbene *a posteriori* la si faccia da essi discendere. Essa rappresenta il primo incarnarsi dell'emozione umana nella natura fuori, non come semplice fenomeno proiettivo ma come presenza reale, sensoriale esterna e sensuale interiore. In tal senso, la ninfa è un tentativo di mettere ordine nel caos primordiale che, tuttavia, per il loro tramite è contemplato, avvertito.

Una visione poetica è la sola capace di far coesistere, con la metafora e l'ossimoro, questi opposti inconciliabili e struggenti. Grazie al fatto che le ninfe possono tramutarsi in muse. E, in quanto elementali, dell'elemento posseggono sia la peculiare propensione che la refrattarietà alla trasformazione, in un abbraccio che miscela, così che da fuoco, aria, terra e acqua si osservano filiare fango e vapore e fumo e limo. Chi ama le ninfe ama immergersi nelle foschie.

Così esse diventano, nel tempo, mille altre cose: fate, streghe, menadi, erinni, sibille, vestali, muse, oppure le nostre resistenti ossessioni, lo zoccolo duro delle nostre follie. Esse curano e ammalano, ci entusiasmano speranzosi e genuflettono sconfitti, ci rafforzano e indeboliscono, ci rallegrano e ci gettano nello sconforto più amaro. Sono l'acre limone che s'addolcisce in una gravidanza di cedro o il dolce cedro che s'inacidisce partorendo la sua dolcezza e sgonfiandosi in limone. La ninfa è il mondo immaginale agli albori, che solo può concepire la concretezza di una corporeità primordiale, neurovegetativa, quella delle nostre paure umorali, dei sudori freddi, dei palpiti improvvisi e dei borborigmi e di tutte le voci viscerali che solo la bocca dello stomaco sa ben pronunciare per rivolgersi alle ninfe stesse in quanto bocca dell'anima. La concretezza, al contempo, delle nostre attrazioni, che sono anche in basso, tra erezioni, inumidamenti, pudore virginale e lascivia da vecchio satiro. Non v'è entusiasmo che non possa divenire,

per loro tramite, follia fanatica. La loro indifferenza richiama i nostri narcisistici bisogni di riconoscimento. La loro nudità semivelata desta desiderio, passione, struggimento. La loro nudità, se rivelata, innesca l'artemisia vendetta, protesta alla disgregazione, sia essa corporea, come nel disfacimento degli abusi di droghe, oppure psichica, come nelle psicosi più devastanti.

Ogni abbraccio alla ninfa o della ninfa deve essere mediato, immaginato, metaforizzato. Il ninfale animismo si muove sempre tra la *partecipation mystique* e l'inquietante presenza spettrale. Tra senso di vita e vitalità e senso di morte e spegnimento. Tra una ibridazione concretistica, fusionale, immobile, ermafrodita e una trasformazione allusiva, tensionale, compartecipante, androgenica. Tra la convulsione e l'aura. Tra il cieco agire e la memore riflessione.

Nella sua stretta unione con Pan, nella loro interdipendenza e inscindibilità, il binomio ninfa-Pan risulta la fonte delle nostre durevoli, incomprensibili coazioni, delle incontrollate paure, delle tenaci ossessioni. Ma è, altresì, la fonte dei nostri più sinceri e riusciti slanci creativi. È attraverso la sostanza elementale delle ninfe che siamo capaci di fare sostanza e di dare sostanza alla basale eterità dell'anima.

L'abbraccio allarga i contorni propri e li confonde nella unificazione con l'altro. Ci sono abbracci che danno forza e abbracci che indeboliscono. L'abbraccio può indurre l'abbandono ad esso come pure il tentativo di divincolarsi. Dà un brivido tonificante o una sgradevolezza panica. Avvertiamo l'abbraccio freddo della solitudine, l'invadente costrizione del possesso. Ma la solitudine può anche donare un abbraccio intimo, che rassicura, protegge, e il senso di essere posseduti può apparire voluttuoso. C'è l'abbraccio del silenzio e quello delle parole. Si lotta per la conquista di un posto nel mondo che ci faccia sentire a nostro agio. Dopo l'abbraccio con la madre e il contatto col suo seno. Dopo l'abbraccio con l'amante e il viluppo delle sue gambe. Lotta per ciò che ci fa sentire bene. E c'è l'abbraccio dei lottatori. Quando persino i pugili si puntellano stremati, abbracciandosi sulle corde. Il nostro corpo e la nostra anima fremono nell'alternanza di agio e disagio.

Come nel mito di Ermafrodito, l'abbraccio della ninfa può risultare fusionale, riconducente a una figura ibrida, dove più non esiste la compresenza bipolare di maschile e femminile, con il loro movimento tensivo capace di generare energia dall'archetipo. L'effetto che si osserva è quello di una debolezza estrema. Il processo è dissolutivo. Ecco perché occorre diversificare la figura dell'ermafrodito, indifferenziato e fusionale, da quella dell'Androgino, tensiva e bipolare.

La risultante ermafrodita comporta un reciproco annientamento della componente maschile e di quella femminile, piuttosto che la loro coesistenza all'interno della Personalità del Sé.

Schellembaum separa, in tal senso, un Ermafrodito iniziale, fusionale, da un Ermafrodito finale, differenziato e rispecchiante.

Ne la "Favola d'amore" di Hermann Hess, Pictor, il protagonista, trasforma-

tosi in albero, patisce, da una parte, la vuota tristezza della immobilità e della assenza di ulteriori trasformazioni, dall'altra, lo struggimento amoroso per la fanciulla che si strugge anch'essa ai piedi del suo fusto. Il processo del vicendevole struggimento e desiderio dell'uno per l'altra, conduce alla unione dei due, ma come coesistenza di due fusti in un unico albero. La nascita di *Pictor Pictoria* vede la riunificazione, ma non la fusione di maschile e femminile che, invece, si confrontano uniti e tuttavia indipendenti.

Ma a quale psicopatologia ci ricollega la ninfa?

La dipendenza dalla madre origina la più arcaica delle sofferenze psichiche. La dipendenza patologica da qualcosa. Sia, questo qualcosa, una sostanza o un dato comportamento.

La dipendenza dalla madre, che poi si cristallizza nel complesso materno, conserva, dentro di noi celato, il più antico dei fossili. Allorché ci si cimenti nello scavo, che tenti di riportarlo alla luce, la polvere che si solleva odora di borotalco.

Forse, lo strato di sofferenza al quale ci riconduce la ninfa è quello di una irrisolta dipendenza. Forse ella ci dice che la dipendenza è insita nella vita, e siamo fedeli al nostro bisogno di dipendere come un cane dallo sguardo del suo padrone.

Piccole o grandi dipendenze dirigono le nostre coazioni e ossessioni. Fossili confitti nella nostra carne. Come quel paziente che mi narrò di aver veduto emergere, già più che quarantenne, un piccolo frammento di cordone ombelicale dal cratere del suo ombelico.

Fuggente, informe, puro elemento, occorre immaginare la ninfa da un punto di vista sostanziale. Fare sostanza di essa, e darle significato, spessore. Cerchiamo la fonte e la sua ninfa quando la nostra vita fa acqua; l'immobilismo del vegetare ci induce a cercare la ninfa dei boschi; quando ci affaccendiamo invano, sollevando polveroni con le nostre pretese assurde, ci rivolgeremo alle ninfe dell'aria; se rimaniamo di sasso dinanzi a una delusione e i nostri sentimenti induriscono e lo stesso cuore diventa di pietra, tentiamo la via delle ninfe dei monti; quando tendiamo facilmente a infervorarci e le nostre emozioni si infiammano per un nonnulla, è la ninfa del fuoco che può aiutarci. La sostanza della ninfa cura attraverso il simile. Ma, in definitiva, ci nutriamo di essa per svezzarci dal latte materno.

In un altro dei tanti sogni che hanno costellato il farsi di questo lavoro, mia madre osservava, fiera e felice, un me giovane, il suo volto privo di rughe, il suo corpo tonico. Il me attuale, in disparte, guardava la scena, consapevole che sarebbe stato doloroso per mia madre rendersi conto, se mi avesse scorto, che quel figlio era umanamente destinato a invecchiare e deperire.

È l'incontro con la ninfa Calypso che determina Ulisse a infrangere questa visione del materno, con la scelta di una mortalità umana al posto di una immortalità divina. Altre ninfe accoglieranno amorevoli la sua scelta, le ninfe itachee

che, dai monti della sua isola canteranno in eterno le sue gesta dopo la sua morte. Mnemosyne piuttosto che Demetra. Ed è attraverso Mnemosyne che si realizza la suprema trasformazione operata dalla sostanza ninfica. Il nostro contatto con la loro essenza, con il loro peculiare elemento, rende madre una memoria dalla morte dolce. Le cose perdute lasciano in noi un gesto, un profumo un tono di voce. Un antico amore rimane indelebile legato a un odore di pelle, a una tattile reminiscenza di capelli.

Erroneamente si è indotti a ricondurre la Ninfa ad Anima. Perché la Ninfa è informe, impersonale. Se c'è un contatto con Anima è, più propriamente, con Anima Mundi. Trattasi di un femminile elementare, dove la sostanza non si è ancora soggettivata nella appartenenza matrilineare del sangue e nella fusione mammillare del latte. Il legame con la ninfa avviene grazie a un *imprinting*, alla visione primaria. Quando un uomo incontra la ninfa è come se aprisse gli occhi al mondo per la prima volta.

La ninfa è anelito allo stato puro. La conoscenza della ninfa prelude alla conoscenza di Anima e la seconda non è possibile senza la prima. L'abbraccio della ninfa è ambiguo, si divide tra l'amare e il trattenere, tra il donare e il carpire, tra il carezzevole liberare dagli affanni e l'infido recludere. La ninfa ama non corrisposta e fugge via se amata. Prolifica se violentata ma poi divora i suoi figli. Possiede la bellezza, che richiede distanza, di un fiore carnivoro. Seduce a coglierla con gli strani e fascinosi colori di un fungo velenoso.

La ninfa possiede la stessa ambivalenza, fra attrazione e repulsione, insita nelle scelte individuative, ne manifesta le medesime perplessità razionali, è ondivaga come il tentennare di un uomo di fronte alle richieste del suo destino, è informe e metamorfica tale che solo un occhio profondamente immaginale può coglierla.

Parlare di ninfe richiede un elementarizzare, sostanzializzare la propria lingua. Le parole devono divenire fluide, fugaci, flebili, focose, malleabili e terra terra, quando occorre. Parlando di esse occorre, sin da subito, lottare contro il proprio manierismo ideativo, seguendo il quale, nomi e miti si disporrebbero sul foglio non diversamente dagli elementi sul muto schema di una tavola periodica.

La domanda è, dunque, non tanto cosa significhi l'abbraccio della ninfa ma come si fa ad abbracciare una ninfa o lasciarsi da lei abbracciare. Per far questo, occorre tralasciare, porre tra parentesi, momentaneamente di lato, la stabilità di Demetra e la sua possessività e rivolgerci alla Core infera perché è, soprattutto, a questa che le ninfe ci riconnettono, nel perenne trasformarsi della natura che per attuarsi richiede la morte.

Parlando di ninfe, occorre andare alla sostanza delle cose, praticamente disinteressandosi della loro forma e persino del loro nome. Uno sforzo elusivo che somiglia a una negazione e, proseguendo, a una rimozione. Ma che fine fanno le forme e i nomi rimossi? Quale sarà la loro vendetta, la strada oscura che percor-

reranno per manifestarsi altrimenti? Cos'è una ninfa-ninfa senza nome né storia? Non finisce, forse, la sua storia letterale e letteraria per vendicarsi con nomi e storie di clinica o cronaca, forse peggiori, come ninfomane, ninfolettico, paraninfo? Una ninfa-ninfa rischia di divenire come una linfa senz'albero.

Ma è, davvero, tutto ciò un rischio? Cosa rimane di una ninfa ridotta a pura sostanza, elementare essenza? Un mito svuotato della sua storia diviene pura mitopoiesi, ovvero la peculiare tendenza ad aggregarsi in miti della sostanza immaginale archetipica. Di conseguenza, una ninfa privata del suo nome e della sua storia diverrebbe, per similitudine, ninfopoiesi?

Questo aggregarsi in storie e nomi, riguardanti le ninfe, a quali sostanze immaginali appartiene? Non è, forse, ninfopoiesi il tentativo umano di dar voce all'acqua, al fuoco, alla terra, all'aria? Il tentativo di dare anima agli arcaici elementi da cui origina la vita e da cui prendono forma persino gli dei? In parole povere, attraverso la ninfopoiesi si attuerebbe la vera immaginazione della materia. In tal senso, la ninfopoiesi apparterrebbe al brodo primordiale, che combina gli elementi innescando la nascita delle forme e della vita. Ecco perché non è possibile asserire che la ninfopoiesi precede e prelude alla mitopoiesi. L'inafferrabilità e la fuggevolezza della ninfa rende conto del mondo altamente mutevole dei primordi. È lì che affondano le sue radici.

I quattro elementi e le loro forme naturali si soggettivarono attraverso l'attività ninfopoietica dei primi uomini. Tutte le susseguenti storie riguardanti le ninfe, i loro stessi nomi, i loro intrecci amorosi, tennero dietro allo stretto embricarsi tra l'attività ninfopoietica e una mitopoietica sempre più antropomorfizzata e antropocentrica. Quando le ninfe si mescolarono agli dei divennero partecipi dei loro miti. La ninfopoiesi è prelogica, del tutto precedente alla capacità simbolizzante e a quella affabulatoria dei miti. L'amore, l'orrore, il rispetto, la violenza, la curiosità, la prudenza nei confronti della natura destarono nell'uomo la percezione di ninfe nei fiumi, e nelle acque tutte, nei boschi e nei monti, nelle brume e nelle nebbie, nei fuochi accesi, nei venti lievi o impetuosi. La ninfopoiesi è una mitopoiesi ai suoi albori. La materia si anima permanendo ancora terrena, sfuggente, mutevole, indistinta. Tra acque limacciose, nebbie e fumo e polvere nel vento. Prima ancora di divinizzarsi e sollevarsi al cielo. O approfondirsi negli abissi.

Ninfopoiesi, quindi, come la fase ancora immanente della mitopoiesi.

Allorché ci troviamo a doverci confrontare con una tale dimensione, siamo dinanzi a una geografia orografica, priva di paesi, e delle loro storie, fatta di mari e fiumi e monti e laghi, inframezzati da radi vulcani. Ma occorrerebbe scendere più nel dettaglio perché è nel dettaglio che abita la ninfa. Essa nasce da un dettaglio nell'ombra di un albero, nella increspatura di un lago, nel delicato drappoggio di un fumo. Dettaglio appena percepibile, che si coglie con la coda dell'occhio, perché la ninfa è velatura, nascondimento, inganno.

Seguire la ninfa è anche perdere la strada, perdere il filo. Ma, infine, abbracciando la ninfa si abbraccia il mondo. Semplice, elementare, complesso, tremendo e vitale. Ninfopoietico.

Bibliografia di riferimento

- Aspesi F., *Archeonimi del labirinto e della ninfa*, L'Erma di Bretschneider, 2011.
Bachelard G., *Psicanalisi delle acque*, RED, 1987.
Bachelard G., *La terra e le forze*, RED, 1989.
Bachelard G., *La terra e il riposo*, RED, 1994.
Bachelard G., *Psicanalisi dell'aria*, RED, 1988.
Bachelard G., *Poetica del fuoco*, RED, 1990.
Bachelard G., *La fiamma di una candela*, SE, 1996.
Bachelard G., *La poesia della materia*, RED, 1997.
Calasso R., *La follia che viene dalle ninfe*, Adelphi, 2005.
Campbell J., *Mitologia primitiva*, Mondadori, 1990.
Conti D., *Storia delle religioni*, SEI, 1949.
Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Edizioni Dedalo, 1991.
Eliade M., *Mefistofele e l'androgino*, Edizioni Mediterranee, 1971.
Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, 1988.
Hesse H., *Favola d'amore*, Stampa alternativa, 1996.
Hillman J., *Il sogno e il mondo infero*, Il Saggiatore, 1979.
Hillman J., *Il suicidio e l'anima*, Astrolabio, 1972.
Hillman J., *Saggio su Pan*, Adelphi, 1977.
Hillman J., *Anima*, Adelphi, 1989.
Lopez-Pedraza R., *Ermes e i suoi figli*, Edizioni di Comunità, 1983.
Mati S., *Ninfa in labirinto*, Moretti e Vitali, 2006.
Nietzsche F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, 1977.
Schellenbaum P., *Tra uomini*, RED, 1993.
Stroud J., Thomas G., (a cura di), *L'intatta*, RED, 1987.

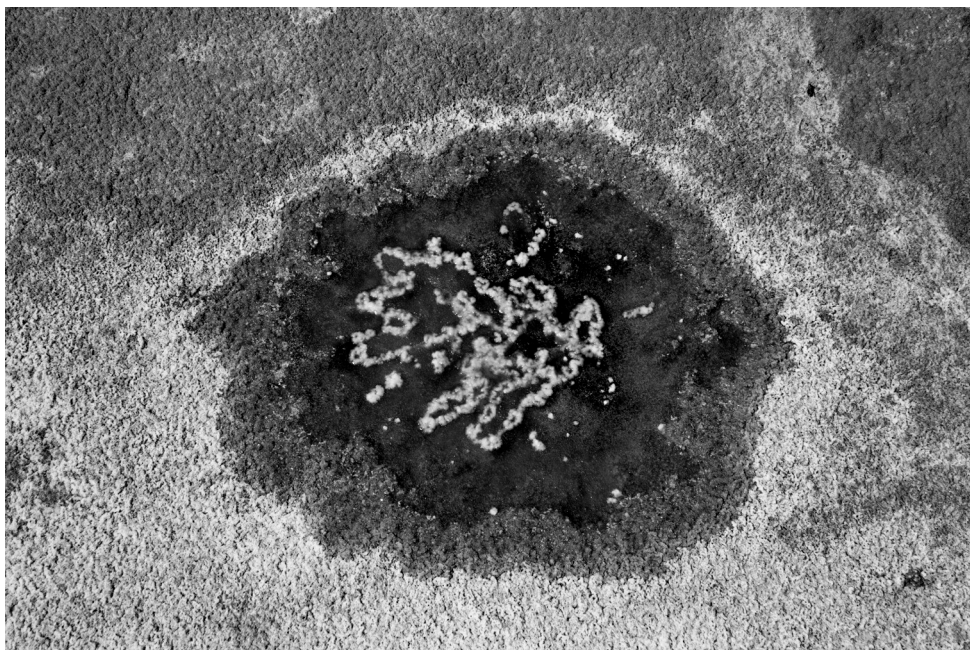


Foto di Roberto Miata

ABBRACCI DI MORTE

Claudio Widmann

Abbracciare è avvolgere

La struttura etimologica è apparentemente semplice: L'abbraccio è parola costruita sul termine braccio e indica un avvolgere con le braccia, in modo da cingere e circondare. Anche il tedesco *umarmen* contiene il significato di porre le braccia (*Arme*) tutt'intorno (*um*). Ma la parola braccio (*brachion*) ha una probabile attinenza con *brachys* (breve) e immediatamente l'abbraccio si qualifica come gesto che accorcia le distanze, abbrevia lo spazio io-tu, riduce l'"area di rispetto" individuale e consente l'accesso alla reciproca intimità. Essenzialmente, dunque, l'abbraccio è un corpo-a-corpo.

Dal punto di vista antropologico, rientra nell'ambito di gestualità con cui una persona mostra di essere priva di armi e manifesta intenzioni non ostili; tendere la mano aperta, così come allargare le braccia mostra all'altro che non si è armati, ma si ricerca e si consente un contatto ravvicinato di tipo fiduciario. La valenza dichiaratamente benevola di questo gesto ispira una varietà di abbracci rituali, che esprimono sfumature diversificate di Eros, come la *fraternitas* cavalleresca nell'investitura del cavaliere medioevale, la *charitas* cristiana nella liturgia della messa, l'accoglienza *inter pares* nell'abbraccio accademico etc. Il termine latino che indica l'abbraccio rimarca il carattere intimo di questo gesto e suggerisce che la valenza benevola è dominante e forse esclusiva. *Amplector*, da *am* (intorno) e *plector* (cingo), in effetti, significa circondare (con le braccia) e non è in nulla diverso dall'italiano abbracciare; ma da *amplector* discende il termine amplesso, il cui significato passa da un generico cingere con le braccia a una specifica modalità intensamente affettuosa e altamente erotizzata di avvolgersi e coinvolgersi reciprocamente.

Benché la semantica dell'abbraccio specializzi la valenza benevola, però, narrazioni archetipiche si incaricano di

CLAUDIO WIDMANN
Analista junghiano (membro CIPA e IAAP), svolge attività privata come analista a Ravenna; insegna Psicologia Analitica e Teoria del Simbolismo in molte scuole di specializzazione post laurea di psicoterapia. Ha organizzato incontri scientifici sulla Psicologia del Colore, Le Terapie immaginative, Il Rito, Il Male, Simbolo e Sintomo, Tempo morto, Sincronicità. Come autore ha scritto articoli e libri inerenti la vita simbolica come *Il Simbolismo dei colori*, *Il mito del denaro*, *Sul destino*, *Gli arcani della vita*, *Il gatto e i suoi simboli*, tutti editi da MaGi Edizioni Scientifiche.

CLAUDIO WIDMANN

Jungian analyst (CIPA and IAAP Member), who has a private practice in Ravenna, is teaching Analytical Psychology and Symbolism Theory by several Post-Graduate Schools of Psychotherapy. He organized scientific meetings about Color Psychology, Image Therapies, The Rite, The Evil, Symbol and Symptom, Dead Time, Synchronicity. As an Autor, he wrote articles and books prevalently inherent the symbolic life, such as *Il simbolismo dei colori* (Color Symbolism), *Il mito del denaro* (Money Myth), *Sul destino* (About Destiny), *Gli arcani della vita* (Life Arcana), *Il gatto e i suoi simboli* (Cat and his Symbols), all with Edizioni Scientifiche MaGi.

widmann@libero.it

mostrare che esso non è solo un gesto di benevolenza e, quando lo è, non sempre è garanzia di sicurezza. Uno storico abbraccio che intreccia benevolenza, *charitas*, eros e amplessi con esiti nefasti è narrato da Tito Livio nel contesto della seconda guerra punica¹.

Sofonisba, figlia del cartaginese Asdrubale e moglie dello sconfitto re di Numidia, venne catturata da Masinissa, condottiero africano alleato dei Romani. Appena incontrò il vincitore, la nobile cartaginese gli rivolse un'accorata supplica, abbracciandolo stretto alle ginocchia (*genua eius amplexens*): "Sii tu a decidere della tua prigioniera – gli disse – non consentire che io sia preda dell'arbitrio superbo e crudele di qualche Romano". Ora abbracciandolo alle ginocchia e ora stringendogli le mani, la giovane donna gli rivolgeva parole più simili a carezze che a preghiere. Forse, più della supplica fu toccante la generosità delle forme e il fiore dell'età di Sofonisba (*forma erat insignis et florentissima aetas*); forse, nel suo abbraccio più di Eros vibrava Afrodite e alla fine il vincitore fu prigioniero dell'amore per la prigioniera (*amore captivae victor captus*). Cedendo alla passione più che alla benevolenza, Masinissa promise a Sofonisba il proprio aiuto e, per tenere fede all'impegno, risolse di sposarla il giorno stesso. Confidava che i Romani non avrebbero accampato diritti sulla moglie di un alleato, ma dovette ricredersi: appena venuto a conoscenza del fatto, il comandante Gaio Lelio minacciò di strappare Sofonisba agli amplessi nuziali e intimò a Masinissa di consegnare immediatamente la prigioniera, perché venisse mandata a Roma come bottino di guerra. A nulla valsero le pavidie resistenze di Masinissa, che alla fine inviò a Sofonisba una fiala di veleno, rimedio estremo quanto impotente per sottrarla alla prigionia.

L'abbraccio che sta all'origine di questa narrazione inaugura una vicenda poco felice per entrambi i protagonisti: Sofonisba non ebbe salva la vita e Masinissa non ebbe salva né la dignità né l'autorevolezza. La loro storia sollecita una prima riflessione sull'abbraccio in quanto

1 Titus Livius (17 d. C.), *Historiarum libri*, Lib. XXX, 12, Lugd. Batavorum, Ex Officina Elzeviriana, 1654 (p. 525).

ipostasi di benevolenza e mostra che la benevolenza non è una forza intrinsecamente salvifica. Nella vita in generale e in analisi in particolare, il coinvolgimento tra psiche e psiche è sostanziale alla relazione d'aiuto, ma distanze interpersonali indebitamente raccorciate e amplessi inestricabili di affetti e di corpi sono letali tanto per colui che aiuta quanto per colui che viene aiutato.

L'interazione tra Sofonisba e Masinissa illustra situazioni emblematiche in cui le distanze si raccorciano indebitamente. Le parole della donna chiedono solidarietà, ma sono "carezze più che preghiere" e il suo abbraccio è anticipazione di amplesso; nell'ascoltarle, l'uomo sente la voce della passione e risponde al rapimento d'amore più che alla domanda di compartecipazione. Così, non è lo slancio di Eros, ma il viluppo di Afrodite che riduce le distanze tra i due e che fa del loro abbraccio un amplesso. Eros è una forza generativa primordiale, un'universale energia di legame che "spinge all'unione" e opera alla congiunzione dei contrari archetipici, a cominciare dalla congiunzione originaria di Cielo e Terra². In quanto allacciamento esemplare, l'abbraccio di Eros è espressione dell'archetipica energia di legame, è una stretta unificante. Quando la sessualità ne potenzia l'intensità, può anche divenire amplesso, ma nella sua essenza è pulsione aggregante, è spinta universale all'unione e non impulso particolare alla congiunzione sessuale.

Afrodite è dea di bellezza e di leggerezza, "ha come funzione ed ufficio il bisbiglio delle fanciulle, il riso e la malizia, la dolce voluttà e l'amore"³; la sua mitezza si esprime nella grazia, la sua intensità prorompe nella passione. I suoi amori declamano la potenza numinosa dell'amore, ma anche l'indifferenza etica e la sconsiderata imperturbabilità al dolore che caratterizzano l'amore; non è necessario esemplificare quanti patti di lealtà infranga il Trionfo d'Amore e quante sofferenze annunciate procuri. Afrodite specializza forme di unione che trovano la loro espressione più alta nell'incantamento, nella voluttà, nella sessualità, nella passionalità; il suo modo di cingere è caratteristicamente un amplesso.

L'abbraccio può provenire sia da Eros sia da Afrodite, ma il primo è erotizzazione, il secondo è afrodisiaco. Entrambi cingono e intrecciano, avvolgono nel piacere e circondano di appagamento, ma esistono relazioni (quella analitica è tra queste!) in cui l'erotizzazione è salvifica e l'afrodisiaco è tossico.

Abbracciare è avvincere

Abbracciare alle ginocchia, "là dove 'l minor s'appiglia" (Dante) è gesto spontaneo per il bambino che cerca appoggio e gesto rituale per l'adulto che chiede protezione o clemenza.

Quando Ulisse venne risvegliato sull'isola dei Feaci da un allegro vocio di fan-

2 Kerényi K. (1963), *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1984 (p. 23).

3 *Ibidem*, p. 67.

ciulle, valutò tempestivamente due possibilità: rivolgersi da lontano, “con blande parole” alla leggiadra Nausicaa o raccorciare le distanze e pregare la fanciulla dagli occhi belli, abbracciandola alle ginocchia (*genua amplexens virginem oraret*)⁴. Sotto le mura di Troia Licaone abbracciò Achille alle ginocchia, supplicandolo di aver salva la vita, “ma dispietata la risposta intese”⁵; mentre Enea faceva strage di Rutuli, il guerriero Mago disarmato e ridotto all’impotenza gli s’avvinghiò alle ginocchia con eguale richiesta⁶ (e con identico risultato). Esempi di simili abbracci, ora supplici ora titubanti, si potrebbero moltiplicare a dismisura.

L’abbraccio alle ginocchia è l’aggrapparsi del piccolo al grande, del debole al forte; è la ricerca di essere sorretto da parte di chi non sa reggersi da solo, come “all’ulivo s’abbraccia la vite” direbbe De André⁷. Qualifica i due partecipanti l’uno come maggiore (forte, grande, solido, esperto etc.), l’altro come minore (debole, piccolo, incerto, inabile etc.) e conclama una posizione di superiorità *versus* una di inferiorità. Nel *De vinculis*⁸ Giordano Bruno mostra come tra il maggiore operante, attivo, superiore e il minore ricevente, passivo, inferiore si instauri un rapporto organico, un vincolo di compartecipazione che avvince l’un l’altro, perché “*non est possibile vincere quemquam sibi, cui vinciens ipsum non sit etiam obligatus*: non può essere veramente amato chi non ami e non c’è retore che persuada senza essere persuaso”⁹.

Il minore abbracciato al maggiore è icona di uno stato cruciale, che costella un campo autenticamente proiettivo, dove aspetti inconsci della psiche si rendono manifesti attraverso l’interazione con l’altro e per tale via trovano un accesso alla coscienza¹⁰. In questa concezione propriamente junghiana di proiezione, il maggiore e il minore sono avvinti in un processo psichico comune, dove non esiste un *vinciens* e un *vincibilis* e meno ancora un vincitore e un vinto, ma entrambi partecipano a un evento unitario e nessuno dei due uscirà eguale a se stesso da un abbraccio che è empiria di forze psichiche che avvincono e avvinghiano.

Dal punto di vista esogamico quell’abbraccio è avvicinamento fisico tra individui, ma dal punto di vista endogamico è contatto ravvicinato dell’individuo con il proprio sfondo emotivo. Quando il supplice cerca un accesso al sentimento del potente, il potente entra in contatto con la propria magnanimità o con il proprio cinismo; quando il piccolo cerca conforto nel sostegno del grande, il grande si profonde in generosità o si inebria di superiorità; quando il *vincibilis* è ammalato

4 Homerus (IX sec. A. C.), *Odysseae*, lib. VI, Basileae, Per Sebastianum Henricpetri, 1506 (p. 83).

5 Omero (IX sec. A. C.), *Iliade*, traduzione del cav. Monti, lib. XXI, Milano, dalla Stamperia Reale, 1812 (p. 258).

6 Virgilius P. M. (29-19 a. C.), *Aeneidos*, lib. LX, Parisiis, ex Officina Roberti Stephani, 1542 (p. 523).

7 De André F., *Il sogno di Maria*, in: *La buona novella*, Produttori Associati, Milano 1970.

8 Bruno G. (1590), *La magia dei vincoli*, Filema, Napoli 2008.

9 Corsani A. *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Sansoni, Firenze 1940 (p. 283).

10 Von Franz M.-L. (1978), *Rispecchiamenti dell’anima*, Vivarium, Milano 2012.

dal *vinciens*, il *vinciens* può trionfare sull'effimero compiacimento di sé o soccombere al narcisismo. Lì, parafrasando Dante, "si parrà la sua nobilitade" e lì, non di rado, si rivela la sua inadeguatezza.

Nell'intreccio di abbracci tra il *vinciens* e il *vincibilis* si proiettano relazioni intrapsichiche tra tendenze contrastanti, tra spinte evolutive e regressive, tra principio di piacere e principio di individuazione. Ma si prospettano anche relazioni interpersonali intessute di indentificazioni proiettive, investimenti transferali, risonanze controtransferali, che non riguardano solo il contesto analitico, ma quello più ampio dell'interazione tra un *vinciens* che avvince o convince e un *vincibilis* che brama essere avvinto o addirittura vinto. Una volta di più l'abbraccio è energia di legame, *vinculum magnum et vinculum vinculorum* (Giordano Bruno), forza numinosa di Eros. Ma anche Eros possiede risvolti d'Ombra e a volte il *vinculum magnum* diventa *vinculum plantis* (Virgilio): laccio ai piedi che impedisce di progredire.

Quando all'ulivo s'abbraccia non la vite, ma il glicine, accade che alberi secolari vengano soffocati dalla morsa del rampicante; l'apparentemente debole può avvinghiarsi all'apparentemente forte fino a ucciderlo. Gli addetti al salvataggio in mare conoscono i rischi dell'abbraccio che avvince; per questo sono cauti nel farsi accostare dalla persona in pericolo, preferiscono avvicinare che essere avvicinati e privilegiano la presa indiretta rispetto a quella diretta (per esempio, facendo afferrare una cima anziché lasciandosi afferrare personalmente); in qualche caso si immergono e prendono il pericolante da dietro, abbracciandolo alle spalle con le mani ai lati del capo. Nel pugilato "abbracciare" (*clinch*) è addirittura una tattica di combattimento: quando un pugile è allo stremo oppure non regge gli assalti a corta distanza, avvolge l'avversario con le braccia, intralciandone i movimenti e impedendogli di colpire.

Il rischio che in situazioni estreme l'abbraccio costituisca un pericolo è reale e simbolico al tempo stesso. La metafora del salvataggio in mare mostra che là dove si agitano correnti inconsce particolarmente forti, l'energia di legame è altrettanto forte; che lo slancio di benevolenza esprime la propria efficacia solo se si sviluppa all'interno di ambiti delimitati.

È facile rintracciare paralleli con situazioni esogamiche in cui il *vinculum magnum* alimenta relazioni di sterile intreccio, dove la supplica del minore è così totale e pressante da ridurre il maggiore all'impotenza e all'inerzia oppure dove l'esuberante appoggio del maggiore impedisce l'emancipazione del minore e lo condanna a un'eterna dipendenza. Madri iperprotettive che cingono i figli in un metaforico, asfissiante abbraccio, testimoniano che avvolgere nella benevolenza ed essere circondati dalla protezione non è sempre funzionale all'evoluzione.

Ma la metafora del salvataggio in mare evoca anche scenari endogamici, dove l'Io è avvinto (non di rado senza avvertirne il rischio) dalla percezione di potere

personale, dalla ricerca di apprezzamento sociale, dall'euforia dell'autoaffermazione, dal compiacimento dell'autosufficienza o da altri viscosi sentimenti di sé. Nella "psicologia dell'alba" l'io è esposto al rischio di rimanere imprigionato nella morsa delle pulsioni istintuali, ma nella "psicologia dell'ocaso" può restare soffocato da non meno pericolosi intrecci delle stesse pulsioni dell'io. Lì, lo stesso desiderio di sviluppare a oltranza il meglio di sé costituisce il maggior rischio di un fatale viluppo endogamico.

Abbracciare è stringere

Serve una forza forte per contrastare le spinte alla disgregazione che insidiano ciò che esiste.

Le mamme conoscono certi pianti rabbiosi di bimbi piccoli, scossi dentro da una furia distruttiva e devastante; le mamme sanno che in quei momenti un bimbo ha bisogno di essere tenuto stretto, fisicamente compresso e lo abbracciano forte. Gli amici conoscono certi smarrimenti dell'amico schiantato da una disgrazia, rintronato davanti a un figlio tragicamente morto o annichilito sotto le rovine di un amore fallito; gli amici sanno che in quei momenti l'amico è irraggiungibile dalle parole, ma può sentire la stretta forte di braccia che lo circondano. Gli antichi sanno che lo stesso universo ha bisogno di essere circoscritto e racchiuso, affinché le forze disgregative non lo disperdano nel *vacuum* dell'indifferenziato.

Aedi e filosofi greci immaginarono un fiume archetipico che circonda l'universo e lo contiene. Quando Efesto effigiò il mondo sul mitico scudo d'Achille, tutt'attorno "vi pose la forza possente del fiume Oceano" (*posuit fluminis magnum robur Oceani*)¹¹, a racchiudere campagne e città, pastori e agricoltori, cacciatori e guerrieri, eventi gioiosi e funesti. Catullo¹² precisò esplicitamente che, nel suo circoscrivere, quel fiume abbraccia: Oceano *abbraccia* con il mare l'intero mondo (*Oceanusque, mari totum qui amplectitur orbem*).

Un immaginario dal dolce sapore di romanticismo associa l'abbraccio che contiene alla benevolenza della mamma che avvolge, alla forza del braccio che protegge, alla magnanimità del grande che comprende (*sic!*) il piccolo. Ma un immaginario apparentemente più bizzarro ritrae Oceano in forma di fiume che serpentinamente abbraccia l'universo e di serpente uroborico che avvolge nella sua spira tutte le forme di vita e le intrinseche antinomie della vita psichica e le figure che ne discendono sono meno idilliache; il serpente che avvinghia, allora, non è immaginato nella sua funzione di contenere, ma viene temuto per la sua capacità costrittiva.

Nella sua possanza (può superare i 3,5 metri di lunghezza), il *boa constrictor* è immagine emblematica di una forza insidiosa e potente, capace di stritolare

11 Homerus (IX sec. A. C.), *Ilias*, lib. XVIII, Basileae, Per Sebastianum Henricpetri, 1506 (p. 342).

12 Catullus C. V. (84 – 54 a. C.), *Carmina*, LXIV, Venetiis, in Aedibus Aldi (Manutii), 1502 (v. 30).

e annientare. Le caratteristiche morfologiche ed etologiche del boa parlano, da sole, un linguaggio simbolico: è animale che conduce una vita prevalentemente arboricola, dove si attorciglia pigramente ai rami; sviluppa un'attività episodica e prevalentemente notturna; vive di immobilità protratte e di guizzi repentini; si avventa sulla preda rimanendo sospeso al ramo con la coda; non morde e non inocula veleni, ma avvolge, comprime, stritola.

Un serpente di questo tipo è al centro di una poesia di Totò¹³ dal titolo sibillino, *A Ricunuscenza*:

...

*I' stevo allerta 'ncoppa a 'na muntagna.
Tutt'a 'nu tratto sento 'nu lamiento...
'O pizzo addò stev' i' era sulagno...
Dicette ncapo a me: "È chisto è 'o viento!"
Piglio e mme mengo pe' 'nu canalone
e veco sott'a albero piangente
'nu fuosso chino 'e prete a cuppolone...
e sotto a tutto steva 'nu serpente.
"Aiuto! Aiuto", 'o povero animale
se mettette alluccà cu tutt' 'o ciato!
Appena me vedette: "Menu male!
Salvatemi! I' mo moro asfessiato!"
"E chi t'ha cumbinato 'e sta maniera?",
ll'addimannaje mentr' 'o libberavo.
"È stato 'nu signore aieressera",
mme rispunnette e ggì se repigliava,
"Si nun era pe' vvuje i' ccà murevo.
Faciteve abbraccià, mio salvatore!"
Mme s'arravaglia attuorno e s'astrigeva
ca n'atu ppoco mme schiattava 'o core.
"Lassama, lle dicette, 'o vvi' ca i' moro?"
E chianu chiano mme mancava 'a forza,
'o core mme sbattava ... ll'uocchie 'a fore,
mentre 'o serpente cchiù stringeva 'a morza!
"Chisto è 'o ringraziamento ca mme faje?
Chesta è 'a ricunuscenza ca tu puorte?
A chi t'ha fatto bbene chesto faje?
Ca si' cuntento quanno 'o vide muorto!?"
"Amico mio, serpente i' songo nato!
Chi nasce serpe è 'nfamo e senza core! ...*

13 Totò (pseud. Antonio De Curtis) (1964), *A livella: poesie d'amore*, Fiorentino, Napoli 1983.

La piana ammissione di essere “infame e senza cuore” ritrae la natura candida (Jung la diceva “pia”) e a-morale delle forze inconsce.

La morale è della coscienza; l'inconscio è ambito di potenze pure, di pulsioni vigorose che premono per manifestarsi senza rispondere a criteri di giudizio, a gerarchie di merito o ad altre categorie etiche. Agli occhi dell'Io l'inconscio pullula di figure affascinanti per potenza e inquietanti per pericolosità; gli abissi di Oceano ospitano mostri possenti, che possono contenere come dilacerare.

A Saint Malo (Francia) sulla parete di una chiesa oggi distrutta era ritratta una mitica lotta tra un tentacolare mostro dell'Oceano e i marinai di un'imbarcazione a tre alberi. Quest'immagine appartiene al ricchissimo repertorio dei mostri acquatici e più precisamente si iscrive in un ciclo di narrazioni archetipiche, che risale alla *Naturalis historia* di Plinio¹⁴, si continua nelle leggende di Olaus Magnus sui *Krachen*¹⁵ e si sfocia in una molteplicità di racconti frutto di pura invenzione o, più spesso, di fantastica trasfigurazione di accadimenti reali. Queste narrazioni hanno al centro un polipo gigantesco, che minaccia chi va per mare con il tentacolare abbraccio della piovra. (Se dietro a queste narrazioni v'è un fondamento di realtà, è probabile che non si tratti di un polipo, ma di un calamaro gigante, l'*architeuthis*, le cui dimensioni pare raggiungano i 13-15 metri).

Il polipo è animale di grande valenza simbolica. È dotato di vista acutissima, di grande flessibilità di movimenti, di insospettabile intelligenza e di capacità di imparare dall'esperienza. Con i suoi otto tentacoli riesce a svitare il tappo di un barattolo per impossessarsi di un gambero, sa raggiungere l'irraggiungibile, riesce a penetrare in fessure impossibili e, soprattutto, è capace di una presa solida, avvinghiante, implacabile¹⁶. Il polipo incarna aspetti basilari della psiche inconscia: profonda intelligenza, grande flessibilità adattiva, sottile capacità penetrativa, imponente forza demolitiva. Della psiche inconscia esprime anche la potenzialità tentacolare di avvinghiare, immobilizzare, soffocare, stritolare. La piovra, versione fantasmaticizzata del polipo, è un'immagine antica di mostro oceanico che avvinghia non per contenere, ma per soffocare; per queste caratteristiche, oltre che simbolo, è frequente allegoria di forze organizzate per immobilizzare, imprigionare, distruggere porzioni talvolta ampie del consorzio umano. Nella sua figura si compendiano gli aspetti d'ombra dell'abbraccio, che può avvolgere fino a soffocare, avvincere fino a stritolare, cingere fino a imprigionare in una stretta che non è la presa vitale di Eros, ma è abbraccio di morte.

14 Plinius G. S. (77 d. C.), *Naturalis Historia*, Venetiis, in Aedibus Aldi (Manutii), 1558.

15 Olaus Magnus (1555), *Storia dei popoli settentrionali*, Rizzoli, Milano 2001.

16 De Luca Comandini F., *The Octopus, Metamorphosis of an Imaginal Animal*, Zürich, Spring, 1988 (p. 94 sg.).

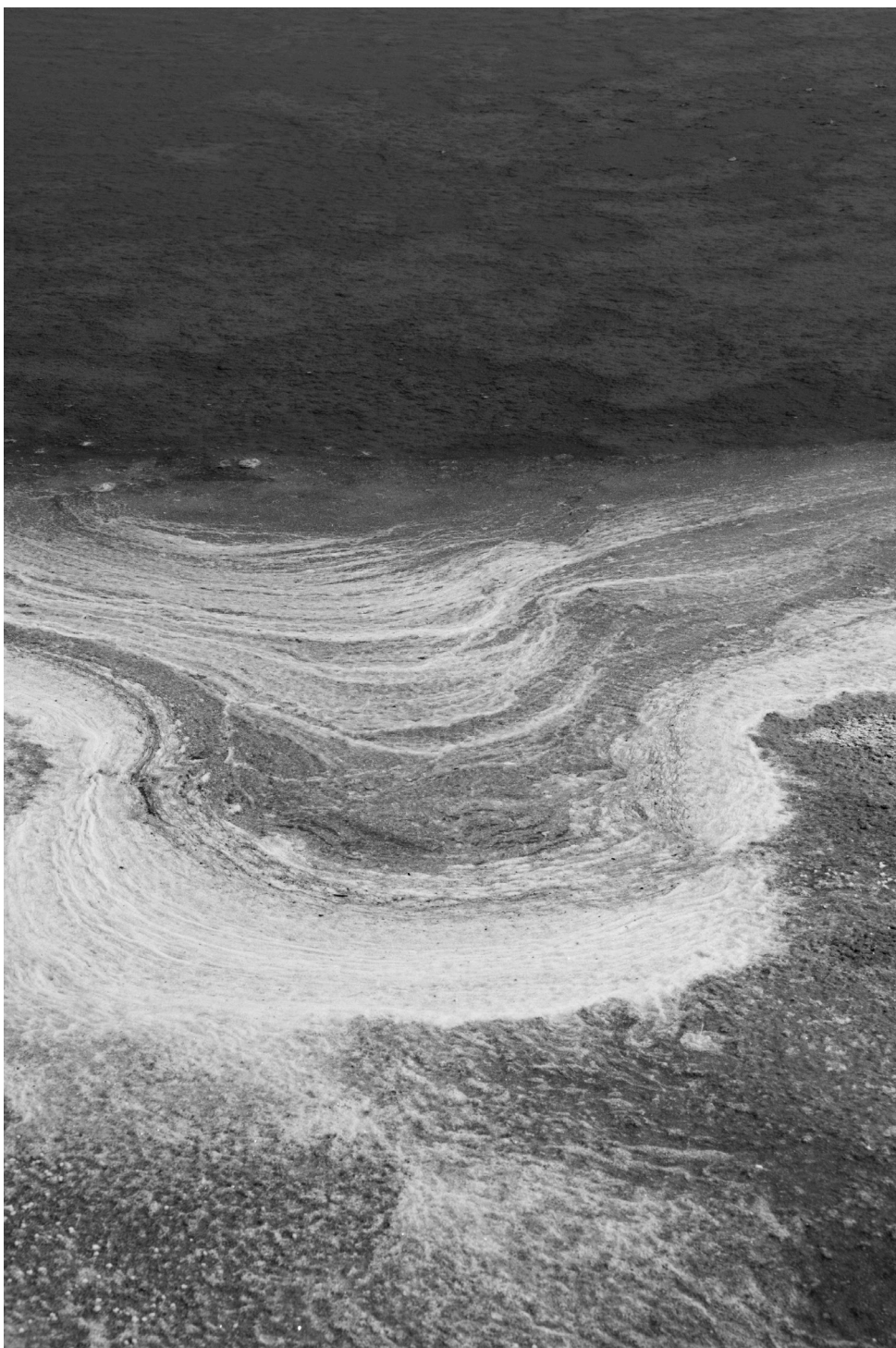


Foto di Roberto Miata

LA DISSOLVENZA E LA MANCANZA

Daniele Borinato

DANIELE BORINATO

Psicologo
Analista Cipa
Meridionale.

chantal.v@simail.it

DANIELE BORINATO

Psychologist
Analyst Southern Cipa.

chantal.v@simail.it

Il terreno da cui trae nutrimento l'anima è la vita naturale. Chi non la segue rimane disseccato e campato in aria. Perciò molti uomini si inaridiscono con l'età: si volgono indietro, con una segreta paura della morte nel cuore. Si sottraggono, almeno psicologicamente, al processo vitale. Nella seconda metà dell'esistenza rimane vivo soltanto chi, con la vita, vuole morire. Perché ciò che accade nell'ora segreta del mezzogiorno della vita è l'inversione della parabola, è la nascita della morte. La vita dopo quell'ora non significa più ascesa, sviluppo, aumento, esaltazione vitale, ma morte, dato che il suo scopo è la fine. "Disconoscere la propria età" significa "ribellarsi alla propria fine". Entrambi sono un "non voler vivere"; giacché "non voler vivere" e "non voler morire" sono la stessa cosa. Divenire e passare appartengono alla medesima curva.

C.G.Jung, [10] *Anima e Morte*, 1934



Prologo

Attraverso l'Amore e la Morte, l'Anima trascende l'umana esistenza. La vita vissuta con l'occhio rivolto verso la dimensione umana e con lo sguardo rivolto all'Amore e alla Morte, diventa e "incarna" l'esperienza del viaggio nella sua dimensione più profonda e gioiosa. Solo così la vita diventa la rappresentazione del "Viaggio dell'Anima", che percorrendo la "via mediana", quella via

che si raggiunge solo all'estremo degli estremi, e che solo la Morte e l'Amore può compenetrare, raggiunge la Trascendenza.

"L'ora che non ha più sorelle"

Va', la tua ora non ha sorelle, sei – sei a casa.

Paul Celan



*Nulla sappiamo di questo svanire
che non accade a noi. Non abbiamo ragioni
– ammirazione, odio oppure amore –
da mostrare alla morte la cui bocca una maschera
di tragico lamento stranamente sfigura. Molte parti ha per noi ancora il mondo fino a
quando ci domandiamo se la nostra parte piaccia, recita anche la morte, benché spiaccia.*

*Ma quando te ne andasti, un raggio di realtà
irruppe in questa scena per quel varco che tu ti apristi: vero verde il verde,
il sole vero sole, vero il bosco.*

*Noi recitiamo ancora frasi apprese
con pena e con paura sillabando,
e qualche gesto, ma la tua esistenza,
a noi, al nostro copione sottratta,
ci assale a volte e su di noi scende come un segno certo di quella realtà
tanto che trascinati recitiamo qualche istante la vita non pensando all'applauso.*

Sul mistero e l'esperienza dell'“accadere” della morte, come non essere toccati dalle immagini che Rainer Maria Rilke riesce a suscitare, ascoltando le emozioni, evocate dal sentire e dal patire, questa sublime composizione. Borgna, a riguardo, scrive: *Come ogni grande poesia rilkiana, questa non può essere letta, e riletta, se non quando il nostro cuore è sigillato dal silenzio interiore e dall'attesa dell'infinito* (Eugenio Borgna, p. 96).

L'umanità, dall'origine della storia umana, si è sempre occupata della morte ed è stato scritto compiutamente di tutto. Dice Curi in un seminario: ... *ma di cosa dovremmo occuparci, di che cosa dovremmo riflettere, ancora, se non sulla morte, su ciò che rappresenta l'unico dato certo della nostra vita, ma soprattutto su ciò che alla nostra vita conferisce il suo significato più specifico, pur sapendo che qualunque cosa possiamo dire o pensare è sempre della vita che parliamo. Parlando della morte non possiamo fare altro che parlare della vita, perché non è il suo contrario, bensì è ciò che dà forma e significato alla vita. Il paradosso è che da una parte la neghiamo, dall'altra ne riconosciamo il carattere formante e la sua ineluttabilità. È la morte che dà peso, significato e "sapore" alla vita...* (Umberto Curi - Seminario del 27/set/2012 – "La forza dell'addio"), e scrive Borgna: ... *ciascuno di noi deve portare al suo compimento (deve maturare) la sua propria morte se vuole consegnare alla vita il suo significato profondo e radicale* (Eugenio Borgna, p. 63).

La mitologia greca si è molto interrogata sulla morte, basti pensare al mito di Alceste e Admeto, di Orfeo e Euridice e di Prometeo, che donò agli uomini le "cieche speranze", dove la vita "chiusa" dalla morte, è costantemente dischiusa e rivelata dalla speranza, per la quale non è mai "necessario" morire; ed arrivando all'epilogo e alla conclusione che... *solo l'amore per la morte salva dalla sofferenza* (frammento ritrovato del "Prometeo liberato" di Eschilo). Sempre dal mondo greco ci è giunta la relazione e il legame tra i fratelli Ypnos e Thanatos, che s'inseguono e si abbracciano e, ciò nonostante, svaniscono e sfumano quando si vuole afferrarli e comprenderli. Eraclito scrisse che Thanatos è tutto quello che vediamo da svegli, mentre Ypnos è quello che vediamo dormendo (Giorgio Pigafetta, p. 13). Partendo da queste premesse si arriva ai giorni nostri, dove è sancita e consacrata la dimensione del "nulla", che pervade e impregna questa esperienza umana.

L'abbraccio tra Eros e Thanatos Sale, Zolfo e Mercurio

Proverai la gioia delle piccole cose solo se avrai accettato la morte. Se invece ti guardi intorno avidamente in cerca di tutto ciò che potresti ancora vivere, allora nulla sarà mai grande abbastanza per il tuo piacere, le piccole cose che ti circondano non ti daranno più gioia. Contemplo perciò la morte perché essa mi insegna a vivere. (C.G.Jung "Liber Secundus", p. 151)

La vita, per essere tale, necessita della gioia, che possiede la natura del piacere e la profondità del dolore, e della preghiera, come invocazione per purificare il desiderio. Scrive Borgna: *La gioia fa parte della vita, e della vita fa parte il dolore; e, in ordine ai modi con cui l'uno e l'altra si distinguono, e si avvicinano, ci dice ancora una volta qualcosa di essenziale la parola riarsa e luminosa di Simone Weil:*

“Gioia e dolore sono doni ugualmente preziosi che bisogna assaporare a fondo, ciascuno nella sua purezza, senza cercare di volerli mescolare. Mediante la gioia la bellezza penetra nella nostra anima. Mediante il dolore entra nel nostro corpo...” *La virtù trasformatrice del dolore e quella della gioia sono ugualmente indispensabili*: “Allorché l’uno o l’altra si presenta, bisogna aprire a entrambi il centro stesso dell’anima, come si apre la porta ai messaggeri dell’amato”. La citazione di Simone Weil e l’intensità evocata dalla poesia giovanile di Rainer Maria Rilke: *Orfeo, Euridice e Hermes*, ci fanno vedere la stretta analogia e identità con il sale, lo zolfo e il mercurio.

Scrivono Jung: *Anche l'alchimia aveva familiarità con la triade. A partire da Paracelso si vede emergere principalmente la triade composta da Sulphur, Mercurius e Sal, ideata in corrispondenza con la Trinità* (C.G. Jung, p. 176).

Stretta alla mano di quel dio, mite e paziente lei andava, il passo incerto per la lunga tunica di morte. Chiusa in sé, come in una speranza più alta, non un pensiero per l'uomo che cammina avanti né per la strada che la porta ai vivi. Chiusa in sé tutta immersa nella pienezza del suo essere in morte. Quella sua grande morte, così nuova, che la colmava di dolcezza oscura.

Null'altro essa capiva.

Come in una nuova verginità, intoccabile; chiuso il sesso, come un fiore a sera, le mani così disabitate alla vita di sposa che il contatto con la mano del dio – lievissimo tocco della dolce guida – era troppo intimo per lei, e la turbava.

La bionda sposa che il poeta aveva cantato nei suoi versi, il profumo della sua vita, l'isola del suo ampio letto, non era più sua, non era più.

Era come lunga chioma disciolta, diffusa come pioggia sulla terra, ricchezza in mille parti divisa. Era radice, ormai. E quando, all'improvviso il dio la trattenne e con dolore esclamò: “Si è voltato”, lei non comprese e disse, piano: “Chi?”...

Queste parole, da sole, esprimono la profondità e l'intimità quasi insondabile della morte e la differenza che si apre sempre più, tra la vita che “*insegue la vita*” e la morte che si ripiega in se stessa, presagendo una nuova primavera. Da una parte, quella vitalità, espressa da Orfeo, che accelera impaziente il passo e vuol “*divorare*” e annientare il cammino, e voltandosi, sancire ancor più il suo legame con la vita, con il ricordo, la rievocazione e il trauma della separazione. Paradigma del “guardar indietro” è la storia della moglie di Lot, che poiché non seppe trattenersi dal guardare indietro fu mutata e trasformata in una statua di sale. Scrivono Hillmann che le costellazioni del complesso materno, del ricordare, del rievocare, sono modi in cui la psiche produce sale, e il pericolo in questi casi è la fissazione, la determinazione al ricordo, al trauma.

Possiamo immaginare le nostre ferite profonde... come cave di sale dalle quali trarre un'essenza preziosa e senza la quale l'anima non può vivere (James Hillman, p. 188).

Nel *Tractatus Aureus* è scritto: “*Colui che opera senza sale non farà mai levare i corpi morti*”. Dall'altra parte Euridice, gravida della sua morte, che rallenta sempre più, indugia, esita, facendo crescere la distanza con l'amato. Distanza che cresce fino al punto che, la ninfa, non ricordando più quella vita che la insegue, risponde a Hermes: “*Chi*”. A tal punto la fanciulla è “*piena*” della sua morte, che non ricorda più chi vuole riportarla in vita, non riconosce più l'esistenza, non vuol “*far rinuncia*” di questa nuova primavera, di questa nuova gravidanza. Ad accompagnarla in questo cammino a ritroso, troviamo Hermes, quel mercurio in intima relazione con lo zolfo. Scrive Jung, che è difficile distinguere mercurio e zolfo, perché le analogie dicono le stesse cose dell'uno e dell'altro. Morte, quindi, come nuova primavera, come nuova gravidanza, sancisce e fissa il legame profondo esistente tra l'inizio e la fine della vita; perché quel finire che, nella nostra cultura, viene contrapposto alla vita, in realtà viene messo di fronte alla nascita, perché la vita comincia con la nascita e termina e si conclude con la perdita, come rinascita di nuova primavera.

Quando mi sprofondo nella morte che abbraccia il mondo intero, allora sbocciano i miei germogli (C. G. Jung, “*Liber Secundus*”, p. 151).

Sull'immagine collettiva della vita separata e antitetica alla scomparsa, recita un pensatore del nostro tempo: *Vedi, abbiamo reso l'esistenza un qualcosa di spaventoso da vivere, la vita è diventata una battaglia e un costante lottare, lottare, lottare... e abbiamo diviso quel “vivere” dalla morte. Separiamo la morte come qualcosa di orribile, qualcosa da dover combattere. E invece, questa vita, che per noi è infelicità, la accettiamo così. Se non ammettessimo questa esistenza come sofferenza, allora la vita e la morte diverrebbero parte di un unico movimento che è amore. Bisogna totalmente “morire” per scoprire cos'è l'amore.* Questa citazione di Krishnamurti introduce, tra l'altro, la connessione esistente tra morte, vita e amore come un tutt'uno correlato e connesso.

E ancora, Sogyal Rinpoche, mettendo in relazione morte, vita ed esistenza, così scrive: *Le persone muoiono così come hanno vissuto, come sono, e aggiungerei... muoiono e vivono così come sono state capaci di amare*, perché quel finire che appartiene e aderisce alla nostra vita e prende il nostro volto, s'intravede e si svela attraverso la trasparenza del nostro sguardo... e l'unica visione possibile della morte – “la più vuota delle immagini” – è la nostra personificazione, la nostra trasparenza. La fine ci appartiene e noi *siamo* la fine... e che cosa esprime la nostra sembianza e figura, se non la nostra capacità di amare. Nella vita, nella nostra realtà, sintesi di amore e morte, viviamo la gioia per la vita e scopriamo che questo gioire equivale a desiderare la morte. Posso immaginare, cercando un'analogia nel corpo, che la relazione tra il vivere e il morire è la stessa che intercorre tra l'occhio e lo sguardo. L'occhio, come la vita che tutto scruta e osserva, vede il mondo e il brulichio delle apparenti grandezze e appunta l'attenzione sul

cammino basso, tortuoso e sfuggente che passa e transita tra le cose, sulla via del compromesso, sulla strada della mediocrità e non vede il proprio sguardo, la morte, che come “preghiera che si rivolge per purificare il proprio desiderio”, osserva la strada che nessuno ha calpestato e tenta di raggiungere l'estremo degli estremi. “Lo sguardo non è un vedere oggetti, ma un vedere destini”, ci ricorda Borgna, pertanto se la percezione visiva e la trasparenza dello sguardo sono profondamente compenstrate, la vita, come l'occhio, è la “*realtà che tutto vede*” e la morte, come lo sguardo, è quel che dà valore a ognuna delle nostre visioni e dei nostri momenti – è quel che conclude la nostra figura. Allora se è dalla morte che impariamo a vivere, com'è dalla vita che apprendiamo a morire, da entrambe impariamo ad amare, perché i tre elementi sono profondamente compenestrati e amalgamati e tracciano il nostro destino.

Il mondo oscuro dell'anima – “l'alterità”

Se l'amore ci spinge a lanciarsi in avanti a nostro rischio e pericolo, allora il corpo rimane indietro, non segue più, diventa una bestia feroce all'assalto dell'anima la quale, custode del culto, in preda a esigenze che niente può soddisfare, fugge via verso quei confini suoi propri, che è impossibile immaginare; e il corpo, impotente a prendersi la rivincita sull'anima che fugge, vorrebbe divorare se stesso dall'interno. Povero corpo, martoriato e scisso dall'anima. Tempio meraviglioso e voglioso, che vive e s'illumina solo se custodito dalla luce dell'anima, che l'ha abbandonato, lusingata dalle immagini dell'amore, che la proiettano in un avanti prospettico vuoto di realtà. Povero corpo, che svuotato dall'eros e dall'anima, vive la sua nudità bestiale priva di significato... “e fugge via divorando se stesso dall'interno”, alla ricerca del senso! Come un tempio non più consacrato, mantiene la sua bellezza formale e provocante, così il corpo svuotato dall'anima, che raminga e frivola segue le immagini dell'eros, mantiene intatta quella bellezza formale che però non nutre e non dà vita. L'anima fuggendo, può solo rifugiarsi “nei confini suoi propri, che è impossibile immaginare”...e lì, da sola, aspetta l'arrivo della morte, che è scesa nel corpo e sta seguendo un'altra via.

Daniele Borinato, 2012

Nella nostra cultura giudaico-cristiana, la morte è talmente rimossa che appartiene sempre all'altro, è proiettata nell'altro, diventa “*altro*” e quando questo altro muore realmente, la domanda che evochiamo non riceve più una risposta, non c'è risonanza, va a urtare contro un muro e indietro non ritorna nulla, se non il “*sorriso della sfinge*”. Allora questa “*non risposta*”, diventa per noi la morte: una risposta non ricevuta a una domanda, un appello, un'invocazione. La realtà è che, se lungo tutta l'esistenza si può essere sostenuti, aiutati o “inebriati” dalla presenza dell'altro, che rappresenta il nostro testimone, il passo della morte – l'istante mortale – vero momento di silenzio di vita (si vive *del* silenzio e si muore *nel* si-

lenzio, come ci ricorda Borgna) e di congedo da noi stessi, che va attraversato da soli, noi diventiamo quest'altro, ci facciamo testimoni di noi stessi; perché ognuno "muore" la propria morte, e varcando "la porta senza porta" (Francesco La Rosa)... noi diventiamo l'alterità, diventiamo quell'altro che testimonia se stesso.

Sul silenzio, scrive Borgna: *L'area del silenzio, che è l'area sconfinata e perduta dell'indicibile, non può non vivere in ciascuno di noi in ogni momento della nostra vita... e le cose che solo nelle ombre del silenzio possono essere colte nel loro significato e nei loro rimandi ai vasti paesaggi dell'anima...*, luoghi dove dimorano "... le parole del silenzio che richiedono una alata attitudine alla contemplazione: che consenta di intravedere nelle cose che diciamo e ascoltiamo i lampi dell'indicibile: che non hanno parole in cui rivelarsi" (Eugenio Borgna).

Ancora sul silenzio, scrive Jankélévitch: *Il silenzio è ciò che permette di sentire una voce "altra", che parla un'altra lingua: una voce venuta da altrove... Questa lingua sconosciuta, di una voce sconosciuta... che si nasconde dietro il silenzio, e che proviene dal luogo dove risiede "armonia". L'alterità, in quanto parte estranea alla nostra identità, è percepita come invadente e minacciosa, basti pensare al nostro vissuto relazionale con lo straniero, anche se, pur tuttavia, proprio per la sua diversità e minacciosità sancisce il riconoscimento della nostra identità. Emblematico è il mito di Narciso ed Eco, dove l'incapacità di vedere l'altro, se non come riflesso della propria identità, pietrifica e mortifica la possibilità della relazione e nel Simposio di Platone, Socrate dice che le cose dell'amore gli sono state rivelate da Diotima, che in quanto donna, straniera e sapiente, incarna la figura dell'alterità. Questo a sancire il profondo legame esistente tra l'alterità, l'amore, l'identità e l'"oscuro mondo dell'Anima".*



La dissolvenza dell'anima - il viaggio verso la trascendenza

La mia casa mi dice: "Non lasciarmi, perché è qui che dimora il tuo passato". E mi dice la strada: "Vieni e seguimi, perché sono io il tuo futuro". Ed io dico alla casa e alla strada: "Non ho passato né futuro. Se resto, c'è un andare nel mio rimanere; se vado, c'è un restare nel mio andarmene. Solo amore e morte cambiano tutto.

Kahlil Gibran



Sono stanco, anima mia, troppo a lungo è durato il mio vagare, il mio cercare al di fuori di me. Sono passato dalle cose e ti ho trovato dietro a cose di ogni sorta. Ma nella mia peregrinazione attraverso le cose ho scoperto l'umanità e il mondo. Ho trovato gli esseri umani. E te, anima mia, ho ritrovato, anzitutto nell'immagine che è presente nell'uomo, e poi ho trovato te. Ti ho trovata là dove meno ti aspettavo.

C.G.Jung "Liber Primus", p. 18

Viaggiare deriva dalla parola latina *viaticum*, che significa lo spostamento che si compie da un luogo a un altro percorrendo una strada; pertanto ha un inizio e una fine, e per questa ragione, come ci ricorda Widmann, si presta a raffigurare la vita umana dalla nascita alla morte, e quindi diventa immagine e metafora dell'esistenza. In realtà, il viaggio è qualcosa di più di un'allegoria, giacché ponte "gettato tra due entità", diventa simbolo ermetico e compare nelle vicende costitutive di molti miti (Hermes e Euridice), religioni (il popolo ebraico verso la terra promessa) e s'interseca con il sogno (Thanatos e Ypnos), perché luogo di compendio e condensazione tra vissuto e immaginario, tra realtà e fantasia (Hillman). L'umanità nasce e conserva, tutt'oggi, memoria della sua condizione di essere nomade. Un milione di anni fa, l'homo erectus divenne homo itinerans e popolò il mondo, e per rappresentare ciò i miti di fondazione raccontano l'avvento, l'ascesa della condizione umana, parlando di esilio, viaggio, vagabondaggio, peregrinazioni e le fiabe lo rappresentano in relazione all'ignoto. In tutte le culture si registrano "tracce evolutive" di questa esperienza umana, si pensi alle processioni, ai pellegrinaggi e, nel mondo odierno, al turismo, al vagare, al gironzolare e all'"errare" (Widmann), e quindi incarna la propensione umana a spostarsi fisicamente, correlata all'esperienza psichica che plasma, modifica, *altera* l'identità di chi la compie. Quello che si può osservare è che, nel viaggio, in ogni caso, sono sovrapposti elementi di realtà con elementi fantastici, e pertanto si propone e si realizza, come parte costitutiva della nostra esistenza e della nostra propensione alla *trasformazione*, come metafora del "ponte" che si struttura tra la vita e la mor-

te, fino all'immagine complessa della vita che acquisisce configurazione e matura la sua soggettività, realizzando la sua *individuazione* (Widmann). E allora, la *meta* del viaggio, di ogni percorso, di ogni cammino, è l'acquisizione di elementi che trascendono l'umana esistenza e che introducono alla dimensione del "nulla".

*Verrà la morte e avrà i tuoi occhi –
questa morte che ci accompagna
dal mattino alla sera, insonne,
sorda, come un vecchio rimorso
o un vizio assurdo. I tuoi occhi
saranno una vana parola,
un grido taciuto, un silenzio.
Così li vedi ogni mattina
quando su te sola ti pieghi
nello specchio. O cara speranza,
quel giorno sapremo anche noi
che sei la vita e sei il nulla...*

C. Pavese

La dimensione del nulla, così difficile da accostare, è stata molto studiata dagli scienziati dello spazio, che hanno visto come nell'universo si trovano un'infinità di galassie, e come la nostra piccola galassia sia una spirale formata da miliardi di stelle. E alla domanda: "Dove finisce, e se ha una fine o un fine, l'universo", gli studiosi rispondono che è la domanda a essere sbagliata, perché presuppone un dentro e un fuori, uno spazio e un tempo, un vuoto e un pieno, categorie che appartengono alla mente umana. Invece, sembra non essere così, perché l'universo non è un pieno che si espande in un vuoto, e non esiste un dentro e un fuori, ma *appartiene* e si espande nel "nulla"; e la nostra mente cognitiva, strutturata dalle categorie dello spazio-tempo, del vuoto-pieno, del dentro-fuori, non riesce a concepire, non possediamo gli strumenti adatti ad approcciare questo nulla. Inoltre i ricercatori hanno intravisto che le stelle e le galassie, che sono una piccolissima parte dell'universo, sono amalgamate a una materia oscura, un "nulla", che sembra rappresentare l'essenza del cosmo. Di riflesso, trasferendo dal macro al microcosmo, possiamo ipotizzare che la vita, come una stella, piccolissima parte del cosmo, esiste profondamente compenetrata con la morte, che rappresenta la sua parte più consistente, il suo "nulla", la condizione stessa della sua esistenza. Anzi, la vita sembra essere, essa stessa, costituita, compenetrata dal "nulla", e quindi dalla morte che sarebbe quel "non senso" che le dà valore e significato. A Re Mida, che chiese quale sia la cosa più desiderabile per l'uomo, Sileno rispose: "Non essere nato, non essere, essere niente". Questa risposta, considerata la sin-

tesi della saggezza popolare greca, perché la vita, nel mondo ellenico, è sofferenza sia nella nascita sia nella morte, e l'uomo è un essere vulnerabile e destinato a morire; ma all'interno di questa risposta, di quel "non essere", di quel "niente", mi sembra di vedere il grande desiderio, insito nella vita – e dalla vita negato – di ritorno nel "nulla". Chi ha fatto esperienza di approccio diretto con la morte, riporta con sé un profondo ricordo e una nostalgia talmente forte che l'incidenza dei suicidi nei sopravvissuti, è significativamente alta. È come se, attraversare la "porta senza porta", impregnasse e ingravidasse la nostra Anima del volto del "nulla", intravisto per un istante, varcando "la soglia". Jung diceva che non bisogna aprire – nel senso di scoprire – tutte le porte, ma che bisogna coltivare il mistero, perché la vita, la morte e l'amore sono un mistero che bisogna preservare e solo l'arte può rappresentare. L'arte vive e si nutre del mistero, preludio indissolubile per cogliere il senso più profondo della vita, e lo esprime nella ricerca della bellezza e della grazia, quel riflesso di eternità, liberazione dei sensi, che "contempla se stessa in uno specchio" e unica condizione in vita che traduce e rappresenta la profondità e la trasparenza dello sguardo del "nulla".

Scriva Jung: *Chi entra nella propria sfera personale deve procedere a tentoni, intuire la propria strada pietra per pietra. Con il medesimo amore deve abbracciare le cose vili e quelle preziose. Una montagna può essere un niente, e un granello di sabbia può celare dei regni, oppure no. Devi deporre ogni giudizio [...]. Oltrepassa il varco sentendoti totalmente povero, misero, umile e ignorante [...]. La scena dei misteri è tenue come l'aria e come fumo sottile, e tu invece sei materia grezza, dotato di un peso molesto. Fatti aprire la strada dalla tua speranza [...], fa' che essa ti serva da guida nel mondo dell'oscurità, perché è simile alle forme di quel mondo.* C.G. Jung, "Liber Primus", p. 65-6.

Dopo che avevo visto la morte e tutto ciò che di terribilmente sublime le sta intorno, e che ero diventato notte e ghiaccio io stesso, iniziarono a muoversi in me una vita e una turbolenza incresciose [...]. E quando fui cresciuto, mi ritrovai nella terra di mezzo e vidi che era primavera. C.G. Jung, "Liber Secundus", p. 156.



Epilogo – Il discorso che finisce – L' "Assenza"

Come puoi impedire a una goccia d'acqua di non asciugarsi mai? Lasciandola cadere nel mare...

Samsara, Pan Nalin, 2001

Alla fine di questo percorso, “nulla sappiamo”, di più o d’altro, “di questo svanire che non accade a noi...”, e mi è rimasto un profondo stato d’animo di vuoto, di deserto, una mancanza “di senso”, parzialmente attenuato dalla scelta che ho fatto, per rappresentare questo difficile e delicato tema, di dare un’impronta, un tratto “recitativo” a questo elaborato. La scelta recitativa, ricchissima di citazioni, è stata fatta, da una parte, per dare spazio evocativo alle immagini – questo è il modo di procedere dell’anima e della sua guida (Hillman) – dall’altra, dal fatto che, anche se “in vita” parliamo sempre e solamente della morte, e delle paure a essa connesse, il tutto resta confinato dentro i limiti della nostra esistenza e della nostra “visione del mondo”, e possiamo solo “recitare frasi apprese con pena e con paura sillabando...”, e nulla può essere detto o pensato sul “nulla”; non possediamo strumenti per pensare e dire qualcosa su questo “nulla”. Ed anche lo scrivere, spesso, può diventare un tentativo per esorcizzare la nostra paura, perché “aleggia”, si aggira sempre in noi, una profonda e reale paura a vivere la vita, la morte e l’amore e attraverso lo strumento della parola e della scrittura, spesso tentiamo di dare, o di creare, un contenitore che restituisca un “senso” alla nostra esistenza.

Scrivi poco. Di fronte alla perfetta bellezza [...], la penna esita presa da pudore. Mirando questo mondo e mirando “la luce”, non cadrai nell’ingratitude di crederci grande (Giuseppe Lanza del Vasto, p. 125), anche se, l’angoscia [...] a noi, al nostro copione sottratta ci assale a volte e su di noi scende come un segno certo di quella realtà tanto che trascinati recitiamo qualche istante la vita, non pensando all’applauso.

Un’ultima considerazione la dedico all’amore. La grande intuizione di Platone è stata quella di cambiare la genealogia di Eros facendolo diventare figlio di Penia e Pòros, per evidenziare la sua natura di “mancanza”. La *mancanza*, come luogo del desiderio, dell’attesa e dell’assenza, “riverbero di mondi ignoti”, può essere l’immagine conclusiva che mette insieme, accomuna e “abbraccia” amore, vita e morte.

Al tempio c’è una poesia intitolata la mancanza, incisa nella pietra. Ci sono tre parole, ma il poeta le ha cancellate. Non si può leggere la mancanza: solo avvertirla (Arthur Golden). Le tre parole immagino siano vita, morte, amore e, come dice il poeta, è meglio non pronunciarle, perché si possono solo “avvertire” vivendo. Ovidio, nelle “Metamorfosi”, racconta la storia dei poveri Filemone e Bauci, che come ricompensa per la loro capacità di dare ospitalità, sacra nel mondo ellenico, chiedono a Zeus di morire insieme, in modo che nessuno dei due debba affron-

tare il dolore della separazione, e alla loro morte sono trasformati dal Dio in un tiglio e una quercia, uniti nel tronco e i cui rami crescono in simbiosi, a testimonianza che l'amore e la "mancanza" permangono anche dopo la morte.

Concludo, raccontando una storiella Zen: *La bambola di sale*.

"Su una remota montagna abitava una bambola di sale. Trascorreva la sua vita tra boschi di pini e di abeti che si alternavano a distese d'erbe e di fiori. Da un vecchio che percorreva gli antichi sentieri sentì parlare del mare. Non sapeva che cosa fosse, e pensò di andarlo a cercare. Si mise in viaggio e dopo alcune settimane la ricca vegetazione boschiva lasciò il posto a luoghi più aridi, fino ad un ampio deserto, che la bambola dovette attraversare. Quando giunse di fronte al mare, rimase a lungo muta. Non riusciva a capire. Allora chiese al mare: "Chi sei?". "Sono io", rispose il mare. "Non capisco", disse la bambola di sale, "come posso conoscerti?". "È semplice", disse il mare, "toccami". La bambola si avvicinò e mise lentamente un piede nell'acqua: avvertì una strana sensazione, ma non era dolorosa, come un inizio di comprensione. Quando ritirò il piede, vide che le sue dita non c'erano più. Se ne lamentò con il mare, che disse: "Non essere triste. Hai offerto qualcosa di te per capire". La bambola contemplò ancora quella grande distesa mobile, quindi s'immerse nell'acqua, sciogliendosi lentamente. Perdendo se stessa, sentiva che la sua comprensione aumentava. Chiese un'ultima volta al mare: "Chi sei?". Parlò il mare con la voce della bambola o la bambola con la voce del mare? Scomparendo dentro un'ultima onda, un'unica voce disse: "Io sono".

Anonimo

Bibliografia

- Borgna E., *Le emozioni ferite*, Feltrinelli, Milano 2009
Borgna E., *Le figure dell'ansia*, Feltrinelli, Milano 1997
Borgna E., *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 1992
Gibran K., *Il profeta*, Feltrinelli, Milano 2003
Golden A., *Memorie di una Geisha*, Feltrinelli, Milano 2013
Hillman J., *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, 2003
Hillman J., *Fuochi blu*, Adelphi, 1996
Hillman J., *Saggi sul puer*, Cortina, 1988
Jankelevic V., *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 1998
Jung C.G., *La dinamica dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976
Jung C.G., *Il libro rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2012
Jung C.G., *Mysterium coniunctionis*, Bollati Boringhieri, Torino 1989
Lanza del Vasto G., *Principes et preceptes du retour à l'évidence*, Denoel, Paris 1944
Pigafetta G., *La più vuota delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2012
Platone, *Simposio*, Milano, B.I.T., 1995
Rinpoche S., *Il Libro tibetano del vivere e del morire*, Astrolabio, Roma 1994
Severino E., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, 2013
Thakar V., *L'arte di morire vivendo*, Astrolabio, Roma 2001
Widmann C., *Il viaggio come metafora dell'esistenza*, MaGi, Roma 1999
Widmann C., *Il tempo del morire*, MaGi, Roma 2014

LE ALCIMIE DELLA MEDITAZIONE: IL SALE E LA MORTE

Patrizia Baldieri

PATRIZIA BALDIERI

È socia del CIPA Meridionale, con idoneità alla docenza e alla didattica, e socia della IAAP.

Da molti anni è impegnata nel confronto tra i modelli della psicologia occidentale e gli insegnamenti della tradizione buddhista.

Vive e lavora a Roma.

patbaldieri@gmail.com

PATRIZIA BALDIERI

Member CIPA Institute of Southern Italy and member IAAP.

Training analyst with supervisory and didactic functions.

From many years engaged in the comparison between the models of western psychology and the teachings of the Buddhist tradition. She lives and works in Rome.

patbaldieri@gmail.com

“**L**a morte deve essere qualcosa di straordinario, proprio come la vita. La vita è un processo completo. Dolore, sofferenza, angoscia, gioia, idee assurde, cose che possediamo, invidia, amore, il penoso disagio della solitudine: la vita è tutto ciò. Quindi per capire la morte dobbiamo capire la vita nella sua globalità, e non accontentarci di vivere un suo frammento, come fa la maggior parte di noi. È proprio nel comprendere la vita che comprendiamo la morte, perché non sono separate”¹.

La citazione di Krishnamurti risulta forse impopolare alla comune sensibilità dell'occidente. Potersi rappresentare la vita e la morte come un'unica cosa, comprendere che esse sono intimamente correlate, al punto che non è possibile isolare una delle due per considerarla separatamente dall'altra, è senza dubbio un porsi a confronto con il tema della morte, in un modo estraneo al sentire collettivo. Nel comune sentire della cultura occidentale, la vita e la morte sono non solo due realtà ben separate, ma addirittura antitetiche: poiché la morte non può essere tollerata ed accettata, essa non è più concepita come parte della vita bensì ne diviene la negazione e l'antitesi. Che la morte sia il più grande e irriducibile mistero dell'umana esistenza, è una verità inconfutabile e poiché il mistero è il più potente veicolo del numinoso, può mobilitare risposte di paura, negazione oppure tentativi di depotenziamento attraverso modalità varie.

La rimozione della morte porta con sé, come risvolto della medaglia, una sorta di fascinazione; la morte è sempre presente oggi, in termini mediatici. La morte entra ogni giorno nelle nostre case attraverso potenti immagini che riguardano accadimenti di ogni genere, dai disastri naturali, ad eventi bellici, ad atti terroristici, morti violente ed altro ancora. Ma è ovviamente una morte desacraliz-

¹ Krishnamurti J. 1998, pag. 6.

zata, totalmente alienata dal suo mistero, priva di ogni genere di intimità o compassione, in cui non c'è proprio nulla che possa rappresentare una preparazione o un avvicinamento a quest'esperienza. E questa alienazione, questo smarrimento del sacro, genera un'ossessione per la morte che emerge in modi socialmente malsani. Forse anche il dilagante incremento di patologie depressive che da vari decenni affligge il mondo occidentale, può esser letto, assieme ad altre concause, come il ritorno della morte culturalmente negata.

Il medioevo con il suo *memento mori* facilitava l'accesso ad una esperienza di familiarizzazione con questa realtà, mentre i fenomeni cui oggi assistiamo, sembrano dirci che se la morte è spogliata della sua sacralità, la morte diventa patologia. Così come E. Kubler-Ross afferma che se davvero ci impegnassimo a riflettere sulla nostra morte, ad affrontare le inquietudini legate all'idea di questo evento e ad aiutare gli altri a familiarizzarsi con tali pensieri, forse ci sarebbero meno tensioni distruttive attorno a noi.² Il concetto secondo cui vita e morte non sono entità separate e che saper vivere e saper morire sono in realtà un'unica inscindibile condizione esistenziale, è presente nelle elaborazioni di vari studiosi e filosofi contemporanei, laici e credenti, che sul tema della morte si sono espressi. Uno fra tutti, Mancuso afferma che se si ha paura della morte, in fondo si ha paura della vita³. Esattamente come Jung in *Anima e Morte* afferma che non voler vivere e non voler morire sono la stessa cosa. "Nella seconda metà dell'esistenza rimane vivo soltanto chi, con la vita, vuole morire [...] giacché il non prendere posizione di fronte alla morte come scopo è nevrotico quanto il reprimere durante la giovinezza le fantasie rivolte all'avvenire"⁴. Ma nella coscienza collettiva sono ancora radicati sentimenti di forte ambivalenza e visioni non pacificate rispetto alla consapevolezza della propria mortalità. E finché si continuerà a ritenere la morte come una sconfitta, come l'odioso limite che mette sotto scacco la nostra pretesa di onnipotenza, o come un accidente di cui occuparsi all'ultimo momento, non ci sarà spazio per una trasformazione. Occorre in primo luogo esser consapevoli che il problema non è la morte, che non sappiamo realmente cosa significhi, bensì la paura della morte prodotta dall'identificazione con la mente concettuale, che ci separa dall'esperire ogni tipo di realtà attraverso un contatto diretto.

La paura della morte è legata al desiderio di continuità, la paura sorge quando ci afferriamo alla continuità da cui abbiamo paura di separarci; ma questa è nella sostanza la continuità dell'Io, che si identifica con il nostro desiderio di certezze, col rifugiarsi in ciò che è conosciuto, con tutto il nostro fardello di attaccamenti e di illusioni. Krishnamurti afferma che potremo esser liberi dalla paura della morte solo se sappiamo vivere nel presente, se sappiamo come ogni giorno morire

² Citazione non letterale, 1982.

³ Bodei, De Monticelli, Mancuso, Reale, Schiavone, Severino, 2010.

⁴ Jung C.G. 1970, pagg. 155-158.

al conosciuto, al passato, a tutto il travaglio della vita, ai conflitti e alla sofferenza, senza trascinarcele appresso. Realizzare una fine psicologica di tutto ciò che ci lega al passato e su cui fondiamo le nostre identificazioni, crea una rottura di continuità da cui emerge uno spazio di libertà interiore, entro cui esploriamo l'assenza di certezze e l'illusione della permanenza. Solo in questa libertà c'è affrancamento dalla paura della morte attraverso l'esperienza di lasciar andare i nostri attaccamenti e l'attaccamento all'Io. La liberazione dalla paura ed il sorgere di una nuova coscienza è possibile solo se riusciamo a morire ogni giorno, ogni momento.

Se la nostra cultura non fa mistero della diffusa attitudine a tener la morte lontana dalla coscienza, nei paesi asiatici gli insegnamenti del Buddha riguardo questa realtà hanno prodotto una tradizione molto antica, la pratica di consapevolezza della morte, che si articola in una serie di contemplazioni che debbono essere oggetto di frequente riflessione. Nel *Mahāparinirvāṇa sūtra* il Buddha infatti affermò che la mente deve esser sempre indirizzata verso la morte.⁵

In questi insegnamenti, la centralità è occupata dalle riflessioni sull'impermanenza, sull'attaccamento e sulla nozione convenzionale di Io, quale realtà stabile e permanente con cui costruiamo le nostre identificazioni. Le contemplazioni, attraverso un'analisi dettagliata, ricordano che tutto ciò che nasce muore, che vecchiaia malattia e morte sono inevitabili, che al momento della morte non potremo portar con noi nulla di ciò che ci è caro e che ci attrae, né affetti né realtà materiali, e che l'unica cosa che porteremo con noi, sarà il livello di evoluzione mentale e spirituale che è stato raggiunto. Queste contemplazioni, affrontate in termini di riflessioni e pratiche meditative, al primo impatto possono certamente suscitare resistenza perché spingono a confrontarci con la verità dell'impermanenza, quale transitorietà di ogni fenomeno umano e ad entrare in un contatto più intimo con quegli scenari che la coscienza cerca di eludere. È nella tradizione del Buddhismo tibetano che ci si rivolge con particolare attenzione al tema della morte, ponendo la forte indicazione di pensare, riflettere e praticare intorno alla morte, non solo quando si è in vita e se ne ha il tempo, ma da giovani. Questo perché si ritiene importante arrivare al momento della morte in modo adeguato e non casuale. Sarà impossibile avere un qualche tipo di mindfulness se rifiutiamo di riflettere su ciò durante la nostra vita. Tra parentesi, rileviamo ancora una volta come questa visione sia lontana e senz'altro impopolare rispetto all'atteggiamento occidentale fondato sulla scelta di "non pensare" alla morte, quasi come una scaramantica misura di auto protezione.

La particolare insistenza del Buddhismo tibetano intorno al tema della morte è perché si ritiene che il processo della morte rappresenti la suprema opportunità di liberazione e realizzazione, l'ultima occasione per poter riconoscere la natura

⁵ *Mahāparinirvāṇa sūtra* 2008, pag. 49.

originaria, pura e luminosa della mente, nel momento in cui la coscienza sottile si separa dalla materia, ovvero dalla coscienza grossolana o sensoriale. L'approccio tibetano alla morte si colloca nella prospettiva secondo la quale si ha a disposizione non una sola esistenza bensì innumerevoli vite, il che significa che gli esseri esistono lungo un *continuum* di vite, e che i processi di morte, stadio intermedio tra la vita e la morte e di rinascita, seguono un modello prevedibile. Nella cultura tibetana si agisce all'interno di questa prospettiva buddhista in modo pratico, utilizzando il tempo della vita per educare se stessi a comprendere il mondo, per liberarsi dalla sofferenza e per prepararsi alla morte ed alle vite future. La riflessione costante sulla propria mortalità è un modo per rafforzare la risoluzione in direzione di ciò che è più prezioso. Con il non trascurabile impegno a migliorare eticamente le proprie azioni, le proprie attitudini emotive e la propria comprensione critica della realtà e dei fenomeni. I tibetani vedono la morte come una porta che si apre su una trasformazione, che può essere liberatoria oppure non definitivamente liberatoria per chi è impreparato e identificato con attitudini mentali negative o attaccato ad emozioni disturbanti. Su di un piano umano non c'è molta distanza dalla visione occidentale per ciò che riguarda la morte come esperienza di dolorosa separazione dalle persone amate, o anche per il timore che la propria vita si concluda precocemente. Ma su di un piano spirituale, come scrive R.Thurman: "...i tibetani hanno imparato a guardare alla morte, solitamente spaventosa, come ad una potente forza vicina alla vita, un potente stimolo al bene, un fattore che intensifica gli atteggiamenti e le azioni positive. Tendono a non limitarsi ad identificare la morte come una forza solo negativa, una sorta di radicale malvagità, insensata e arbitraria. Imparano invece a vederla come inesistente se separata dalla vita. Questa visione della relazionalità persino della morte, li spinge a concepirla come il regno ovunque presente e immediato della libertà, ossia non solo come parte della vita bensì come il suo stesso fondamento"⁶.

Una antica tradizione di insegnamenti ha portato a sviluppare istruzioni e tecniche sottili per trasformare il momento della morte in una occasione preziosa, poiché sempre il morire è descritto come il tempo in cui più facilmente si può ottenere la liberazione. Liberazione in questo caso vuol dire che chiunque venga in contatto con questi insegnamenti, sperimenta una improvvisa e naturale possibilità di illuminazione, grazie al suo potere di trasmissione. In questo senso si può parlare di una vera *ars moriendi*. È a partire dal *Bardo Thodol*, letteralmente la *Grande Liberazione attraverso l'udire nel Bardo*, che incontriamo una dettagliata descrizione dei vari stadi del morire ed una serie di istruzioni sui metodi di liberazione. Bardo è un termine tibetano che significa 'stato intermedio tra due eventi o situazioni'. Esistono sei Bardo e secondo il Buddhismo tibetano, tutti i momenti di passaggio o Bardo, hanno un'importanza particolare, perché proprio

6 Thurman R. 1998, pag.40.

nell'intervallo tra uno stato mentale e l'altro, cioè nei momenti intermedi di coscienza, si può intravedere la natura originaria e pura della nostra mente. Il *Bardo Thodol*, conosciuto come "Il libro tibetano dei morti", si occupa del momento di passaggio per eccellenza, quello dalla vita alla morte e, nella visione buddhista, dalla morte alla rinascita. Il testo contiene una serie di istruzioni che guidano il morente a saper riconoscere i momenti in cui è possibile la liberazione senza cadere nella natura illusoria delle sue visioni, anche terrifiche. Anche quando nel processo del morire si verifica la completa perdita della coscienza, la mente non ha ancora lasciato il proprio sostegno fisico, cioè il corpo. La morte si verifica quando viene recisa la connessione tra l'energia estremamente sottile della mente ed il corpo fisico grossolano. Il corpo sottile permane nel corpo grossolano per tre giorni e nella tradizione tibetana il corpo non viene toccato prima di questo tempo, poiché si ritiene che qualunque intervento provochi una grave interferenza rispetto al verificarsi del più importante dei segni: la comparsa della chiara luce. La chiara luce è la nostra esperienza dell'autentica e primordiale luminosità della mente, del suo stato di piena saggezza. Dal momento che ogni aspetto della mente relativa e concettuale si è dissolto, la natura assoluta della mente viene rivelata, ed anche se non siamo riusciti a cogliere la natura della mente in questa vita, in quel momento così straordinario l'esperienza della mente illuminata sarà così vivida che avremo la possibilità di riconoscerla.

Jung ne scrisse il commento, e si accostò con grande rispetto a questo testo, riconoscendone il valore ed una "...profonda penetrazione nei misteri della psiche"⁷, ed affermò di averne ricevuto non solo molte cognizioni e incoraggiamenti, ma anche intuizioni veramente essenziali. "Il *Bardo Thodol* – conclude Jung – era un libro segreto e tale è rimasto, qualunque sia il commento che ne facciamo, poiché per comprenderlo occorre una capacità spirituale che nessuno possiede da sé e che può essere conquistata soltanto mediante un particolare comportamento e una particolare esperienza di vita. È bene che esistano simili libri 'inutili' in quanto a contenuto e scopo. Sono destinati a coloro che non danno più molta importanza all'unità, allo scopo e al senso della nostra attuale 'civiltà'"⁸.

Nei numerosi commentari che questo testo, dell'ottavo secolo d. C., ha ricevuto nel tempo, risulta peraltro evidente come la spiritualità di questa tradizione non sia mai dissociata dal metodo di una sottile esplorazione psicologica quale preparazione ai riti di transito. In un tempo e in una cultura in cui la coscienza collettiva è identificata con il punto di vista dell'Io, il momento di transito per eccellenza ha perso la sua collocazione nelle tracce del sacro ed è oggetto di meccanismi psicologici di fascinazione/rimozione. Il pensiero occidentale quindi, fondato su dualismi e antinomie, trova una sua inversione di prospettiva negli

⁷ Jung C.G. 1979, pag. 525.

⁸ Ibidem, pag. 538.

insegnamenti di questa tradizione sapienziale, in cui il tema della morte ed il rapporto con il suo mistero, è il fondamento del vivere. La dialettica vita-morte, che nello Zeitgeist attuale patisce una perdita di senso, occupa uno spazio privilegiato nella concezione esistenziale offerta dalla visione buddhista. La contrapposizione occidentale, viene qui ricomposta non solo nel continuum esistenziale e nell'assoluta relazionalità tra vita e morte, ma diviene il tema del completamento alchemico nella elaborazione del sacro. Spesso si dice che la vita è mistero, ed ancor più è la morte ad esser definita mistero; siamo in viaggio dal mistero della vita al mistero della morte, ma quasi ci riferiamo a due dimensioni separate, perché rifiutiamo di cogliere la continuità ed unicità del mistero, che è poi il mistero dell'essere. Non si può contattare il mistero dell'essere restando nel tracciato della visione ordinaria. Nella percezione ordinaria del fenomeno vita e del fenomeno morte, c'è una frattura, uno spazio vuoto e questo spazio è colmato da angosce, paura e meccanismi espulsivi del mistero stesso. Forse abbiamo bisogno di fondare un nuovo *Mysterium coniunctionis*, come prospettiva immaginale, poiché lo Zeitgeist occidentale appare ancora inadeguato a maturare l'opzione della *coniunctio* tra questi due aspetti del mistero.

È il sale alchemico che risolve la tensione e consente di affrontare l'evento della morte come epifania del sacro stesso. L'incontro con il sale alchemico rivela uno spazio immaginale che offre accoglienza e benedizione per la *coniunctio* vita-morte. L'abbraccio con il sale diviene abbraccio di vita all'interno di un processo che restituisca all'individuo la ricchezza di un'esistenza disinquinata dalla paura della morte. È attraverso il sale che si rende possibile la ri-sacralizzazione della morte per operare la *coniunctio* alchemica.

Esploriamo in modo attento come i vari significati, le funzioni e le qualità del sale siano il referente immaginale che accompagna il processo psichico e quella trasformazione della coscienza in grado di sanare la frattura tra vita e morte della visione occidentale.

Così come il Sale dell'alleanza nell'Antico Testamento sanciva il patto ed il legame col divino, il sale alchemico è la mediazione simbolica che ci connette all'esperienza del sacro e che restituisce sacralità all'esistenza nel comporre la scissione vita-morte. L'anelito verso il sacro non può fare a meno dell'abbraccio vita-morte, poiché il sacro è *absolutus*, sciolto da qualsiasi condizione/condizionamento, limite, incompletezza o parzialità. Il sacro dell'esistenza è solo nella *coniunctio* vita-morte, perché è solo questa *coniunctio* che ospita il mistero dell'essere.

Il *Sal sapientiae* indica una necessità di saggezza che conduca oltre la visione ordinaria, una saggezza che dia 'sapore' alla vita nella non espulsività della morte e nella scoperta che l'accettazione di questa conferisce pienezza alla vita, adesione al presente e ricomponne l'unità perduta tra le due dimensioni.

Una funzione del sale è quella di purificare: in relazione al tema della morte, il sale purifica la visione ordinaria liberando la mente dal fardello di angosce e paure, quale conseguenza della percezione convenzionale dei fenomeni. Il sale è al contempo iniziazione ad una visione altra, in cui è “garantita” l’alleanza con il sacro. Il sale purifica la mente dalla visione erronea della morte che crea sofferenza ed emozioni disturbanti che vengono inconsciamente slittate su altri piani. (L’esperienza clinica ci mostra come spesso l’origine inconscia di forme depressive, ipocondriache, di disturbi d’ansia, o sindromi fobico ossessive che abbiano come oggetto la paura che il corpo sia danneggiato, possa riferirsi ad un’angoscia di morte. Il corpo è l’estensione sensibile del nostro Io e le paure mascherano l’angoscia di una rottura di continuità dell’Io).

Il sale stabilizza: la *coniunctio* vita-morte per attivare una trasformazione della coscienza, deve essere un’esperienza profondamente stabilizzata, deve divenire visione assimilata e non solo insight legato a momenti, sia pur preziosi, di apertura su una possibile visione altra.

Il sale, ci dice Jung, è ovunque e pervade ogni cosa, è sia l’anima umana che l’*anima mundi*, e rappresenta il principio femminile dell’Eros, che pone tutte le cose in relazione reciproca⁹. Ed anche in questa funzione il sale si offre come preziosa mediazione per ricreare quell’assoluta relazionalità tra vita e morte che nella tradizione buddhista è un già dato, un presupposto da cui si sviluppa la ricerca spirituale, e che nell’occidente è invece esorcizzata quale minacciosa contiguità. Questa caratteristica, che indica che il sale è ovunque e pervade ogni cosa, corrisponde in pieno alla natura di *rigpa*: è questo il termine tibetano che designa la parte più segreta della mente, lo stato originario, la natura di Buddha presente in ogni essere senziente, che va distinta dalla mente ordinaria. *Rigpa* è la saggezza primordiale, è la consapevolezza definita onnipervadente, la vera natura di tutto ciò che sorge e si agita nella mente. *Rigpa* si manifesta come chiara luce, come presenza vuota e luminosa nel momento in cui, con la morte, si ha la dissoluzione della mente ordinaria.¹⁰

Il sale è intuizione, intelligenza, saggezza: sono queste le risorse interiori e le attitudini profonde che divengono nutrimento e sostengono l’elaborazione del nostro tema. E che troppo spesso ricadono nell’ombra o divengono inerziali per il prevalere di meccanismi difensivi di varia natura.

Il sale è lo spirito, la trasmutazione del corpo in luce (*albedo*). Come non cogliere in questa peculiarità una forte analogia con gli insegnamenti sul *Bardo*? Laddove essi ci parlano dell’apparire della *chiara luce*, proprio quando il corpo si dissolve e dalla materia emerge la coscienza sottile. La natura originaria della nostra mente, pura e luminosa, si rivela proprio in quel momento di trasforma-

⁹ C.G. Jung 1989, pag. 229.

¹⁰ Cfr. Sogyal Rinpoche, 1994.

zione in cui la coscienza sottile si distacca dalla coscienza grossolana o sensoriale, dal corpo.

Ma tra le proprietà del sale, quelle che risaltano maggiormente, ci dice Jung,¹¹ sono il sapore amaro e la sapienza. *Amaritudo* e *Sapientia* costituiscono una coppia di opposti mediata da un terzo elemento: il sentimento. Amarezza e saggezza configurano un'alternativa: dove c'è amarezza manca saggezza e dove c'è saggezza non esiste amarezza. E questo ci appare come lo spazio immaginale più adeguato ad accogliere e rappresentare il tema del rapporto con la morte. Non c'è dubbio che la ricerca interiore per realizzare la *coniunctio* vita-morte abbia bisogno dell'amarezza per approdare alla saggezza, così come la saggezza trae origine dall'amarezza. È dal sentimento che nasce il lavoro sulla morte, come esigenza di trovare risposte a questa amarezza esistenziale, amarezza costitutiva del mistero dell'essere. La consapevolezza amara, per dirla con le parole di un Maestro tibetano, che il nostro ingresso nel mondo prevedeva la clausola di lasciarlo.¹² È questa amarezza, esperienza interiore ineludibile e vanamente occultata dalla coscienza, ad essere il motore di ricerca per realizzare la saggezza. L'amarezza di sapere che in qualunque momento dovremmo esser pronti a prender congedo dalla vita e da tutto ciò che ci è caro, come ci indicano le preziose contemplazioni sulla morte offerte dal buddhismo tibetano.

Ed infine, così come l'alchimista nel proiettare la sua psiche inconscia nella materia è funzione essenziale dell'*opus*, possiamo ipotizzare che nel lavoro analitico soltanto l'analista che abbia sperimentato l'incontro con il sale nella sua ricerca interiore intorno alla morte, potrà favorire nel paziente un analogo processo.

La trasformazione su vita e morte non può essere raccontata in termini concettuali né intellettualizzata, perché solo nella genuina trasformazione della coscienza si apre uno spazio per la fiducia che l'abbraccio tra vita e morte sia non più evento terrifico, bensì salvifico quale preziosa opportunità di liberazione.

Bibliografia

- Anyen Rinpoche, *Dying with Confidence*, Wisdom Publications, 2010.
Bodei, De Monticelli, Mancuso, Reale, Schiavone, Severino, *Che cosa vuol dire morire*, Einaudi, 2010.
Chögyam Trungpa, Fremantle F., *Il libro tibetano dei morti*, Ubaldini, 1997.
Chökyi Nyima Rinpoche, *Guida al bardo*, Ubaldini, 1999.
Dagpo Rimpotché, *Mort, état intermédiaire et naissance*, Insegnamenti, 1985.
Dalai Lama, *Il sonno il sogno la morte*, Neri Pozza, 2000.
Dalai Lama, *Lungo il sentiero dell'illuminazione*, Oscar Mondadori, 2009.
Dzogchen Ponlop Rinpoche, *La mente oltre la morte*, Ubaldini, 2009.
Evans-Wentz W. Y., *Il libro tibetano della grande liberazione*, Newton Compton, 1975.
Ghesce Jampel Senghe, *Sogni, morte e bardo*, Chiara Luce, 1997.
Jung C.G., *Realtà dell'anima*, Boringhieri, 1970.
Jung C.G., *Opere*, Boringhieri, 1989.

11 C.G. Jung, ibidem, pag. 235.

12 Dzogchen Ponlop Rinpoche, 2009.

- Kübler-Ross E., *La morte e il morire*, Cittadella, 1982.
Krishnamurti J., *Sul vivere e sul morire*, Astrolabio-Ubaldini, 1998.
Lief J. L., *Fare amicizia con la morte*, Ubaldini, 2007.
Namkai Norbu, *Il libro tibetano dei morti*, Libritalia, 1997.
Padmasambhava, *Il libro tibetano dei morti*, Oscar Mondadori, 2007.
Puini C., *Mahaparinirvana-sutra ovvero Il libro della totale estinzione del Budda*, Carabba, 2008.
Rosenberg L., *Vivere alla luce della morte*, Ubaldini, 2001.
Sogyal Rinpoche, *Il libro tibetano del vivere e del morire*, Ubaldini, 1994.
Thurman R., *Il libro tibetano dei morti*, Neri Pozza, 1998.

REFLECTIONS ON THINKING, FEELING, AND THINKING ABOUT FEELING

Richard Mizen

Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any office other than to serve and obey them.

Hume (2000/1739)

Reason is emotion's slave and exists to rationalize emotional experience.

W R Bion (1970)

... all sustained cognition is affectively directed and motivated, often invisibly in a way that promotes the illusion of cognitive autonomy from emotion.

Panksepp & Watts (2003)

Jung commented that the meeting of two people is like the meeting of two chemical substances in which both are transformed (Jung 1929). As analysts we are beneficiaries of the alchemists whose epistemic iterations slowly disentangled the threads which on the one hand led to the science of chemistry and on the other to our own science, that of psychology. If I refer to these as sciences this is not to ignore the art which, not least, is essential to their practise. In this essay, however, it is to the systematic and disciplined study of the “chemical substances” ‘stuff’ of psychology that I first wish to turn as a prerequisite to developing our understanding of the actions and reactions that their admixture produces. In this I want to pay particular attention to emotions and to emotional-feeling and in so doing perhaps remind ourselves of the link between the mind and its material, bodily substrates. Analysis, if it is anything, is an extended exercise in empathy. I hesitate to use the word empathy, however, because it lacks exactitude and its currency has become debased by over-use. But empathy, better than a concept such as identification of which it is a sort of sub-specie,

RICHARD MIZEN

Trained at the Society of Analytical psychology. He is Programmes' Director of the Doctor of Clinical Practice programme and the British Psychotherapy Foundation affiliated Professional Qualifying Psychotherapy Training programme in the Psychology Department at the University of Exeter where he is also Programme Lead for the Msc in Psychological Therapies. He is the author of numerous papers and is joint author with Mark Morris of *On aggression and violence* (2007) London, Palgrave MacMillan and co-editor with Jan Weiner and Jenny Duckham of *'Supervising and Being Supervised'* (2003) Palgrave MacMillan. He is also in private practice as an analyst and supervisor at Exeter.

R.F.Mizen@exeter.ac.uk

conveys the capacity to enter in to an at least partially conscious, complex, multi-layered understanding of the experience of another person without there also being a simultaneous, enduring or overwhelming loss of one's own sense of self.

As a concept, empathy overlaps with others, including countertransference, introjective identification and indeed, ordinary fellow-feeling, to name just a few. It also implies a degree of accuracy that is dependent upon close attention to the emotional state of another person rather than stock attribution so that a statement such as "I know how you feel" is unlikely to properly reflect an empathic state. This is a problem for analysts in relation to experience, as opposed to inexperience, in the extent to which an analyst's extended repertoire of clinical experiences may too easily be drawn upon to supply typical, stereotypical or proximate formulations which fail to apprehend (or in a defensive fashion may be intended to avoid) the emotional state to which the analyst is being exposed by a patient. Even if not deployed as an organised defence, the intrusion or introduction of these kinds of stock assumptions may work to the detriment of the analyst's understanding of a patient's actual experience. Perhaps even more problematically an analyst's ability to predict or apparently 'know' about the patient's experience can be felt to be very impressive by some who may feel awed by such 'understandings' achieved apparently without much effort on the part of either analyst or patient; this may attach itself to a patient's wish for an 'all-understanding', wise, magical or omniscient 'analyst'. We may have cause to be anxious if this wish is actually reciprocated by the analyst.

This is not to say such ideas are without value however, for example, in the sense described by Jung (Jung 1916) where he points out that these collective, stereotypical or approximate ideas may in certain circumstances be therapeutic. They may have the powerful effect of relieving anxiety; a doctor translating a description of a patient's symptoms into an archaic language may create the containing idea that the patient's condition is 'understood' and much non-analytic therapeutic work, for example between doctors or nurses depends upon this phenomenon. Nevertheless this is likely to be at the cost of forfeiting the potential to create a mental space in which the possibility of arriving at a bespoke understanding of the patient is lost and replaced by an off-the-peg one. The potential too, for unstable transference 'cures', or exploitation of the desperate or gullible are obvious. I understand Jung to be saying that this distinction is one of the ways in which analysis differs from other sorts of therapy, if analysis represents the attempt to give mental representation to a patient's personal, individual experience; in his idiom the possibility of individuation and of finding one's own personal myth.

So I would suggest empathy in its proper sense is complex including many dimensions affective, sensory, perceptual, neurobiological and cognitive/conceptual (Knox 2012). It also quite quickly becomes complicated by the extent to which

there is almost infinite room for misapprehension and confusion as a consequence of mis-identifications and misunderstandings. Within the transference/countertransference, we might think about this in terms of how the analyst brings his or her thinking to bear on the patient's emotional experiences in a way that does justice to the patient's thinking and feeling and promotes integration rather than dissociation or splitting.

The risk is of failing to do justice to the patient's actual affective experience either by over identification or a failure to accurately identify; to lose the patient in abstraction or become overwhelmed by affects. If such circumstances come to dominate, the intimacy of the analytic relationship is undermined and at best the analyst ends up knowing *about* the patient at the expense of getting to *know* the patient.

The capacity of the analyst to move in and out of his or her identifications with the patient's states of mind is as important as the capacity of the analyst to get a proper measure of the patient's experience. The problem for the analyst is to formulate identificatory hypotheses and then review the ways in which the clinical material either confirms or refutes these. The analyst, for example, is likely to turn to his or her understanding of the transference and to his or her countertransference experiences in order to explicate the affective elements within this.

So analysts are constantly wrestling with the gap that exists between the experience evoked in the analyst by the patient's material and the patient's subjective experience. The patient's affect may, for example, be subject to projective identification into the analyst and this may have the force of being a communicative identification and there may be no great pressure from the patient to disavow the analyst communicating the affect and what she or he understands to be its significance. Alternatively an affect may be projected leaving the patient unaware of the feeling as a defence against unbearable experience (Racker 1982/68, Fordham 1995). If the aim of the patient is evacuation then he or she is likely to actively evade the analyst attempting to convey the meaning of the experience, for example, by deploying defences of the self (Fordham 1974). The extent to which a patient may experience the analyst as trying to stuff unbearable feelings into (or perhaps back into) him or her for example (Steiner 1993), Such situation may be complicated by the way in which the analyst may feel full of the affects disavowed by the patient (Carpy 1989) or alternatively cut-off or perhaps struggling to stay awake (Symington 1996).

To give an example;

A knowledgeable but inexperienced psychotherapist, drawing upon her understanding of her patient's material in terms of the transference and countertransference tells her that she thinks that she is angry with her, and why.

This is a situation that the therapist has encountered with the patient before and as on previous occasions, the patient denies any feeling of anger; on this occasion the therapist repeats her assertion. A further denial leads her to repeat the assertion but this time the patient lashes out at the therapist. As she rains down a series of blows upon the therapist the patient shouts, "How many times do I have to tell you? I am not angry with you".

This is actually quite a complicated situation and one which raises questions about how the therapist contained and/or enacted her countertransference but the element that is relevant here concerns the way in which we might say that the patient *was* angry but did not *feel* angry. This leaves us with the question 'Where is the feeling?' Freud might say that the enactment was a consequence of repression and a case of 'acting out', "... the patient acts it before us instead of reporting it to us" (Freud 1940) and rather than being conscious the emotional-feeling is rendered unconscious. But perhaps there might be other elements too and I will go on to consider this.

Cognition

In contemporary scientific discourse it tends to be cognitive rather than affective mental processes that are emphasised and this has been the case for more than a century and arguably since the Enlightenment. Emotion has tended to be treated as ancillary to the processes of cognition, deeming this a superordinate function, essential in giving affects mental representation (Garfield & Lane 2005). This idea is the underlying assumption in psychological therapies such as Cognitive Behavioural Therapy (CBT); you can change how you feel by changing the way that you think. Self-evidently such assertions do have validity even if there are questions, outside of the remit of this paper, regarding the nature, weight or value of such changes. Analytic ideas have been countercultural not least in the extent to which they have emphasised and even privileged emotion relative to cognition and this intuition has been validated by contemporary neuroscience (for example see Panksepp and Watts' epigram above) analysis' insistence on subjectivity and the central part played by emotion, has served as ammunition with which to attack, it (Popper) as unscientific or at least incapable of scientific investigation. These dominant assumptions about the primacy of cognition have begun to be questioned and the centrality of affect as discrete brain/mind qualities has begun to be re-established, for example in Le Doux's idea of the 'Emotional Brain' (Le Doux 1998, Damasio 1999, Panksepp 1998) and as new kinds of technology such as PET scanning have begun to make it possible to cross reference subjective experience and objective brain processes in a way that might make it possible to more clearly understand the qualities, development and characteristic of emotion and emotional experience.

It is also opening up the possibility of better understandings and reassessment of the relationship between affect and cognition.

What is meant by affect?

It may be surprising then to find that considerable controversy and uncertainty exists as to what affects are and what exactly we are referring to when we talk about affects. How far, for example, are they hedonically toned subjective experiences as opposed to being essentially behavioural ‘approach or withdrawal’ responses which are reflexive in character which may or may not have some kind of subjective ‘feel’ linked to them? Quite clearly there are patterns of behaviour which may be activated by stimuli originating in the environment which lack a concomitant, subjective hedonic experiential dimension. There is disagreement as to how far non-human animals are capable of subjective experiences of a pleasurable or unpleasurable kind as opposed to operating on the basis of automatic systems which lack hedonically toned subjective experience. Where there is good evidence for the possession of such capacities in animals, there is argument as to how far, say amongst some of the higher primates, there is a self-conscious awareness of the experience of affect; the capacity not only to experience pleasure say but also to have an awareness that it is being experienced; but there now exists good evidence for example that this capacity is dependent upon the possession of Von Enconomo neurons (VENS) which is limited to mankind, some cetaceans, some of the great apes and elephants, all of whom pass the mirror test – recognition of one’s own mirrored reflection as onÈs own (Craig 2009).

The functions of affects

When we turn to the function of affects there is consensus that they are an evolutionary development linking behaviour to the body systems that maintain body homeostasis within relatively narrow limits, responding to changes in both the internal and the external milieu. (Panksepp 1998, Damassio 1999, 2003., Panksepp and Watts 2003, Panksepp 2003). Affects embody particular values and function in the ‘higher’ living organisms in ways that serve to create the conditions necessary for the organism’s internal body homeostasis; the way in which a particular organism may be drawn towards or retreat from particular objects in the environment for example. In a simple way that might perhaps lack any quality that might truly be thought of as affective one might think here about the movements of nematode worms away from objects which fall into the category ‘threat’ or towards those objects which constitute ‘food’. Such ‘attraction’ and ‘aversion’ phenomena are not confined to organic objects (and of course ultimately have chemical reactions at their core), but living organisms display increasingly complex and flexible responses to environmental stimuli, the more complicated they are, biologically

speaking. One might think of a tree's roots moving towards water here and when we come to the most simple forms of animals, such as the nematode worm, this flexibility is considerably augmented by the existence of a primitive nervous system. The capacity for complexity and flexibility in an organism's interaction with its environment increases broadly in proportion to the complexity of the animal's nervous system apparatus (for example its elaboration into a brain, or the size or complexity of a brain's structures).

In human beings and the 'higher' animals the body systems that control blood pressure, temperature, blood sugars and so on depend upon affective systems in order to allow organisms to 'judge' their environment and evaluate objects within it for their potential for enhancing or maintaining homeostasis or alternatively determining what might be a threat to this. Affects embody particular values. Those originating in parts of the brain, that are older in evolutionary terms are fixed whilst those which involved the cortical areas may be amenable to variation, for example through learning from experience. Such emotional systems may be merely reflexive or may have appetitive or aversive hedonic feeling qualities which mediate approach and withdrawal patterns of behaviour. Objects in the external world which possess the quality of being Emotionally Competent Stimuli (ECS) (Damasio 1999) create "a temporary change in the state of the body proper, and in the state of brain structures that map the body and support thinking" (p. 53).

In this way affects are related to body states. But rather than being a direct effect of body states, in the way that James and Lange postulated, Damasio has proposed (Damasio 1999) that they instead relate to the neurological *mapping* of body states. In human beings he proposes that this mapping produces the capacity for self-reflective, self-consciousness as a consequence because it takes place at several levels simultaneously. This provides the necessary, if not sufficient elements, for the sense of self to arise as primary level mapping of the bodily changes that take place when the organism comes into contact with an object (ECS) are mapped at a secondary level in order to create a simultaneous non-verbal account of the organism's interaction with the object and how it is affected by this. In the process

"... the swift second-order non verbal account narrates a story: *that of the organism caught in the act of representing its own changing state as it goes about representing something else...* the knowable entity of the catcher has been created in the narrative of the catching process" (author's italics, p. 170).

The brain maps thus created have the quality of being images which, stored as memories, have the capacity when retrieved, of being treated as 'external' objects, themselves capable of evoking affect.

Types of affect

In understanding a little bit more about the nature of affects we may understand more about their intrinsic qualities. So affects may be what Stern describes as 'category' affects; feelings such as 'rage', 'fear', 'sexual' and so on or as 'vitality' affects, for example 'rushing' or 'explosive' linked much more to the ways in which category affects are experienced (Stern 1985). They may also be 'background' affects concerned more with the implicit feeling tones of subjective experience.

One problem in categorising affects has been because of the ways in which they have tended to be taken at face value, part of a repertoire which possesses innate qualities involving particular kinds of subject experience.

Recent research suggests a different picture. Panksepp suggests that there are seven brain systems generating 'prime', that is, basic affects, which are involved in "1) seeking resources, 2) becoming angry if access to resources are thwarted, 3) becoming scared if one's bodily well being is threatened, 4) various sexual desires that are somewhat different in males and females, 5) urges to exhibit loving and attentive care to one's off-spring, 6) feelings of panic and distress when one has lost contact with one's loved ones, and 7) the boisterous joyousness of rough and tumble playfulness." (Panksepp 2003). These should be understood as involving the capacity for a particular sort of action or elsewhere affording subjectivity, but *without* any objective sense of that subjectivity; a world filled only with subjective feeling-toned experience. They are capable of combination in a potentially infinite number of ways within the parameters that they provide. These affects mediate patterns of attachment and avoidance, approach and withdrawal, and as subjective experiences, provide a way of evaluating the value of an object for the organism in terms of facilitating or threatening its survival. The vast majority of this affective activity goes on unconsciously as behaviour which is reflexive in character and may have no valence or even subjective experience attached to it.

But not only do affects interact with other affective systems to give rise to affectively imbued images in memory, which characterise particular sorts of object relations, but they also involve cognitive processes. To take an example; in the young of mammals including human beings, awareness of protracted separation from a primary object upon which it is dependant for survival, (with qualifications) gives rise to what has been called Primitive Distress Vocalisation. During development this basic affect is subject to modification as a consequence of combination with other affective elements and with cognitive processes and these particular combinations may be seen to lead to the development of 'social affects' such as shame and guilt and in pathology depression.

What we think about as affects are in fact affect/cognition amalgams though they function as affects rather than as cognitions. So 'affects' such as 'separation anxiety', shame, and guilt, which Panksepp and Watts describe as 'cognised

affects' (Panksepp and Watts 2003) are in fact complex but stable (although subtly varying) amalgams or 'blends' or 'blends of blends' (Garfield & Lane 2005) of emotions and cognitions developed out of the original mechanism of primitive distress vocalisation. Such developments are of course critically dependant upon the processes of socialisation, patterns of attachment and to the cultural milieu for their form as mental representations.

Affects in psychoanalysis

If it is true that the language of psycho-analysis is in large part couched in terms of objective phenomena, such as instincts, drives, impulses and object relations, its clinical practise is more often a matter of felt experience (including of course unconscious felt experience). Analysis has of course been a product of a particular historical culture and moment but as noted it is also counter-cultural in the extent to which it has emphasised the importance of subjective experience and especially of emotional-feeling. So it has explicated the importance of affect, and in particular uncontained affect or angst (anxiety), in the aetiology of psychological pathology even in the major mental illnesses such as autism or schizophrenia. This might be contrasted with those models which look for the origins of these in say, cognitive processing viewing anxiety as a secondary phenomenon. Analytic ideas view pathological psychological states as most often being a consequence of failures by primary carers to mediate the affective experience of the infant during its long period of psychological and physical immaturity. If emotion experience finds psychological representation by means of the ways that it is contained, contextualised and given meaning by carers then it becomes available to the infant as a means of orientating him or herself to his or her environment and the objects, internal and external, that fill this. If this doesn't happen then instead the emotion is experienced as overwhelming and the source in neurosis of psychic pain and in psychosis of anxiety of annihilation and this is defended against by cutting off; the deployment of repression or the resort to dissociation, for example.

If consciousness involves the representation of emotional experiences, as aspects of a subjective feeling self, arising out of an original state of unconsciousness (Freud 1915) mediated by a "censor", then unacceptable ideas, acceptability mediated by the emotional-feeling tones that they evoke, are repressed and returned to unconsciousness by way of defence. Pathology arises when defences are erected against conscious awareness of affectively toned ideas which are felt, for whatever reason, to be unbearable. Freud outlined three possible consequences "... transformation of affect (conversion hysteria), displacement of affect (obsessions) and exchange of affect (anxiety neurosis and melancholia)" (Masson, 1985, pp. 73-74). An aim of analysis is to recover the affect in the relationship with the analyst and find a new orientation to it. In this way, as Freud famously stated, the affect is

transformed from being a hysterical - that is mythical - fear into “common everyday unhappiness” (Freud 1891).

Elsewhere Freud asserted that the ‘Ego is a body ego’ (Freud 1923) and in so doing tied affect firmly to body experience. Jung made a distinction between ‘Emotions’ and ‘Feelings’ when he defined the former as fundamentally linked to physiological processes whilst feelings were viewed by him as a mental phenomenon; the idea for example that we may have our feelings but our emotions may have us.

If affects are subjective, hedonically toned aspects of or manifestation of body states there is also the assumption that these tend to get organised around object or part-object relations in characteristic ways and are patterned accordingly; this is whether one thinks about in this in the terms described by Jung, as *archetypes*, somewhat later by Susan Isaacs as *unconscious phantasy* (Isaacs 1952/55) or more recently, for example by Daniel Stern as *pre-narrative envelopes* (Stern 1992).

So one factor which served to constrain analytic thinking about affects was Freud’s initial insistence upon Eros as the sole basis for mental life and that all affectivity could be understood in terms of the vicissitudes of the “component instincts”; as we know it was arguments about this that were important in the split with Jung. Another factor also linked to the break with Jung concerned the way that Freud’s concept of the ‘repressed unconscious’ came to be emphasised whilst the ‘unrepressed’ aspect was largely neglected. Subsequently Freudians tended to work on the basis of explicating the operations of the repressed unconscious (unconsciousness) leaving it to Jung and his successors to explore the unrepressed. This said Bion’s ‘Grid’ (Bion 1989) implicitly describes the operations of an unrepressed unconscious when he refers to the fate of beta elements which may be unconscious because they have never reached consciousness (not subjected to alpha function) or alternatively have been defensively repressed (subjected to reverse alpha function) (Bion 1967/84). Fordham’s model explicitly describes the operations of an unrepressed unconscious (deintegration-reintegration) in ordinary development compared to failures in this leading to disintegration (Fordham 1995).

What is the relevance?

So what is the relevance of these matters for our clinical practise? Of course most of the affective aspects of the relationship between analyst and patient go on at an unconscious level, for example, in the ways that the analyst unconsciously responds to the affective cues that the patient provides. One can think about this in terms of the mutual processes which underpin different sorts of projective identification, for example. The analyst does not have to think about how he or she responds; it is done intuitively and mostly unconsciously.

But as I described at the beginning, the affective basis for this interaction is one that proves to be highly problematic; the extent that the instrument with which we

receive our patient's affective communications is our own affective capacity; that an important aspect of this affective capacity concerns the affect's evaluative qualities, say of love or hate with attractive and aversive qualities/functions of their own and how this must inevitably influence our experience. This creates a situation in which the analyst has to be open to the 'rough and ready' way in which the hedonic qualities, say qualities of arousal, are apprehended in the communication. The way in which this then requires processing before it is available to contribute to the analyst's understanding of the patient or eventually perhaps, an interpretation which passes this tentative understanding back to the patient. All of this is necessary for the complex process of identification, that is properly empathic on the part of an analyst who needs to be able to access and tolerate his or her feeling for or about the patient in order that he or she can then link this to the patient's emotional state in a way that throws light upon it, perhaps in a concordant or a complementary countertransference (Racker 1968/82, Fordham 1993) but also provides information about what the patient is doing with their affective experience, say, either seeking to communicate it or alternatively evacuate it? To do this the analyst needs to be able to think about this in a way that goes beyond merely mirroring the patient's experience but instead find a way of encompassing both its subjective and its objective qualities.

So if one way of way of looking at Freud's theory of psychosexual development is as an abstract theory at another level, critically, it is an exercise in empathy and Freud's attempt to match his own experience of the patient with the patient's experience of herself. It is easy, even after over a century of psycho-analysis, to underestimate how difficult it is to do this. It is easy to fall into misunderstanding Freud – as an example here the contention, still occasionally to be heard, that Freud's attribution of sexual feelings to children is in some way perverse – when infantile sexuality is conceptualised in terms of adult genital sexuality rather than understanding adult genital sexuality as a culmination of developmental antecedents, oral, anal, genital, say, with the earlier phases being cast in the light of those later, rather than the later being understood as arising out of the former. After Hartley we may have to remind ourselves that the past really is a foreign country and they really do, do things differently there (Hartley 1953/2007).

Critical to our understanding is the recognition that an important part of Freud's achievement was to understand the extent to which his affective experience within one idiom was not *directly* mirrored by an *identical* idiom in which his patient was operating and that this is fertile ground for misapprehension clinically; the way for example that a patient's developmentally early, infantile, hungry wishes may be experienced in protective identification by the analyst as genital arousal in the countertransference. So the analyst, even where he or she is conscious that it has countertransferential significance, may have to work quite hard to understand



what this significance might be. This capacity to differentiate such affects was the difference between Freud and Breuer. The latter faced with his patients' 'erotic' attachment to him fled. Freud seeing that the qualities of his affective experience were not erotic in quite the way that they might first appear, could get interested and stay. Arguably it was Jung's incomplete grasp of this that led him into his difficulties with Spielrien (Kerr 1994).

By way of a more contemporary if somewhat different example we might consider the difference between the capacity for genital sensations coupled with erotic feelings as the basis of intimacy between separate, relatively individuated equals, compared to *sexualization*. So in so-called paedophilia, for example, the adult entering into sexualized contact with a child is likely to be trying to elicit in the child, by way of projective identification, excitement, arousal, anxiety and painful confusion, of a "fair is foul and foul is fair" kind, in which there is confusion in the child's mind as to whether what the adult is offering is a matter of love or hate; of being valued or exploited. The shock of betrayal, where what at first glance or on the basis of wishful thinking purports to be life enhancing in reality proves to be undermining of development, is likely to be the essential element in the paedophile's motives and the sexualization only secondary. Lack of this understanding and an emphasis on the 'sexual' element engenders general and widespread suspicion of adults' motives in relation to children and in this way the 'paedophilic' set-up triumphs.

The complexities of 'regression'

How then are we to understand the affective state of a patient in front of us not least when we come to consider this in the light of our own affective responses? For example, how far do we understand it as a developmental regression in the sense of it being a straightforward and uncomplicated retreat to an earlier mode of mental functioning?

A middle aged man dressed in a suit a lying on the couch, apparently without warning, tenses his whole body, and, partially convulsing lets out a piercing and obliterating scream which continues until he can sustain it no longer but is left, gasping for breath. This is followed by a silence of some further minutes in which he appears to be composing himself. After a while he says "I don't know what that was about but I just wanted to see if I could".

An important element here may concern the extent to which we may consider regression benign and necessary in order, for example, to give expression to repressed or dissociated emotional states or alternatively as defensive and an evasion of integrating present, adult difficulties with infantile feeling. In practise we are likely to have a model which assumes the capacity for different modes of functioning some of which may represent the re-emergence of developmentally

earlier states of mind, in which the capacity for, say, more differentiated feelings, are pushed out of the picture by undifferentiated emotion. As Bion says “Winnicott says the patient must regress, Klein says the patient must not regress. I say the patient is regressed”, p. 166 (1992).

I have already noted Richard Carvalho’s elucidation of the ways in which Matte Blanco description of the hierarchy of unconscious functioning applies to both repressed and unrepressed aspects and we may want to differentiate the ordinary capacity to draw upon a potential for affective experience in a more primitive mode (which paralleling Winnicott one might refer to as ‘Primitive Passions’) from the intrusion of unmediated primitive affects (which Winnicott referred to as ‘Primitive Agonies’) (Winnicott 1986) which may ordinarily have been defended against by pathological defensive organisations. Both of these the sorts of experiences, however, are of the kind which it is difficult for the analyst to mediate and can result in so called ‘acting-in’. This is of course a common phenomenon which can be recovered within an analysis and used a source of understanding for both analyst and patient, but it might also lead to the collusive avoidance of the anxiety and the analyst abandoning his or her analytic attitude and position. The reverse problem may also arise out of excessively abstract reconstruction and here the danger is expressed in the tendency to deal in, what Anna Freud called, “the reconstructed child” (Freud 1937) instead of an engagement with the present difficulties of development, including infantile feelings, as presented by the patient.

Basic sorts of affects

A problem here might be the way in which analysts can impute to their patients’ experience qualities of complexity and mental representation – say ideas about symbolic significance – which may in fact be a long way from the patient’s actual experience or indeed their capacity. One might think here about borderline patients and the way that an analyst might make an assumption that when they refer to the patient’s “feelings” the patient understands this to have an emotional connotation when in fact the patient’s experience may be more in terms of body-sensations. In this situation ‘feeling bad’ might not have a quality of distress or unhappiness but be more like a physical pain (and the basis for example of say, ‘Medically Unexplained Physical Symptoms’).

I referred earlier to the way that quite complex and highly cognised blends of affects such as guilt and shame may be thought about as ‘primary’ and this is often the case when analysts think about affect. Envy has been of particular importance for the Kleinians as a prototypical affective experience. In our adult patients we will probably with some certainty be able to identify affective states which we recognise as ‘envy’ and this might present clinically in a variety of ways, of which the patient may be more or less conscious and we might think of as being integrated,

or split- off and projected, in a variety of ways. We might notice that a patient has adopted something of our mode of dress or speech and we may wonder about the possible implications of this and perhaps consider the role of envy, integrated or unintegrated, as having some bearing on this development. At the other end of the spectrum are those experiences in which a patient's apparent incapacity to take anything good from us.

Such states may dominate and Bion, for example, has commented on how it may be impossible for an analyst to refer directly to envy; that it is too painful for the patient to bear and we may think about this phenomenon in terms of the infant's envy of the breast and its elaboration during the long period of human growth and development. We might think about the extent to which the emergence of the envy or active defences against it represent the failure of fixed defences which have rendered the envy unconscious and latent. We might think too about the sorts of destructive, defensive mechanism that are mobilised against this.

But the idea of envy is in fact a sophisticated one which involves complex capacities to conceptualise and relate to the world. As Stern has pointed out, even designations such as 'good' or 'bad', for example as qualities of the breast are too complex for very small infants and imply a complicated capacity for relating to objects which infants just do not possess implying as it does qualities of intentionality which do not exist. He points out that more accurate is Freud's original formulation in terms of pleasurable and un-pleasurable; "The infant can in no way make the connection between "pleasurable" and "good" or "unpleasurable" and bad at the level of core-relatedness. It is only at the level of intersubjective relatedness that infants begin to conceive of others as having intentions towards them, let alone malign intentions ... it is a distortion of the infant's likely experience even to use the terms "good" or "bad" as freely substitutable with pleasurable or unpleasurable" (Stern 1985 p. 252).

How do we then conceive of envy; often in the analytic literature this is in terms of it being innate, reactive or just a manifestation of an implacable component of human beings? The evidence accruing suggests something rather different and envy a characteristic kind of affect/cognition amalgam highly dependent upon the mediation and contextualisation of culture and carers to give it, its form. As adults we might have a flexible idea of an affective state called envy which is available for various degrees of integration and is problematical in the extent to which it becomes a central part of the patient's emotional world, or their character, and especially in the extent to which it is defended against in destructive ways. But at what age does it become possible to identify these elements. Well we might be able to identify such feelings in say two years olds; we may even be struck by the extent to which enviousness is expressed in an unrestrained and aggressive fashion. Say the snatching of toys or the breaking of those which a child cannot possess. We may

even identify developments which seem to be a counter against the emergence of enviousness or even envious feelings; perhaps the withdrawal from games or play or a derisory attitude to certain toys. But if we try to identify phenomena that are indicative of the earlier manifestations of enviousness we quickly get into murky waters and it progressively becomes more difficult to identify the affect and even more difficult to ascribe it to the affective experience of a young child.

Our problems in thinking about envy are compounded by how far the difficulty in finding a way of talking about the origins of, say, envy is a consequence of trying to use words to describe experiences which are preverbal. The tendency may be to assume that this is merely a matter of it being difficult to articulating feeling states that arise before the development of language or sophisticated thinking when in reality the problem may be more to do with the way that the experiential state may be changed by the development of the capacity for words or indeed just by experience; perhaps more importantly the extent to which development irretrievably alters the nature of the affect in the first place. The difficulty then may be the extent to which we must consider developmentally early states as having been superseded by later ones or whether they are retained so that the earlier developmental states continue to exist even if they are cast into the shade and are contained with, or indeed by, later emotional states.

Concluding remarks

Earlier in this paper I briefly described a man who screamed during a session: I have talked here too about 'primitive distress vocalisation' and referred too, to the question of 'regression' and how far we can consider this merely as a reprise of infant states, matters that all may be seen as touching upon what impressed me at the time as this man's rather unexpected, isolated and apparently uncharacteristic outburst.

At one level it is true that his scream was a simple uncomplicated, visceral matter; an expression of his hitherto rather dissociated distress. At another level, however, the remainder of his analysis, involving daily sessions over many years, could be seen as the 'unpacking' of his scream and his scream the condensation of his unrepresented, unrealised emotional self. If this included an infantile part of him, perhaps one that he had cut off from as a baby, then it also represented his capacity to be able to present me with this, not only as the evacuation that it clearly was, but also as an attempt to communicate and perhaps find this 'lost' part of himself.

In my essay have attempted to describe the way that analysts need to give careful attention to their understanding of the nature of affects and especially the way that they embody values which bridge both psyche and soma; the objective and the subjective worlds. More than this affects stand in relation to each other, combine

and react. For analysts to do justice to this requires the capacity to both analyse and identify the constituent elements but also the qualities of their interaction and combination.

Is to the systematic and disciplined study of the “chemical substances” ‘stuff’ of psychology that I first wish to turn as a prerequisite to developing our understanding of the actions and reactions that their admixture produces. In this I want to pay particular attention to emotions and to emotional- feeling and in so doing perhaps remind ourselves of the link between the mind and its material, bodily substrates.

References

- Bion, W.R. (1970/1984), *Attention and Interpretation* (London, Karnac).
- Bion, W.R. (1967, reprinted 1984), Attacks on Linking in *Second Thoughts*, (London, Karnac).
- Bion, W.R. (1989), *Two Papers: The Grid and the Caesura* (London, Karnac).
- Bion, W.R. (1992), *Cogitations* (London: Karnac).
- Carpy, D. (1989), Tolerating the countertransference: A mutative process. *International Journal of Psychoanalysis*, 70, 287.
- Craig, B. (2009), How do you feel--now? The anterior insula and human awareness. *Nature Reviews Neuroscience*, 10(1):59-70.
- Damasio, A. (1999), *The feeling of what happens*. (London, Vantage).
- Damasio, A. (2003), *Looking for Spinoza*. (London, Vantage).
- Fordham, M. (1974). *Defences of the Self*. Journal of Analytical Psychology 19 2, 192–199.
- Fordham, M. (1993), *On not knowing beforehand*. Journal of Analytical Psychology 38 127-136.
- Fordham, M (1995), *The Fenceless Field* Hobdel, R. ed (London, Routledge).
- Freud, A. (1937), *The ego and the mechanisms of defence* (London, Hogarth Press).
- Freud, S, Breuer, J. (1891), *Studies in Hysteria* SE XIV.
- Freud, S. (1915), *The Unconscious* Standard Ed XIV.
- Freud, S. (1920), *Beyond the Pleasure Principal*. SE XVIII.
- Freud, S. (1923), *The Ego and the Id* SE XIX.
- Freud, S. (1940), *An outline of Psycho-Analysis* SE XIX.
- Lane, R. D. R. & Garfield, D. A. S. (2005), *Becoming aware of feelings: Integration of cognitive-developmental, neuroscientific, and psychoanalytic perspectives*. *Neuro-Psychoanalysis*. 7 (1):5-30. Hartley, L.P. (1953/2007) *The Go-Between* Harmondsworth Penguin.
- Hume, D. (1739), *A Treatise on Human Nature* (Oxford, Oxford Philosophical Texts).
- Isaacs, s. (1952), *The nature and function of phantasy* in New Directions in Psychoanalysis (1955) ed Klein, M., Heiman, P., Money-Kyrle, R. (London, Tavistock Publications).
- Jung, C.G. (1916), *The Psychology of the Unconscious* CW7.
- Jung, C.G. (1929), *The Psychology of the Unconscious* CW16.
- Kerr, J. (1994), *A Most Dangerous Method* (London, Sinclair-Stevenson).
- Knox, J. (2011), *Self-Agency in Psychotherapy* New York, Norton).
- Le Doux, J. (1998), *The Emotional Brain* (London, Weidenfeld & Nicholson).
- Masson, J.M. (1985), (Ed.) *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Racker, H. (1968/1982), *Transference & Countertransference* London, Karnac.
- Panksepp, J. (1998), *Affective Neuroscience* (Oxford, Oxford University Press).
- Panksepp, J, Watts, D. (2003), Book review ‘Looking for Spinoza’ by A Damasio, *Neuropsychanalysis* 5 No 2: 203
- Steiner, J. (1993), *Psychic Retreats* (London/New York, Tavistock/Routledge).
- Stern, D. N. (1985), *The interpersonal world of the Infant* (New York, Basic Books).
- Stern, D. (1992), *The Pre-Narrative Envelope: An Alternative View of Unconscious Phantasy in Infancy*. Bulletin of the Anna Freud Centre, 15:291-318.

Richard Mizen

Symington, N. (1996), *The origins of rage and aggression* in Forensic Psychotherapy, C Cordess & M. Cox editors (London, Jessica Kingsley publications)

Winnicott, D.W. (1986), *Fear of Breakdown* in The British School of Psychoanalysis: The Independent Tradition ed Gregorio Kohon (London, Free Association Books)



Foto di Roberto Miata



RIFLESSIONI SUL PENSIERO, IL SENTIMENTO E IL PENSIERO DEL SENTIMENTO

Richard Mizen

La ragione è, e dovrebbe essere solo la schiava delle passioni, e non può aspirare a un ufficio diverso dal servire e obbedire ad esse.

Hume (2000/1739)

La ragione è schiava dell'emozione ed esiste per razionalizzare l'esperienza emotiva.

W. R. Bion (1970)

... ogni cognizione duratura è affettivamente finalizzata e motivata, spesso invisibilmente, in modo da promuovere l'illusione dell'autonomia cognitiva dall'emozione.

Panksepp & Watts (2003)

Osservava Jung che l'incontro di due persone è come l'incontro di due sostanze chimiche che si trasformano vicendevolmente. Come analisti siamo debitori degli alchimisti, le cui iterazioni epistemiche districarono lentamente i fili che da un lato conducevano alla scienza chimica e dall'altro alla nostra scienza, quella psicologica. Se mi riferisco a queste come a delle scienze non è per ignorare l'arte, essenziale alla loro pratica. In questo saggio, vorrei tuttavia volgermi allo studio sistematico e disciplinato della "chimica" della psicologia come prerequisito per lo sviluppo e la comprensione delle azioni e reazioni prodotte dalla loro commistione. Nel fare questo presterò particolare attenzione alle emozioni e al sentire emotivo, rammentando a noi stessi del legame tra la mente ed il suo sostrato materiale, corporeo.

L'analisi non è altro che un esteso esercizio di empatia. Tuttavia, esito a usare la parola empatia perché manca di esattezza e il suo valore è stato inflazionato dall'uso ec-

RICHARD MIZEN

Si è formato presso la Società di Psicologia Analitica. È direttore dei programmi del Dottorato di Pratica Clinica e della Fondazione Britannica di Psicoterapia, affiliato al Programma di formazione del Dipartimento di Psicologia dell'Università di Exeter, dove è anche capo del programma del Master of Science (MSC) in Terapie Psicologiche. È autore di numerosi saggi e coautore con Mark Morris di "On aggression and violence" (Su aggressività e violenza) London, (Palgrave MacMillan 2007) e curatore con Jan Weiner e Jenny Duckham di 'Supervising and Being Supervised' (Palgrave MacMillan 2003). Svolge anche attività privata come analista e supervisore ad Exeter.

R.F.Mizen@exeter.ac.uk

cessivo. Tuttavia l'empatia esprime meglio, rispetto a un concetto quale l'identificazione, di cui è una sorta di sotto-specie, la capacità di accedere ad una sorta di comprensione parzialmente conscia, complessa e stratificata dell'esperienza di un'altra persona, senza che vi sia una simultanea, duratura e schiacciante perdita del proprio senso di sé.

Come concetto l'empatia si sovrappone ad altri, inclusi il controtransfert, l'identificazione introiettiva e certamente l'ordinaria complicità, per citarne solo alcuni. Implica anche un grado di accuratezza che dipende da un'intensa attenzione allo stato emotivo di un'altra persona piuttosto che da un vago riconoscimento, cosicché un'affermazione come "so come ti senti" è inverosimile che rifletta propriamente uno stato di empatia. Il che rappresenta un problema per gli analisti relativo all'esperienza, opposta all'inesperienza, visto che essi possono facilmente attingere a un ampio repertorio di esperienze cliniche per fornire tipiche ricette stereotipate o approssimative, che impediscono di cogliere (o in maniera difensiva mirano a evitare) lo stato emotivo a cui l'analista è esposto dal paziente. L'intrusione oppure l'introduzione di questo tipo di congettura preconcepita, anche se non nei modi di una difesa organizzata, può agire a detrimento della comprensione della reale esperienza del paziente da parte dell'analista. In modo forse ancor più complesso, l'abilità di un analista di predire o apparentemente di conoscere l'esperienza del paziente può essere sentita come straordinaria da qualcuno che provasse grande ammirazione, rimanesse colpito da queste conoscenze, acquisite senza sforzo apparente sia da parte dell'analista che del paziente; questo potrebbe connettersi al desiderio del paziente di un analista 'dal sapere illimitato', saggio, magico o onnisciente. E' certo motivo d'inquietudine se questo desiderio trova realmente riscontro nell'analista.

Tuttavia ciò non equivale a dire che tali idee sono senza valore, per esempio, nel senso descritto da Jung nel 1916 (Jung 1916) in cui egli sottolinea che queste idee collettive, stereotipe o approssimative, possono essere in talune circostanze terapeutiche. Esse possono avere l'effetto potente di alleviare l'ansia; un medico che traduce la descrizione dei sintomi di un paziente in un linguaggio arcaico può creare un contenimento nel paziente attraverso l'idea che la sua condizione sia compresa; molto lavoro terapeutico non analitico, ad esempio tra medici e infermiere, dipende dall'attivazione di questo fenomeno. Tuttavia ciò comporta probabilmente il rischio di rinunciare alla potenziale creazione di uno spazio mentale, in cui la possibilità di arrivare a una comprensione ad hoc del paziente va perduta, rimpiazzata da una preconfezionata. C'è anche il rischio potenziale di 'trattamenti' transferali instabili, o dello sfruttamento di chi è disperato e disposto a credere qualunque cosa.

Comprendo Jung, il quale, a mio modo di vedere, asserisce che questa distinzione è uno dei modi in cui l'analisi si discosta da altri tipi di terapia, giacché

essa costituisce il tentativo di dare una rappresentazione mentale all'esperienza personale, individuale del paziente: nel suo 'idioma' corrisponde alla possibilità di individuazione e di scoperta del proprio mito personale.

Suggerirei, dunque, che l'empatia, nel suo significato autentico, sia complessa e includa molte dimensioni affettive, sensoriali, percettive, neurobiologiche e cognitivo/concettuali (Knox 2012). Abbastanza rapidamente essa si perverte, nella misura in cui può ingenerare equivoci e confusione per effetto di false identificazioni e fraintendimenti. All'interno del transfert/controtransfert, potremmo illustrare questo processo guardando alle modalità dell'analista di mettere i suoi pensieri in relazione con le esperienze emotive del paziente, in modo da rendere giustizia al pensiero e al sentimento del paziente e promuovere l'integrazione piuttosto che la dissociazione o la scissione.

Il rischio è quello di non cogliere la reale esperienza affettiva del paziente, a causa di una super-identificazione o del fallimento di una precisa identificazione; di perdere il paziente in astrazioni o ancora di essere sopraffatti dagli affetti. Se tali circostanze diventano dominanti, l'intimità della relazione analitica è minata alla base e nel migliore dei casi l'analista finisce col *sapere* del paziente piuttosto che conoscerlo.

La capacità dell'analista di entrare e uscire dalle sue identificazioni con gli stati mentali del paziente è importante quanto quella di inquadrare opportunamente l'esperienza del paziente. Il problema, per l'analista, è di formulare ipotesi identificative e poi rivedere i modi in cui il materiale clinico le conferma o le confuta. Ad esempio, è verosimile che l'analista guardi alla sua comprensione del transfert e alle sue esperienze controtransferali per spiegare gli elementi all'interno di questa comprensione.

Perciò gli analisti lottano costantemente col gap esistente tra l'esperienza evocata nell'analista dal materiale proveniente dal paziente e l'esperienza soggettiva di questi. L'affetto del paziente potrebbe determinare nell'analista un'identificazione proiettiva, traducendosi, ad esempio, in un'identificazione comunicativa che non suscita nel paziente la necessità di sconfessare l'analista quando questi comunica l'affetto e il suo significato. In alternativa un affetto può essere proiettato, lasciando il paziente inconsapevole del sentimento come difesa contro un'esperienza insostenibile (Racker 1982/68, Fordham 1995). Se il paziente cerca di sottrarsi, evaderà attivamente il tentativo dell'analista di attribuire e trasmettere il significato dell'esperienza, ad esempio mettendo in atto difese del Sé (Fordham 1974). Nella misura in cui il paziente può esperire come l'analista stia cercando di inculcargli o forse di restituirgli sentimenti insostenibili (Steiner 1993), la situazione può essere complicata dal modo in cui l'analista si riempie degli affetti negati dal paziente (Carpy 1989) oppure si sente isolato o si dibatte nel tentativo di stare sveglio.

Per fare un esempio:

Una psicoterapeuta competente ma inesperta, attingendo alla comprensione del materiale della sua paziente in termini di transfert e controtransfert, le dice che percepisce che è arrabbiata con lei e si chiede perché. E' una situazione in cui la terapeuta è già incorsa in precedenza con la paziente, e come nelle precedenti occasioni la paziente nega ogni sentimento di rabbia; in quest'occasione la terapeuta ripete le sue asserzioni. Un nuovo diniego la spinge a ripetere l'asserzione ma questa volta la paziente reagisce colpendo la terapeuta. Mentre scarica sulla terapeuta una serie di colpi, urla: "Quante volte devo dirglielo? Non sono arrabbiata con lei".

Questa è veramente una situazione complicata, di quelle che sollevano questioni su come la terapeuta abbia contenuto e/o interpretato il suo controtransfert, ma l'elemento rilevante, qui, concerne il modo in cui, potremmo dire, la paziente era arrabbiata non sentendo, però, di esserlo. Il che ci lascia con la domanda "Dov'è il sentimento?" Freud direbbe che l'agito è stato una conseguenza della repressione e un caso di *acting-out*, "...il paziente lo agisce davanti a noi invece di raccontarlo" (Freud 1940), e il sentimento emotivo invece di essere conscio è reso inconscio. Potrebbero però esserci forse ancora altri elementi, continuerò quindi a valutarli.

Cognizione

Il discorso scientifico contemporaneo tende a enfatizzare l'aspetto cognitivo più che quello affettivo dei processi mentali e questo è andato avanti per più di un secolo, probabilmente a partire dall'illuminismo. L'emozione è stata tendenzialmente considerata come secondaria nel processo cognitivo, ritenendo quest'ultimo una funzione sovraordinata, essenziale nel dare agli affetti una rappresentazione mentale (Garfield & Lane 2005). Quest'idea è l'assunto di fondo delle terapie psicologiche come quella cognitivo-comportamentale (CBT); puoi modificare il tuo modo di sentire cambiando il modo di pensare. Palesemente tali asserzioni hanno una validità, anche se permangono interrogativi, che esulano l'ambito di questo saggio, concernenti la natura, il peso o il valore di tali cambiamenti.

Le idee analitiche sono state anticonformiste proprio nella misura in cui hanno enfatizzato e anche privilegiato l'emozione rispetto alla cognizione e questa intuizione è stata convalidata dalle neuroscienze contemporanee (vedi ad esempio l'epigramma di Panksepp and Watts, di cui sopra); l'insistenza dell'analisi sulla soggettività ed il ruolo centrale giocato dall'emozione ha rappresentato un'arma con cui tacciarla di non scientificità (Popper) o quanto meno di inadeguatezza all'indagine scientifica. Questi assunti dominanti sul primato della cognizione cominciano a essere messi in discussione e la centralità degli affetti come qualità discrete del cervello/mente è stata ristabilita, ad esempio nell'idea del "cervello emotivo" di Le Douarin (Le Douarin 1998, Damasio 1999, Panksepp 1998); o an-

che ora, con nuove tecnologie, come la PET, che permettono di incrociare l'esperienza soggettiva e i processi cerebrali oggettivi, consentendo una più chiara comprensione delle qualità, dello sviluppo e delle caratteristiche dell'emozione e dell'esperienza emotiva. Si aprono anche possibilità per una maggiore penetrazione e rivalutazione della relazione tra affetto e cognizione.

Cosa s'intende per affetto?

Potrebbe sembrare sorprendente, quindi, scorgere un considerevole grado di controversia e incertezza riguardo a cosa siano gli affetti e a cosa ci si riferisca esattamente quando si parla di essi. In che misura, ad esempio, gli affetti sono esperienze soggettive a tonalità edonica contrapposte alle risposte comportamentali essenzialmente di tipo approccio/evitamento, a carattere riflesso, che potrebbero avere o meno un qualche tipo di sentimento soggettivo ad esse collegato? Chiaramente ci sono modelli di comportamento che possono essere attivati da stimoli provenienti dall'ambiente, senza una concomitante dimensione soggettiva dell'esperienza edonica. Ci sono divergenti opinioni sulla misura in cui gli animali siano capaci di esperienze soggettive piacevoli o spiacevoli rispetto a un funzionamento basato su sistemi automatici privi di esperienza soggettiva di tono edonico. Ove ci sia prova sufficiente del possesso di tali capacità da parte degli animali, ci sono opinioni differenti sulla misura in cui, diciamo, in alcuni dei primati superiori, ci sia un'autoconsapevolezza dell'esperienza dell'affetto; la capacità non solo di esperire il piacere, ma anche di essere consapevoli che lo si sta sperimentando; attualmente esiste una buona evidenza che questa capacità dipenda dal possesso dei neuroni di Von Enconomo (VENS) che sono limitati agli esseri umani, ad alcuni cetacei, ad alcune grandi scimmie ed elefanti, tutti in grado di superare il test dello specchio – il riconoscimento del riflesso sullo specchio come il proprio (Craig 2009).

Le funzioni degli affetti

Se guardiamo alla funzione degli affetti, si è d'accordo che questi rappresentino uno sviluppo evolutivo del comportamento collegato ai sistemi corporei che mantengono l'omeostasi entro limiti relativamente ristretti, in risposta a cambiamenti dell'ambiente sia interno sia esterno (Panksepp 1998, Damasio 1999, 2003, Panksepp and Watts 2003, Panksepp 2003). Gli affetti incarnano particolari valori e funzioni negli organismi viventi superiori in modi che servono a creare le condizioni necessarie per l'omeostasi interna dell'organismo; la maniera in cui, ad esempio, un particolare organismo può essere attratto o ritirarsi da particolari oggetti nell'ambiente. In modo semplice, che può certo mancare di qualità propriamente affettiva, si potrebbero citare qui i movimenti di allontanamento dei vermi nematodi da oggetti che rientrano nella categoria *minaccioso* o verso

oggetti che costituiscono un *nutrimento*. Tali fenomeni di *attrazione* e *avversione* non sono confinati agli elementi organici, (fondati, in definitiva su reazioni chimiche), piuttosto gli organismi viventi manifestano risposte sempre più articolate e flessibili agli stimoli ambientali, quanto più sono complessi dal punto di vista biologico. Si potrebbe pensare alle radici di un albero che si spostano verso l'acqua e andando alle forme animali più elementari, i vermi nematodi, questa plasticità aumenta considerevolmente grazie alla presenza di un sistema nervoso primitivo. La capacità di complessità e flessibilità nell'interazione di un organismo con l'ambiente aumenta sostanzialmente in proporzione alla complessità del sistema nervoso dell'animale (ad es. la sua evoluzione cerebrale, o la grandezza e la complessità delle strutture cerebrali).

Negli esseri umani e negli animali superiori i sistemi corporei, che controllano la pressione sanguigna, la temperatura, gli zuccheri nel sangue ecc., dipendono da sistemi affettivi che consentono all'organismo di *giudicare* il suo ambiente e valutare gli oggetti al suo interno in relazione al loro potenziale di elevare o mantenere l'omeostasi, oppure determinare cosa rappresenti una minaccia ad essa. Gli affetti incarnano particolari valori. Quelli che originano in quelle parti del cervello più arcaiche in termini evolutivi sono fissi, mentre quelli coinvolti nelle aree corticali possono essere soggetti a cambiamento, per esempio attraverso l'apprendimento dall'esperienza. Tali sistemi emotivi possono essere meramente riflessi o avere qualità di sentimento appetitive o repulsive che mediano pattern di avvicinamento/evitamento. Oggetti del mondo esterno che possiedono la qualità di stimoli che elicitano una risposta emozionale competente (Damasio 1999) creano un "temporaneo cambiamento nello stato del corpo e nello stato delle strutture cerebrali che mappano il corpo e supportano il pensiero" (p. 53).

In questo modo gli affetti sono correlati con gli stati corporei. Tuttavia, più che essere diretto effetto degli stati corporei, nel modo postulato da James e Lange, essi sono invece da riferire, come propone Damasio (Damasio 1999), alla *mappatura* a livello neurologico degli stati corporei. Negli esseri umani, suggerisce Damasio, questa mappatura risulta in una capacità di auto-riflessione e auto-coscienza perché avviene simultaneamente a più livelli. Il che fornisce gli elementi necessari, se non sufficienti, a far emergere il senso del sé come mappatura di primo livello dei cambiamenti corporei che avvengono quando un organismo viene a contatto con un oggetto (ECS) e, ad un livello secondario si crea simultaneamente un resoconto non verbale dell'interazione dell'organismo con l'oggetto e di come ne sia influenzato. Nel processo *...il repentino resoconto non verbale di secondo ordine narra una storia: quella dell'organismo preso nell'atto di rappresentare il proprio stato in mutamento come se si occupasse di rappresentare qualcos'altro... l'entità conoscibile del ricevente è stata creata nel racconto del processo di ricezione* (corsivo dell'autore pag. 170).

Le mappe del cervello così create hanno la qualità di essere immagini che, conservate come ricordi, possono, quando recuperate, essere trattate come *oggetti esterni*, capaci in sé di evocare affetti.

Tipi di affetti

Nel cogliere un po' meglio la natura degli affetti possiamo capire maggiormente le loro qualità intrinseche. Gli affetti possono perciò essere ciò che Stern descrive come affetti categoriali, sentimenti come la rabbia, la paura, sessualità e così via oppure affetti vitali, per esempio *impetuoso*, o *esplosivo*, legati più ai modi in cui gli affetti categoriali sono sperimentati (Stern 1985). Possono essere anche emozioni di fondo, riguardanti più il tono affettivo implicito dell'esperienza soggettiva.

Un problema nel categorizzare gli affetti è stato causato dai modi in cui sono stati considerati letteralmente, come parte di un repertorio che possiede qualità innate riguardanti particolari tipi di esperienza soggettiva.

La ricerca recente suggerisce un quadro diverso. Panksepp prospetta che vi siano sette sistemi cerebrali che generano affetti 'primari', cioè di base, coinvolti nel:

- cercare risorse
- arrabbiarsi se l'accesso alle risorse è bloccato
- essere impauriti se il proprio benessere fisico è minacciato
- desideri sessuali vari che sono in certa misura diversi nell'uomo e nella donna
- impulso di mostrare amore e attenta cura alla propria prole
- sentimenti di panico e di angoscia quando si perde il contatto con i propri cari
- la chiassosa allegria della giocosità rissosa (Panksepp 2003).

Questi dovrebbero essere intesi come comprendenti la capacità di un particolare tipo di azione o di soggettività che riposa altrove, ma senza alcun senso obiettivo di quella soggettività; un mondo pieno solo di esperienze a tonalità affettiva soggettiva con capacità di combinazioni potenzialmente infinite entro i parametri forniti. Questi affetti mediano pattern di attaccamento/evitamento, avvicinamento/allontanamento, e come esperienze soggettive forniscono un modo di valutare l'utilità di un oggetto per l'organismo in termini di aiuto o minaccia alla sua sopravvivenza. La maggior parte di quest'attività affettiva continua inconsciamente come comportamento riflesso e senza alcuna valenza o esperienza soggettiva connessa.

Tuttavia gli affetti non soltanto interagiscono con altri sistemi affettivi per generare nella memoria immagini affettivamente saturate, caratterizzanti particolari tipi di relazioni oggettuali, ma implicano anche processi cognitivi. Prendiamo un

esempio: nei giovani mammiferi, incluso l'essere umano, la consapevolezza di una protratta separazione dall'oggetto primario da cui dipende la sua sopravvivenza, dà origine a ciò che è stato definito *vocalizzazione dell'angoscia primaria*. Durante lo sviluppo, questo affetto basilare è soggetto a modificazioni come conseguenza della combinazione con altri elementi affettivi e con i processi cognitivi; queste particolari combinazioni possono intendersi come responsabili dello sviluppo di affetti sociali quali la *vergogna*, la *colpa* e, nell'ambito della patologia, la *depressione*.

Quel che consideriamo affetti sono in realtà amalgame di affetti/cognizioni, sebbene funzionino più in qualità di affetti che di cognizioni. Così gli affetti, come *ansia da separazione*, vergogna e colpa, denominati da Panksepp e Watts *affetti di cognizione* (Panksepp and Watts 2003), sono in effetti amalgame complessi e stabili (sebbene con sottili variazioni), o *composti* o *composti di composti* (Garfield & Lane 2005) di emozioni e cognizioni, evolutisi dall'originale meccanismo della vocalizzazione primaria d'angoscia. Tali sviluppi dipendono, in modo cruciale, per la loro configurazione di rappresentazioni mentali, dai processi di socializzazione e dai patterns di attaccamento oltre che dal contesto culturale.

Gli affetti nella Psicoanalisi

Se è vero che il linguaggio della Psicoanalisi è in larga parte formulato in termini di fenomeni oggettivi, come istinti, pulsioni, impulsi e relazioni oggettive, la sua pratica clinica è più spesso una questione di esperienza sentita (inclusa ovviamente quella inconscia). L'Analisi è stata certamente il prodotto di una particolare cultura e di un particolare momento storico ma, come rilevato, è anche contro-culturale nella misura in cui ha evidenziato l'importanza dell'esperienza soggettiva e specialmente del sentire emotivo. Così ha spiegato l'importanza dell'affetto, in particolare di quello non contenuto (angoscia), nell'eziologia della patologia psicologica, persino nelle malattie mentali severe come l'autismo o la schizofrenia. Questa tesi potrebbe essere contraddetta da quei modelli che cercano le origini degli affetti nel processo cognitivo guardando all'ansia come a un epifenomeno. Le idee analitiche vedono gli stati psichici patologici come conseguenza abituale di fallimenti dei caregiver nel mediare l'esperienza affettiva dell'infante durante il lungo periodo della sua immaturità psicofisica. Se l'esperienza emotiva trova rappresentazione psicologica nel modo in cui viene contenuta, contestualizzata, e dal significato che viene ad essa attribuito dai caregiver, allora l'infante ne dispone come mezzo di orientamento nei confronti dell'ambiente e degli oggetti (interni ed esterni) che lo popolano. Se ciò non succede, allora l'emozione è sentita come soverchiante divenendo fonte del dolore psichico nelle nevrosi, e di angoscia di annientamento nelle psicosi, inducendo reazioni difensive di esclusione quali la repressione o la rimozione.

Se la coscienza implica la rappresentazione delle esperienze emotive, come aspetti di un sé senziente soggettivo, che nasce da uno stato originario inconscio (Freud 1915), mediato da un *censore*, allora le idee inaccettabili sono represses e rinviate nell'inconscio attraverso i meccanismi di difesa, essendo l'accettabilità per la coscienza determinata dalle tonalità emotivo-affettive evocate. La patologia sorge quando si erigono difese contro la vigile consapevolezza di idee a tonalità affettiva avvertite, per una qualunque ragione, come intollerabili. Freud ha rilevato tre possibili conseguenze "...la trasformazione dell'affetto (isteria da conversione), lo spostamento dell'affetto (ossessioni) e la sostituzione dell'affetto (nevrosi d'angoscia e melancolia)" (Masson, 1985, pp. 73-74). Una delle finalità dell'analisi è recuperare l'affetto nella relazione con l'analista e trovarvi un nuovo orientamento. In questa maniera, come notoriamente affermato da Freud, l'affetto è trasformato da paura isterica di matrice mitica in una "comune infelicità quotidiana" (Freud 1891).

Altrove Freud asserisce che *l'Io è un Io corporeo* (Freud 1923) e nel fare ciò lega fermamente gli affetti all'esperienza corporea. Jung fece una distinzione tra *Emozioni* e *Sentimenti* quando definì le prime come legate fundamentalmente ai processi fisiologici, mentre i sentimenti erano visti come un fenomeno mentale; l'idea, per esempio, che noi possiamo avere i nostri sentimenti ma le nostre emozioni possano possederci.

Se gli affetti sono aspetti soggettivi, a tono edonico delle nostre manifestazioni di stati corporei, esiste anche l'assunto che questi tendano ad organizzarsi, in modo caratteristico e con dei pattern conformi, intorno a oggetti o a oggetti parziali; questo sia che si pensi ad essi in termini junghiani come ad archetipi, oppure in termini di fantasie inconsce come suggerisce Susan Isaacs (Isaacs 1952/55), o ancora più recentemente come involucri proto-narrativi (Stern 1992).

Pertanto un ostacolo allo sviluppo del pensiero analitico sugli affetti è l'iniziale insistenza di Freud sull'Eros come sola base della vita mentale, e la comprensione dell'affettività in termini di vicissitudini della "componente istintuale"; sappiamo infatti che argomenti come questo sono stati alla base della spaccatura con Jung. Un altro fattore anch'esso legato alla rottura con Jung riguardava il modo in cui il concetto freudiano di inconscio rimosso veniva enfatizzato mentre gli aspetti non repressi erano negletti. Conseguentemente i freudiani tendevano a lavorare sulla base della spiegazione delle operazioni dell'inconscio rimosso (inconscietà) lasciando a Jung e ai suoi successori l'esplorazione del non rimosso. Ciò detto, la *griglia* di Bion (1989) descrive implicitamente le operazioni di un inconscio non rimosso quando egli si riferisce al destino degli elementi beta, che possono essere inconsci perché non hanno mai raggiunto la coscienza (non soggetti alla funzione alfa), o in alternativa sono stati rimossi in maniera difensiva (soggetti alla funzione alfa inversa) (Bion 1967/84).

Il modello di Fordham descrive esplicitamente le operazioni di un inconscio non rimosso (deintegrazione-reintegrazione) nello sviluppo normale, comparandole ai fallimenti che portano alla disintegrazione (Fordham 1995).

Qual è la rilevanza?

E dunque qual è la rilevanza di queste questioni nella pratica clinica? Naturalmente la maggior parte degli aspetti affettivi della relazione tra paziente e analista avvengono a livello inconscio, ad esempio nel modo in cui l'analista risponde ai segnali affettivi forniti dal paziente. Si potrebbe pensare a ciò in termini di processi reciproci su cui si fondano, ad esempio, diversi tipi d'identificazione proiettiva. L'analista non deve pensare al modo in cui risponde; ciò avviene intuitivamente e quasi del tutto inconsciamente.

Come ho illustrato all'inizio, la base affettiva di questa interazione è molto problematica; la portata dello strumento con cui riceviamo le comunicazioni affettive del nostro paziente è la nostra personale capacità affettiva; un importante aspetto di questa capacità affettiva riguarda le qualità valutative dell'affetto, ad esempio di amore/odio, con qualità/funzioni proprie di attrazione/avversione, e come ciò influenzi inevitabilmente la nostra esperienza. Questo crea una situazione in cui l'analista deve essere aperto al modo nudo e crudo in cui le qualità edoniche, diciamo di eccitamento, sono comprese nella comunicazione. Il che richiede, prima che sia disponibile alla comprensione del paziente, un'elaborazione da parte dell'analista, o eventualmente un'interpretazione che restituisca al paziente questa comprensione provvisoria. Tutto ciò è necessario al complesso processo d'identificazione, che è propriamente empatico da parte dell'analista, il quale deve poter accedere e tollerare i suoi sentimenti per o sul paziente, al fine di sintonizzarsi sullo stato emotivo del paziente, chiarendolo, in un processo controtransferale parallelo o complementare (Racker 1968/82, Fordham 1993); tuttavia ci informa anche su cosa il/la paziente stia facendo dell'esperienza affettiva, cercando di comunicarla o in alternativa di liberarsene. Per fare ciò l'analista deve essere capace di pensare andando oltre al semplice rispecchiamento dell'esperienza del paziente, ma trovando piuttosto un modo di includere sia le qualità soggettive sia quelle oggettive.

Così se si guarda alla teoria freudiana dello sviluppo psicosessuale come a una teoria astratta, a un altro livello essa rappresenta significativamente un esercizio di empatia e perciò il tentativo di Freud di armonizzare la propria esperienza con quella che il paziente fa di sé. E' facile anche dopo oltre un secolo di psicoanalisi, sottostimarne la difficoltà. E' facile fraintendere Freud – come esempio nella polemica, ancora occasionalmente udibile, riguardo all'attribuzione di sentimenti sessuali ai bambini, come esercizio perverso da parte di Freud – quando si concettualizza la sessualità infantile in termini di genitalità adulta piuttosto che

intendere la sessualità adulta, genitale, come il culmine di antecedenti evolutivi, orali, anali, fallici, con una fase precoce casta alla luce di quelle successive, invece di interpretare le ultime come esito delle prime. Secondo Hartley dovremmo ricordare a noi stessi che il passato è veramente una terra straniera e che là le cose si fanno realmente in modo diverso (Hartley 1953/2007).

È cruciale, per la nostra comprensione, riconoscere che una parte importante delle scoperte di Freud riguardava la comprensione di quanto la sua esperienza affettiva all'interno di un dato linguaggio, fosse non direttamente rispecchiata da un linguaggio identico utilizzato dal suo paziente, divenendo dal punto di vista clinico un terreno fertile di equivoci. Ad esempio, il modo in cui (dal punto di vista dello sviluppo) i primi infantili, famelici desideri del paziente, possono poi essere esperiti nel controtransfert, attraverso l'identificazione difensiva, come eccitamento genitale. Così l'analista, anche là dove sia consapevole del significato controtransferale, deve lavorare rigorosamente alla ricerca di questo significato. Questa capacità di discriminare gli affetti differenziava Freud e Breuer. Quest'ultimo, di fronte all'attaccamento erotico dei suoi pazienti nei suoi confronti, fuggiva; Freud, rendendosi conto che le qualità della sua esperienza affettiva non erano così erotiche come sembrava a tutta prima, poteva interessarsi e continuare. Probabilmente, fu la non completa comprensione di questo meccanismo a determinare le difficoltà di Jung con Spielrein (Kerr 1994).

Tramite un esempio più vicino e comunque alquanto diverso potremmo esaminare la differenza tra la sessualizzazione e la capacità di provare sensazioni genitali associate a sentimenti erotici, come presupposto di un'intimità tra eguali, separati e relativamente individuati. Nella cosiddetta pedofilia l'adulto che entra, ad esempio, in contatto sessualizzato con un bambino, sta probabilmente cercando di suscitare nel bambino, mediante identificazione proiettiva, eccitazione, arousal, ansia e una dolorosa confusione del tipo *brutto è bello e bello è brutto*, in cui il bambino non sa se ciò che l'adulto sta offrendo sia amore oppure odio, se sia apprezzato o sfruttato. Lo shock del tradimento probabilmente è l'elemento essenziale nel movente del pedofilo, in cui quel che di primo acchito o in conformità a un'illusione si prospetta come un miglioramento della qualità di vita, dà prova, in realtà, di essere una minaccia per lo sviluppo; la sessualizzazione è solo secondaria. La mancata comprensione di questo dato e l'enfasi sull'elemento sessuale producono un generale e diffuso sospetto sulle motivazioni degli adulti nelle relazioni con i bambini, facendo così trionfare la messa in scena pedofila.

Le complessità della regressione

Come facciamo perciò a comprendere lo stato affettivo del paziente davanti a noi, in particolare quando arriviamo a considerarlo alla luce delle nostre risposte affettive? Per esempio, fino a che punto lo intendiamo come una regressione nello

sviluppo nel senso di una semplice, non complicata regressione ad un funzionamento mentale precedente?

Un uomo di mezza età che indossa un completo è steso sul lettino; apparentemente senza preavviso tende l'intero corpo, e, come in preda a convulsioni, emette un urlo acuto e annientante che continua finché egli non riesce più a sostenerlo e annaspa cercando di prendere fiato. Segue un silenzio di alcuni altri minuti in cui sembra ricomporsi. Dopo un po' dice "Non so cosa mi è preso, ma volevo vedere se ne ero capace".

Un elemento importante riguarda qui la misura in cui possiamo considerare la regressione benigna e necessaria, ad esempio, per ridare espressione a stati emotivi rimossi e dissociati, oppure come difesa ed evasione dall'integrazione dei sentimenti infantili nell'adulto in difficoltà. In pratica abbiamo un modello che, verosimilmente, presuppone diverse modalità di funzionamento, alcune delle quali rappresentano un riemergere di stati mentali dello sviluppo precedente, in cui la capacità di differenziare i sentimenti è stata esclusa da un'emozione indifferenziata. Con le parole di Bion: "Winnicott dice che il paziente deve regredire, Klein dice che il paziente non deve regredire. Io dico che il paziente è regredito" (1992, p. 166).

Ho già accennato alla spiegazione di Richard Carvalho dei modi in cui la gerarchia delle funzioni inconscie di Matte Blanco si applichi sia agli aspetti rimossi sia a quelli non rimossi; si potrebbe distinguere l'ordinaria capacità di riconoscere una potenziale esperienza affettiva con modalità più primitive (alle quali potremmo riferirci, con Winnicott, come a *Passioni Primitive*) dall'intrusione di affetti primari non mediati (che Winnicott chiamava *Agonie Primitive*) (Winnicott 1986), da cui ci si sarebbe solitamente potuti difendere con organizzazioni difensive patologiche. Tuttavia entrambi questi tipi di esperienza sono difficili da mediare per l'analista e possono ingenerare il cosiddetto *acting-in*. Questo è ovviamente un fenomeno comune, cui l'analisi può porre rimedio e che può essere usato come fonte di comprensione sia dall'analista sia dal paziente, ma potrebbe anche condurre a un evitamento collusivo dell'ansia e alla rinuncia, da parte dell'analista, alla sua attitudine e posizione analitica. Potrebbe sorgere il problema inverso di una ricostruzione eccessivamente astratta, e qui il pericolo si esprimerebbe nella tendenza a occuparsi di quello che Anna Freud chiamava "il bambino ricostruito" (Freud 1937), invece di occuparsi delle difficoltà dello sviluppo presente, inclusi i sentimenti infantili mostrati dal paziente.

Tipologie di affetti di base

Un problema potrebbe essere rappresentato dal modo in cui gli analisti attribuiscono complessità e rappresentazione mentale alle qualità dell'esperienza dei loro pazienti – ad esempio idee sul significato simbolico – che, in effetti, potreb-

bero essere molto lontane dall'esperienza effettiva del paziente o dalla sua reale capacità. Si pensi qui ai pazienti borderline e al modo in cui un analista riferendosi ai "sentimenti" del paziente, potrebbe assumere che questi vi attribuisca una connotazione emotiva quando invece quell'esperienza potrebbe essere più in termini di sensazione corporea. In questa situazione *sentirsi male* potrebbe non avere le qualità dell'angoscia o dell'infelicità ma essere più simile ad un dolore fisico (da cui ad esempio l'espressione *Sintomi fisici senza spiegazione medica*).

Ho riferito in precedenza il modo in cui l'amalgama di affetti abbastanza complessi e altamente mentalizzati, come il senso di colpa e la vergogna, potrebbe essere considerato *primario*, ed è spesso questa la modalità con cui gli analisti riflettono sull'affetto. L'invidia ha avuto particolare importanza come esperienza affettiva prototipica per i kleiniani. Nei nostri pazienti adulti saremmo probabilmente capaci di identificare stati affettivi etichettabili come 'invidia', che potrebbe presentarsi dal punto di vista clinico in vari modi, di cui il paziente può essere più o meno consapevole, e che potrebbero essere integrati o scissi e proiettati in vario modo. Se un paziente ha adottato uno dei nostri modi di vestire o di parlare potremmo domandarci quali sono le possibili implicazioni e forse considerare il ruolo dell'invidia, integrata o non in questo movimento. All'altra estremità dello spettro ci sono quelle esperienze in cui il paziente è apparentemente incapace di prendere qualcosa di buono da noi.

Tali stati possono essere prevalenti: Bion parla, ad esempio, di come sia impossibile per un analista fare un riferimento diretto all'invidia; dice che è troppo doloroso per il paziente sostenerla e che si potrebbe pensare questo fenomeno in termini d'invidia infantile del seno e della sua elaborazione durante il lungo periodo della crescita e dello sviluppo umano. Pensiamo a quanto l'emergere dell'invidia o delle difese che attiva rappresenti il fallimento delle difese rigide che l'hanno resa inconscia e latente; oppure al tipo di meccanismi distruttivi che si mettono in moto per contrastarla. Ma l'idea dell'invidia è, in effetti, sofisticata e coinvolge capacità difficili da concettualizzare e da ascrivere al mondo. Come ha rilevato Stern, anche il riferirsi alle qualità del seno in termini di *buono* o *cattivo*, è un'operazione troppo complicata per bambini molto piccoli e implica la complessa capacità di parlare di oggetti che gli infanti non possiedono poiché implicherebbe un'idea di intenzionalità che non esiste.

Egli precisa che la formulazione originale di Freud in termini di piacere o dispiacere è più accurata; "L'infante non può in nessun modo associare piacevole a buono o spiacevole a cattivo a livello di correlazioni basilari. E' solo a livello della relazione intersoggettiva che l'infante inizia a concepire gli altri come se avessero un'intenzione nei suoi confronti, quand'anche maligna... è una distorsione verosimile dell'esperienza del bambino usare i termini di buono o cattivo come liberamente intercambiabili con piacevole o spiacevole" (Stern 1985 p. 252).

Come facciamo allora a concepire l'invidia? Spesso nella letteratura analitica se ne parla come se fosse innata, reattiva o come una semplice manifestazione di un'implacabile componente degli esseri umani. Le prove d'accusa suggeriscono qualcosa di abbastanza diverso, riferendosi all'invidia come una caratteristica combinazione di affetto/cognizione che dipende in gran parte dalla mediazione e contestualizzazione della cultura e dei caregiver, che le danno forma. Come adulti abbiamo un'idea flessibile di quello stato affettivo chiamato invidia, che è disponibile a vari livelli di integrazione ed è problematico nella misura in cui diventa parte centrale del mondo emotivo del paziente o del suo carattere, in particolare quando questi si difende contro i suoi aspetti distruttivi. A che età allora diventa possibile identificare questi elementi? Si potrebbero identificare nei bambini di due anni; saremmo colpiti da come l'invidia sia espressa in modo incontrollato e aggressivo: ad esempio lanciando i giocattoli e rompendo quelli che il bambino non può avere. Possibili sviluppi che testimoniarebbero contro l'emergere dell'invidia o dei sentimenti di invidia sono l'evitamento di certi giochi o un atteggiamento derisorio nei confronti di alcuni giocattoli. Tuttavia, cercando di identificare fenomeni indicativi di una precoce manifestazione di invidia, ci troviamo rapidamente in acque torbide e diventa progressivamente sempre più difficile identificare l'affetto o ascriverlo all'esperienza affettiva di un bambino piccolo.

I nostri problemi nel pensare all'invidia sono aggravati dalla difficoltà di trovare un modo di parlare delle origini dell'invidia come conseguenza dell'uso delle parole per descrivere esperienze preverbalì. La tendenza sarebbe di dare per scontato che si tratta soltanto della difficoltà di articolare gli stati emotivi che sorgono prima dello sviluppo del linguaggio o del pensiero organizzato, quando in realtà il problema ha più a che fare con il modo in cui l'esperienza può essere trasformata dallo sviluppo del linguaggio o semplicemente dall'esperienza; è forse più rilevante la misura in cui lo sviluppo altera irrimediabilmente la natura dell'affetto. La difficoltà sta nel considerare gli stati dello sviluppo primario come sospesi da quelli successivi o piuttosto trattenuti, cosicché gli stati più precoci persistono anche se in ombra e contenuti negli stati emotivi successivi.

Considerazioni conclusive

In precedenza ho descritto in quest'articolo un uomo che gridava durante una seduta: ho anche parlato di *vocalizzazione dell'angoscia primaria* e mi sono riferito al problema della regressione e alla misura in cui possiamo considerarla soltanto una ripresa di stati infantili, tutte questioni che possono essere collegate a ciò che mi ha colpito dello sfogo inaspettato, isolato e apparentemente insolito dell'uomo.

In un certo senso è vero che il suo urlo era una questione semplice e viscerale,

un'espressione della sua angoscia dissociata. Tuttavia, ad un altro livello, il diario della sua analisi, che comprendeva sedute giornaliere per molti anni, può essere considerato una *decodifica* del suo urlo e il suo urlo la condensazione del suo sé emotivo non rappresentato e irrealizzato. Se questo includeva una parte infantile di lui, forse rimossa quando era bambino, esso rappresentava anche la sua capacità di presentarla a me non solo come evacuazione, cosa che chiaramente era, ma anche come tentativo di comunicare e forse ritrovare questa parte perduta di sé.

Nel mio saggio ho tentato di descrivere il modo in cui gli analisti debbano prestare profonda attenzione alla comprensione della natura degli affetti e specialmente al modo in cui questi incarnano valori che fanno da ponte tra psiche e soma; i mondi oggettivi e soggettivi. Inoltre gli affetti sono in relazione gli uni con gli altri, si combinano e reagiscono. Per rendere giustizia a questo processo all'analista è richiesta la capacità sia di analizzarne e identificarne gli elementi costitutivi, ma anche discernere le qualità della loro interazione e combinazione.

Vorrei guardare allo studio sistematico e organizzato della *chimica delle sostanze* della psicologia come prerequisito per allargare la comprensione delle azioni e reazioni che questa combinazione produce. In particolare voglio volgere l'attenzione alle emozioni e al sentimento emotivo, ricordando a tutti noi il legame tra la mente e il suo sostrato materiale, corporeo.

Riferimenti bibliografici

- Bion, W.R. (1970/1984), *Attenzione e Interpretazione*. Armando, Roma, 1973.
- Bion, W.R. (1967, reprinted 1984), *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*. Armando, Roma, 1970.
- Bion, W.R. (1989), *La griglia e Cesura*, in *Il cambiamento catastrofico* Loescher, Torino, 1981.
- Bion, W.R. (1992), *Cogitations*. Armando Roma, 1996.
- Carpy, D. (1989), *Tolerating the countertransference: A mutative process*. International Journal of Psychoanalysis, 70, 287.
- Craig, B. (2009), *How do you feel now? The anterior insula and human awareness*. Nature Reviews Neuroscience. 10(1):59-70.
- Damasio, A. (1999), *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000.
- Damasio, A. (2003), *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003.
- Fordham, M. (1974), *Il Sé e l'autismo*, MaGi, Roma 2003.
- Fordham, M. (1993), *On not knowing beforehand*. Journal of Analytical Psychology 38, 127-136.
- Fordham, M (1995), *The Fenceless Field*, Hobdel, R. ed (London, Routledge).
- Freud, *Opere di Sigmund Freud*, 12 volumi, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, A. (1937), *L'Io e meccanismi di difesa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. Breuer, J. (1891), *Studi sull'isteria e altri scritti 1886-1895*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Freud S., *L'inconscio*, OSF, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976.
- Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri 1986 in *Opere*, cit., vol. IX.
- Freud, S. (1923), *L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1940), *Compendio di Psicoanalisi*, Opere vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lane, R. D. R. & Garfield, D. A. S. (2005). *Becoming aware of feelings: Integration of cognitive-developmental, neuroscientific, and psychoanalytic perspectives*. Neuro-Psychoanalysis. 7 (1):5-30.
- Hartley, L.P. (1953/2007), *L'età incerta*, Garzanti, Milano 1955.
- Hume, D. (1739), *Opere filosofiche*, volume primo: *Trattato sulla natura umana*, Bari, Laterza 2008
- Isaacs, S. (1952), *Natura e funzione della fantasia* (trad. it. in Richard e Piggie, 2, 1995).

- Jung, C.G. (1929), *Psicologia dell'inconscio*, Bollati Boringhieri vol VII.
- Kerr, J. (1994), *Un metodo molto pericoloso. La storia di Jung, Freud e Sabina*, Milano, Frassinelli 1997.
- Knox, J. (2011) 'Self-Agency in Psychotherapy', New York, Norton.
- Le Doux, J. (1998), *Il cervello emotivo*, Dalai editore, 2003.
- Masson, J.M. (1985), *Lettere Freud-Fliess*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Racker, H. (1968/1982), *Transfert e controtransfert*, Armando Editore, Roma 1991.
- Panksepp, J. (1998) *Affective Neuroscience* (Oxford: Oxford University Press).
- Panksepp, J. Watts, D. (2003), Book review 'Looking for Spinoza' by A Damasio, *Neuropsychoanalysis* 5 No 2: 203.
- Steiner, J. (1993), *I rifugi della mente*, Bollati Boringhieri, 1996.
- Stern, D. N. (1985), *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Stern, D. (1992), *The Pre-Narrative Envelope: An Alternative View of Unconscious Phantasy in Infancy*. Bulletin of the Anna Freud Centre, 15:291-318.
- Symington, N. (1996), *The origins of rage and aggression in Forensic Psychotherapy*, C Cordess & M. Cox editors (London Jessica Kingsley publications).
- Winnicott, D.W. (1986), *Esplorazioni psicoanalitiche*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

L'ABBRACCIO DEI DIOSCURI, LA DANZA DEL SALE E DELLO ZOLFO

Robert M. Mercurio

La nostra storia nasce da una triangolazione: Leda, Tindareo, re di Sparta, e l'onnipotente Zeus, padre degli dei. Leda, moglie di Tindareo, concepisce un bambino tramite un rapporto con Zeus (sotto forma di cigno). La stessa notte, da un rapporto con suo marito, Tindareo, la regina rimane incinta di un altro bambino. Nasceranno insieme il divino Polluce, figlio di Zeus, e il mortale Castore, figlio di Tindareo. Altre versioni del mito raccontano che il frutto del rapporto tra un insistente Zeus e la dea-ninfa Nemese fu un uovo bluastro che Leda trovò nella palude dove Nemese l'aveva abbandonato. O forse fu Ermete ad affidare l'uovo alla regina di Sparta? Altre versioni ancora parlano di due uova contenenti Castore e Clitennestra da una parte, e Polluce e Elena dall'altra parte.¹ Comunque siano andate le cose, Castore e Polluce vengono alla luce insieme e sono riconosciuti come fratelli gemelli, nonostante uno abbia un padre divino e l'altro un padre umano.

Castore si distingue subito per il suo carattere attivo, intraprendente e sportivo; è un formidabile combattente e domatore di cavalli, mentre suo fratello Polluce è di carattere più riflessivo e meno impulsivo. Insieme sono l'orgoglio di Sparta e nonostante le importanti differenze di temperamento che distinguono Castore da suo fratello Polluce, il legame tra i due ragazzi è strettissimo.

Quando i nostri gemelli cercano di derubare i loro cugini/gemelli², Ida e Linceo (conosciuti con il nome di "Afaridi"³), del loro bestiame, scoppia una vera collutta-

ROBERT M. MERCURIO
Laureato negli Stati Uniti in filosofia prima di conseguire una seconda laurea in management. Ha fatto studi post laurea in teologia e si è diplomato presso lo Jung-Institut di Zurigo. È autore di diversi saggi sul rapporto tra la psicologia analitica e l'atteggiamento religioso, l'interpretazione delle fiabe, l'immaginazione attiva e l'alchimia. Socio didatta dell'ARPA e membro dell'AGAP (Zurigo) e della IAAP, vive e lavora a Roma.

robertmercurio@hotmail.it

1 Graves R. *I miti greci*. Milano: Longanesi. 1963. p. 224.

2 Il tema dei "gemelli" è presente per tutto il mito dei Dioscuri. Il padre di Castore, Tindareo, è anche lui gemello.

3 In alcune versioni del mito, Ida è figlio di Posidone mentre Linceo, suo fratello, è figlio dell'umano Afareo. Il motivo della doppia genitorialità, umana e divina, appare qui un'altra volta. Cf. Graves, op. cit. p. 224.

ROBERT M. MERCURIO

Holds university degrees in philosophy and in management. Following postgraduate studies in theology he trained at the Jung Institute in Zurich where he earned the diploma in analytical psychology. Author of numerous articles on the interface between Jungian psychology and spirituality, alchemy, active imagination and fairy tales, he is a member of ARPA, AGAP (Zurich) and the IAAP. He lives and works in Rome.

robertmercurio@hotmail.it

zione in cui Castore, colpito dalla lancia del cugino Ida, muore⁴. Il divino Polluce, protetto dal suo padre divino durante i tafferugli, è affranto; fedele e inseparabile compagno di giochi e di guerre del suo amatissimo fratello, non riesce a farsene una ragione e andare avanti senza il suo gemello. Polluce rivolge a suo padre, Zeus, un'accorata richiesta, implorandolo di intervenire e in qualche modo portare nuovamente in vita il mortale e umano Castore. Chiede a suo padre di rovesciare l'ordine delle cose, di concedere alla nostra mortale umanità una forma di immortalità e una partecipazione a questo privilegio esclusivo degli dei.

Il problema dell'immortale nascosto all'interno dell'uomo mortale è, secondo Jung, ben rappresentato dai Dioscuri.⁵ Siamo noi i Dioscuri, esseri divini e mortali allo stesso tempo in cui la divinità e la mortalità, per quanto possano essere vicine l'una all'altra, non sono mai completamente unite. I nostri processi trasformativi e individuali comportano un avvicinamento tra queste due qualità, ma alla fine la coscienza dovrà prendere atto della propria resistenza nei confronti della prospettiva di unirsi ad un'alterità così forte e drammatica e di fondersi con essa.

Le doppie origini di Castore e Polluce mettono in luce un aspetto importante della nostra antropologia psicologica.⁶ La personalità umana con la sua spinta individuativa che Jung considerava l'istinto più forte e insistente, sembra avere una duplice radice. Siamo frutto di un processo biologico e genetico; siamo anche il risultato di una realtà biografica con una serie di elementi familiari e ambientali. Siamo quindi, Castore con una radice umana e mortale. L'altra radice della personalità umana con il suo slancio verso l'individuazione sembra emergere dalla sfera archetipica, dal "mondo degli dei" a cui partecipiamo grazie alla scintilla divina nel profondo della personalità. Siamo stati creati "nell'immagine di Dio"; siamo tutti noi, anche Polluce.

4 In un'altra versione del mito, Castore viene ucciso da Meleagro e Polinice.

5 Jung C.G. "Sul rinascere" in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Opere vol. IX tomo I. 1940.

6 Edinger E. *The Eternal Drama. The Inner Meaning of Greek Myth*. Boston e London: Shambhala. 1996. P. 52 ff.

Il problema dell'unione di due realtà drammaticamente diverse tra di loro occupa quindi un posto centrale nella mitologia, ma lo stesso dilemma è presente e centrale nell'alchimia. Come può un alchimista unire un metallo come l'oro, per esempio, con l'argento quando le nature di questi due metalli non sono compatibili? Come può l'adepto favorire l'unione di una sostanza come lo zolfo con il sale? Sarà altrettanto difficile per un individuo conciliare in se stesso una forma di comprensione solare, logica, precisa e lineare con una forma del sapere lunare, morbida, allusiva e capace di accettare paradossi, o di conciliare dentro di sé un atteggiamento esplosivo e brusco con una forma più morbida di introspezione. La soluzione va cercata in una terza sostanza, in una terza forma di comprensione, che permette agli elementi in campo di superare la loro reciproca incompatibilità e di vivere la *coniunctio* su di un piano diverso. Gli alchimisti ipotizzarono un'unione in *Mercurio* solvente, trasformatore ma anche catalizzatore universale. Come suggerisce Marie-Louise von Franz, quella stessa *coniunctio* tra le dimensioni solare e lunare di un individuo può esistere, grazie alla dimensione simbolica.⁷ Polluce invece riuscirà a trovare la soluzione al suo dilemma grazie alla forza del sentimento, all'*Eros* e il risultato è una realtà simbolica dinamica.

Pindaro, nel suo racconto della vicenda, sottolinea come Zeus accoglie la richiesta di Polluce grazie al grande slancio affettuoso con cui gli viene rivolto. Il padre degli dei entrerà in scena come espressione della *funzione trascendente*, in grado di mediare simbolicamente tra due opposti. Questo lavoro di mediazione non era certamente nuovo al grande Zeus; Jean-Pierre Vernant⁸ spiega che il padre degli dei "si fa elemento di congiunzione [tra cielo e terra] grazie alla pioggia (*Zeus Ombrios, Hyetios, Ikmaios*: piovoso, umido), grazie ai venti (*Zeus Ourios, Euanemos*: ventoso, di buon vento), grazie al fulmine (*Zeus Astrapaaios, Bronton, Keraunios*: fulminante, tuonante). Tra l'alto e il basso egli garantisce la comunicazione. Zeus mediatore fa sì che Polluce possa dividere la propria immortalità con il suo mortale fratello e portarlo a vivere in mezzo agli dei, ma a patto che, in giorni alterni, accetti di partecipare alla morte e alla mortalità di Castore e di vivere in mezzo alle ombre. Insieme i due fratelli saranno sempre presenti nel cielo, come la costellazione dei Gemelli.

I testi sacri di tante tradizioni raccontano conflitti insanabili tra fratelli: Giacobbe defrauda suo fratello gemello Esaù dei diritti e privilegi della primogenitura, e per secoli i discendenti del fratello diseredato, gli Edomiti, vengono visti con disprezzo. La lotta cosmica tra i figli di Zurvan, Ahriman e Ohrmazd, continuerà fino alla fine del tempo. I fratelli Anpu e Bata dell'antichissima fiaba egizia troveranno, dopo una lunghissima serie di vicissitudini, una forma di riconciliazione piuttosto insoddisfacente, mentre il dramma di Horus e Seth continua a ripresen-

⁷ Von Franz M.-L. *Le fiabe del lieto fine*. Como, RED. p. 171.

⁸ Vernant J.-P. *Mito e religione in Grecia antica*. Roma, Donzelli ed. 2003. p. 19.

tarsi nella vita proprio come veniva rappresentato ciclicamente nei riti dell'antico Egitto. Il dramma del semi-divino Eracle e di suo fratello umano Ificle ricalca, in chiave tragica, la storia di Castore e Polluce.⁹ La vicenda dei *Dioscuri* invece si conclude in armonia. La soluzione al dilemma è un abbraccio affettuoso tra i due fratelli, ma anche un abbraccio tra vita e morte e tra umanità e divinità. E l'elemento misterioso che ha permesso che ciò avvenisse è *Eros*, collante universale e forza in grado di smuovere persino la volontà degli dei.

Mentre i testi e le immagini dell'arte segreta dell'alchimia sono pieni di riferimenti a rapporti tra fratello e sorella, l'interessante testo di alchimia araba, *Kitab Hall Ar-Rumuz*¹⁰ di Muhammad ibn Umail o, come viene chiamato nell'occidente, Senior, fa riferimento a due fratelli il cui conflitto verrà superato grazie a un terzo fratello più grande e più saggio, chiara rappresentazione della *pietra filosofale*. James Hillman, nel suo bellissimo saggio sulle caratteristiche e le qualità del *sale alchemico*, tratta due elementi del processo trasformativo, *sale* e *zolfo*, come fratelli inseparabili.¹¹ Di solito, commenta Hillman, tendiamo a parlare del *sale* dal punto di vista dello *zolfo*. A questo proposito, il disegno tratto dallo *Speculum veritatis*, XVII secolo (Fig. 1)¹², merita una riflessione approfondita. L'immagine porta come titolo *Il Mercurius penetrante* e mostra due figure armate di spada. La prima ha appena trafitto un serpente che lo spadaccino tiene fermo sul tronco di un albero. Dall'altra parte troviamo un uomo che sembra aver appena infilzato una figura regale, anch'essa bloccata addosso all'albero.

Nonostante il titolo dell'immagine sembri indicare che le figure lì rappresentate corrispondano al *Mercurius*, l'uomo armato che ha trafitto il serpente tiene nella mano sinistra il simbolo chimico e alchemico dello *zolfo*, sostanza che è, nell'accezione alchemica, esplosiva, dinamica, propulsiva e decisamente *yang*. Per Jung si tratta della forza motrice dell'attività psichica (l'immagine in Fig. 2 è intitolata *Mercurius manda avanti il processo*, ma anche qui è evidente, dal simbolo per lo *zolfo* che appare di nuovo, che si tratti non semplicemente del *Mercurius* ma piuttosto dello *zolfo* o dell'aspetto sulfureo dello stesso *Mercurius*)¹³ ma nelle sue forme più estreme, corrisponderebbe ad un atteggiamento compulsivo e persino incontrollabile. Per gli alchimisti, il loro *zolfo* dava corpo e solidità al movimento psichico. Un vago, indefinibile movimento psichico (un pre-pensiero, un'ispira-

9 Potremmo aggiungere all'elenco dei fratelli/gemelli in conflitto il famoso serpente piumato, Quetzalcoatl e suo fratello, lo "specchio fumante", o il rapporto teso e conflittuale tra i due gemelli pre-peruviani, Apocatequil e Piguero, figli di Atachuchu, "Dio dei gemelli". Cfr. Von Franz M.-L. *I Miti di creazione*. Torino, Boringhieri. 1989 e Lash J. *Twins and the Double*. London, Thames and Hudson. 1990.

10 Muhammad ibn Imaíl *Book of the Explanation of the Symbols Kitab Hall ar-Rumuz. Con il comment di M.-L. von Franz*. Zürich, Living Human Heritage Publications. 2006.

11 Hillman J. "Salt: a chapter in alchemical psychology" in *Salt and the Alchemical Soul*. Ed. Stanton Marlan. Woodstock Connecticut, Spring Publications. 1995.

12 Cfr. Jung C.G. *Psicologia e alchimia* Opere vol. XII.

13 Ibid.

zione o un'attrazione, per esempio) rappresentato dal sinuoso movimento del serpente, viene fermato, prende forma e entra nella sfera delle esperienze umane: le emozioni, le passioni e il desiderio subiscono una forma di *coagulation*. È sempre James Hillman che ci fa notare che la corposità associata allo *zolfo* è caratterizzata da *urgenza* e *passionalità* – dinamiche in grado di bruciare o logorare un rapporto per eccesso di intensità, e nel testo di Christian Rosenkretz, *Le nozze chimiche*, lo *zolfo* è il ladro che separa e allontana i due innamorati.

Lo *zolfo* è spesso considerato *to theion*: una sostanza divina!¹⁴ In quanto tale, è in grado di impossessarsi della psiche in un momento di vero entusiasmo con la sensazione di avere il divino dentro di sé. Per quanto momenti del genere possano essere preziosi, il rischio di un'inflazione è sempre in agguato. L'inflazione, come ci ricorda Jung nei suoi seminari sullo *Zarathustra* di Nietzsche¹⁵, ci rende ciechi nei confronti dell'ombra e porta via un'importante dimensione della nostra umanità. "Noi non siamo divini" ci ricorda Von Franz, "ma siamo piuttosto la mangiatoia in cui il divino può nascere."¹⁶ Lo *zolfo* quindi, con la sua forza rovente, ci espone al rischio di un'identificazione con l'archetipico. Il dramma della ninfa Semele, madre di Dioniso, dimostra in modo inequivocabile l'effetto che l'archetipo, incontrato faccia a faccia, può avere sulla coscienza egoica: manda in frantumi tutte le sue coordinate e carbonizza tutte le sue possibilità future.

L'intensità, le forti emozioni e persino il fanatismo del movimento sulfureo possono innalzare una timida e misteriosa esperienza iniziale al livello di un dogma, di un assoluto o di una dominante – quel movimento indefinito della psiche diventa subito un *re* o una *regina* in grado di imporre a tutto il resto della personalità una determinata organizzazione di pensiero e di sentimento. Questa "istituzionalizzazione" toglie all'esperienza la sua freschezza, la sua originalità e una parte della sua umanità. Un innamoramento, per esempio, non può durare per sempre; che fine farà il sentimento legato ad esso quando comincerà a scarseggiare l'energia sulfurea che l'aveva sostenuto fino a quel momento? Un'intuizione brillante e geniale può dare la sensazione di aver colto qualche complessa realtà che prima ci sfuggiva, ma reggerà l'impatto di una formulazione più dettagliata e puntuale? Molti movimenti politici, sociali e spirituali nascono e prendono forma sulla scia dello *zolfo* ma rischiano di trovarsi senza energia quando si esaurisce la spinta *sulfurea* iniziale e quando occorre dare una forma di organizzazione e un regolamento a ciò che precedentemente semplicemente trascinava il gruppo. Sono questi i momenti in cui emerge la necessità di aggiungere allo slancio sulfureo un altro elemento, capace di dare fissità, stabilità e continuità.

¹⁴ Von Franz, op. cit. p. 91.

¹⁵ Jung C.G. Lo "*Zarathustra*" di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39. Vol. 2. Torino, Bollati Boringhieri. 2013.

¹⁶ Cfr. il filmato *A Conversation about C.G. Jung and His Works with Marie-Louise Von Franz*, vol. II. C.G. Jung Institute of Los Angeles. 1977.

Dall'altra parte dell'albero (Fig. 1) si trova un uomo, sempre armato di spada, ma non si tratta di uno spadaccino qualsiasi. Dal *caduceo* che porta nella sua mano sinistra, possiamo riconoscere in questa figura *Mercurius*, e dal momento che appare come forza bilanciante rispetto allo *zolfo*, sembra evidente che si tratti della sua dimensione salina. Come ci ricorda Jung, il *sale* è associato all'umidità che sa trattenere.¹⁷ Le numerose allusioni nei testi alchemici alle acque del Mar Rosso rafforzano il legame tra l'elemento umido e il *sale* che a volte viene definito *umidum radicale*. Il *sale* è considerato da alcuni alchimisti, Khunrath¹⁸ per esempio, il centro del mondo e sembrerebbe alludere al fatto che il vero centro della realtà che viviamo è, alla fine, liquido e fluido. La corposità che il *sale* dona alle nostre esperienze non è né fanatica né rigida; dopo tutto, il *sale* è solubile. È associato al momento alchemico dell'*albedo*, una forma luminosa di comprensione che non toglie nulla all'esperienza ma invece la esalta. Si tratta di un elemento *yin*.

Se lo *zolfo* dà l'impeto iniziale alle vicende umane grazie alla sua natura propulsiva e intensa, il *sale* trasforma tutto in vera esperienza psichica che ci coinvolge e che suscita un senso di responsabilità nei suoi confronti. Hillman¹⁹ fa notare che il piangere, come l'urinare, il sudare e il sanguinare, portano in superficie il *sale*, la base della nostra soggettività e quindi della nostra stessa capacità di fare esperienza. Se lo *zolfo* rischia di bruciare un incontro umano con la sua intensità e il suo calore, il *sale*, come scrive Von Franz, corrisponde ad un *Eros* differenziato e capace di reggere persino le delusioni del sentimento. Il testo arabo citato sopra arriva a definire la meta di tutto il processo alchemico *il fiore del sale*.²⁰

Lo *zolfo* è il fuoco interno e profondo di *Mercurius* ed è considerato la causa delle imperfezioni nelle sostanze; il *sale*, anch'esso come lo *zolfo*, sostanza divina, è "figlio dello *spiritus vegetativus*". È il centro della materia e in quanto tale crea centro e ci rende centrati. Lì dove lo *zolfo* ci lascia in balia di emozioni calde e di moti improvvisi dello spirito, il *sale* dona stabilità e continuità e raffina le emozioni perché si trasformino in sentimenti. Come sostanza umida e associata all'acqua, il *sale* è in grado di ferire gravemente lo *zolfo*, privandolo di una parte del suo mordente e della sua combattività. Ma entrambe le sostanze sono, nella lettura fornita dagli alchimisti, aspetti del Cristo e in quanto tale, salvifiche. Senza lo *zolfo* non ci sarebbe movimento psichico, non nascerebbe nulla di nuovo e impreveduto; tutto sarebbe sotto il dominio del buon senso e del suo braccio armato, la forza di volontà. Senza il *sale* la vita si ridurrebbe a una serie di eventi che ci capitano ai margini più lontani della nostra umanità, ma non un'esperienza vissuta intimamente con sentimento e impegno.

17 Cf. Jung C.G. *Mysterium coniunctionis*. Opere vol. XIV. 1955.

18 Hillman op.cit.

19 Hillman op.cit.

20 Von Franz op.cit.

La forza che tiene le passioni dello *zolfo* e la soggettività del *sale* in comunicazione e la forza motrice dietro il continuo alternarsi tra di loro è, naturalmente, il misterioso *Mercurius*. L'abbraccio e l'interazione tra queste due sostanze alchemiche (e tra queste due dimensioni della vita psichica) sono creati e tenuti in vita da quel terzo elemento che ci permette di vedere continuamente l'una nell'altra, di evitare sia la letteralizzazione o la visione concretistica delle cose sia l'identificazione con una sola sostanza a discapito dell'altra. Come Polluce, che non sarebbe stato in grado di continuare a vivere senza suo fratello, anche il *sale* è indispensabile allo *zolfo* e viceversa. Queste due forze, come il cielo e la terra che nella visione Taoista dell'universo si abbracciano in un cosmico gesto di amore, restano unite perché insieme danno vita a quella forza che le unisce: *Mercurius* è il figlio del sale e dello zolfo insieme. L'interazione tra questi due aspetti della vita è resa possibile dal mediatore *Mercurius*, eppure la stessa interazione tra *zolfo* e *sale* è ciò che crea e mantiene in vita il collante mercuriale.

La figura 3, tratta dallo *Splendor solis* (1582)²¹, mostra il continuo alternarsi di queste due forze: il bambino mercuriale, con l'aiuto di un mantice, alimenta un fuoco all'interno del drago. Ma contemporaneamente versa nella bocca della bestia un liquido dorato per spegnere o abbassare il fuoco che lui stesso aveva attizzato (e continuerà ad alimentare). Così l'interazione dello *zolfo* e del *sale* va avanti; dal momento che dietro tutto il processo si trova il misterioso *Mercurius*, possiamo concludere che l'alternarsi tra gli elementi mostrato nel disegno è totalmente al servizio della trasformazione della personalità e della formazione di una terza posizione, al di sopra delle tensioni tra questi due opposti.

Mercurius è la danza alla quale partecipano *zolfo* e *sale*, l'introversione e l'estroversione, materia e spirito, emozioni e sentimenti. È la musica che trova e esprime l'armonia tra dentro e fuori e tra vita e morte. La soluzione al dilemma dei *Dioscuri* fu trovata da uno Zeus decisamente mercuriale, da quel misterioso movimento dell'inconscio che come danza e come musica concilia gli opposti facendoli diventare coppia. *Mercurius* armonizza l'*hic et nunc* e l'*al di là*, che mantengono le loro caratteristiche ma allo stesso tempo dimostrano una permeabilità crescente l'uno verso l'altro. Si tratta di ciò che Von Franz, nel suo commento sul testo di alchimia araba, *Kitab Hall ar-Rumuz*, chiama il mistero della "two-oneness" o della "duplice-unità".²² La nostra mortalità e la nostra concreta materialità impongono alla nostra esistenza limiti e confini misurabili e apparentemente invalicabili; ma la nostra partecipazione al *mundus archetypus*, alla sfera divina ci apre orizzonti immensi che la coscienza non riesce nemmeno ad immaginare. "Oltre alla dimensione intratemporale" scrive Jung, "ve ne [è] un'altra

21 Henderson J., Sherwood D. *Transformation of the Psyche: The Symbolic Alchemy of the "Splendor Solis"*. Hove, New York, Brunner-Routledge, 2003.

22 Von Franz op. cit. p. 116.

parallela, di tipo extratemporale.” Il maestro zurighese ipotizza che noi abitiamo contemporaneamente entrambi i mondi.²³ La nostra quotidianità ci porta verso un’identificazione con la vita intratemporale, ma eventi come la sincronicità, la telepatia e i sogni premonitori servono a ricordarci della continua presenza della vita extratemporale.

L’antica idea del *corpo sottile* esprime, con grande efficacia, il paradosso di una concretezza corporea, segnata dai suoi inevitabili processi di degrado che portano alla morte, ma dotata di una dimensione spirituale emergente che diventa sempre più esplicita, che va incontro allo spirito che manifesta un’originale corposità. L’abbraccio finale tra queste due dimensioni produce il vero *corpo sottile*, proprio come l’abbraccio tra lo *zolfo* e il *sale* dà vita al misterioso *Mercurius* (Fig.4).

23 Jung C.G. *Lettere* Vol. 3. Roma, Edizioni Magi. 2006. P. 264.



Figura 1

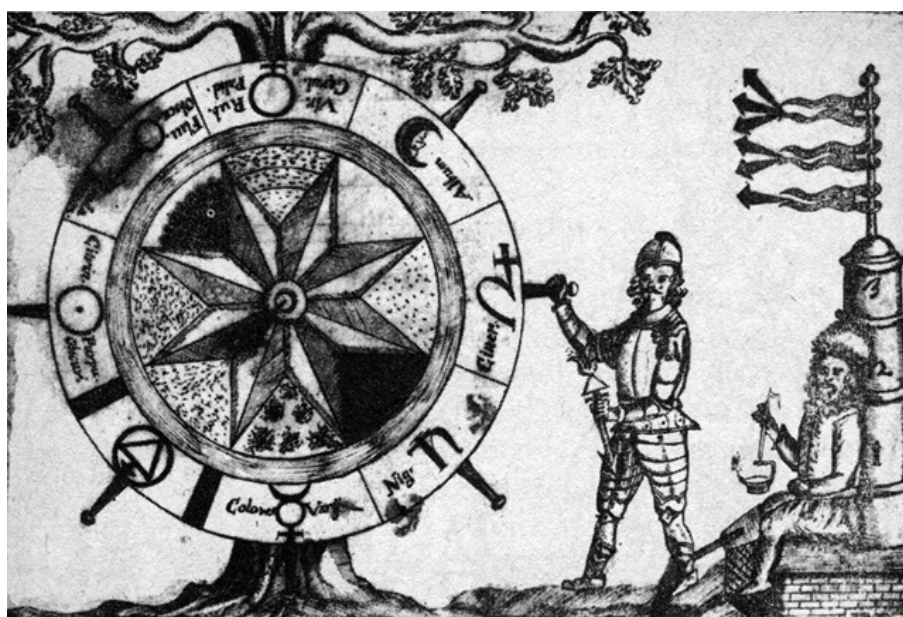


Figura 2



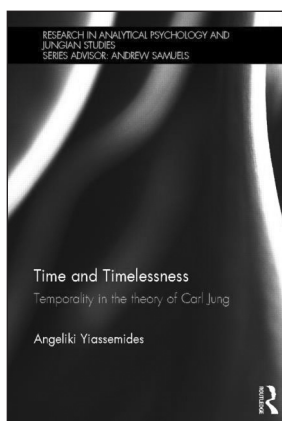
Figura 3



Figura 4 - L'unione degli irconciliabili



Foto di Roberto Miata



Angeliki Yiassemides
Time and Timelessness
Temporality in the theory
of Carl Jung
 Routledge 2014

Il libro di Yiassemides mostra come nel pensiero di Jung lo sviluppo del concetto di sincronicità sia trasversale allo sviluppo del suo pensiero ben prima che il termine venisse coniugato. L'autrice rintraccia nell'elaborazione simbolica di *Septem Sermones ad Mortuos*, scritto nel 1916, i precursori dello sviluppo che porterà Jung alla formulazione della sincronicità come base unificante della psiche. La realtà unificata e l'elaborazione simbolica contribuiscono al dare significato all'esperienza archetipica. Nella suddetta teorizzazione l'autrice pone l'accento sulla funzione dell'osservatore del campo archetipico unificato come elemento di appoggio alla coscienza con funzione di unire la relazione tra coscienza e l'inconscio in una dinamica conoscitiva. Dal punto di vista della teoria della scienza la teoria di Jung sulla costruzione del significato e il ruolo dell'osservatore contengono in sé i paradigmi della fisica quantistica. I contenuti appartengono allo stesso tempo perché hanno lo stesso significato. È la percezione dell'osservatore che identifica gli eventi e li unisce dando loro lo stesso significato. Questo approccio secondo l'autrice implica una causalità, esiste cioè una causalità interna che connette gli eventi, e cioè il significato attribuito agli eventi dall'osservatore. Il significato è quindi di per sé una causa, la causa dell'attribuzione del suo stesso significato.

Spazio e tempo non sono una vera coppia di opposti e il modello di Pauli, lo "schema dei quaternio", presuppone che nella fisica quantistica l'energia indistruttibile e il momento angolare del fotone siano l'opposto di un ben definito processo spazio/tempo. Allo stesso modo in psicologia esiste un parallelo rappresentato dalla dimensione senza tempo dell'inconscio collettivo in opposizione alla auto-consapevolezza del tempo. L'inconscio, l'inconscio collettivo, la coscienza sono dominati dalle due diverse forme temporali. Gli eventi sono connessi dalla causalità e dalla sincronicità entro un continuum spazio temporale e all'interno del sistema dell'energia indistruttibile. Nella causalità gli eventi sono connessi dall'effetto sono cioè determinati da una causa, il tempo della causalità è oggettivo e quindi costante. Nel caso della sincronicità gli eventi sono collegati dal significato. Poiché il significato ha una dimensione soggettiva è relativamente incostante.

L'inconscio è dominato dal "tempo relativo" presente nella psiche allargata e legato all'indistruttibilità dell'energia e al processo immaginifico e simbolico. Il tempo relativo per la sua natura acausale ha a che vedere con il tempo qualitativo dove la freccia del tempo del mondo causale diventa un "campo del tempo" che esprime una qualità che esprime

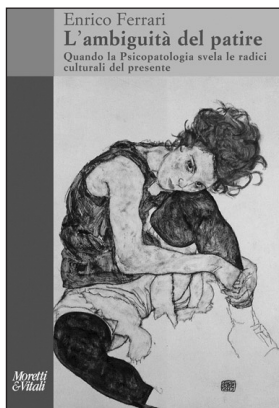
un significato. Nella clinica di Jung il campo significativo determina i sogni e le immagini e quindi connessi in modo qualitativo alla realtà acausale.

Nella realtà unificata il processo psicoide ha bisogno della coscienza per accedere al sottostante significato latente che permea la realtà. Secondo la miglior tradizione Jungiana il significato latente è sempre presente, la sua scoperta avviene in un preciso momento nello spazio e nel tempo, ad opera di un osservatore che entra in contatto e attribuisce significato a quel momento e all'evento sincronico. L'uomo arcaico di Jung assume in questa visione una qualità che è un modo di pensare e fonde il tempo lineare della realtà esterna e la temporalità ciclica e relativa dell'esperienza interiore, una qualità temporale che esiste fuori dal tempo, che è atemporale ed eterna. Un modo di pensare così presente nell'umanità primitiva e così alienato dalla vita dell'uomo moderno che con il suo razionalismo esasperato ha creato prigionie che escludono la visione di eternità.

Una dimensione quella del pensiero arcaico che nel suo libro *Angeliki Yiassemides* non dimentica, pur dedicando ampio spazio alla concettualizzazione come si addice ad un libro sulle teorie quantistiche e sincronicità. La dimensione religiosa, simbolica e arcaica si delinea accanto a quella scientifica e rende il libro molto interessante e avvincente alla lettura.

Un libro che varrebbe la pena di tradurre per renderlo disponibile anche ai lettori italiani che non sapessero l'inglese.

Caterina Vezzoli



Enrico Ferrari
L'ambiguità del patire.
Quando la psicopatologia svela le radici culturali del presente
Moretti & Vitali 2014

In questo libro coraggioso Ferrari evidenzia gli assunti di base del pensiero estrapolato dalla lunga pratica clinica con pazienti che soffrono dei disagi della contemporaneità. E lo fa in modo nuovo (per la prospettiva) e antico (per l'accuratezza). Oggi noi analisti sempre più spesso siamo chiamati ad elaborare la disfatta della prospettiva collettiva anziché di quella individuale. Se infatti fino a trenta anni fa il senso di inadeguatezza era del singolo individuo che non riusciva a integrarsi nell'esperienza che la collettività gli chiedeva e per questo se ne doleva o ad essa si contrapponeva, oggi l'anima soffre se non riesce a spegnersi nell'anomia dei centri commerciali o nella anedonia settimanale dello sballo del fine settimana.

L'Autore ci guida lungo un percorso analitico che è anche

lucida visione del mondo contemporaneo mutuata dall'esperienza della clinica analitica. La prima parte del libro intitolata "Corpo e Psiche: se il dialogo si interrompe" mostra le implicazioni somatiche del disagio psichico nell'esperienza contemporanea del panico e dell'anoressia intesi oggi, come non mai e per questo forse più frequentemente che mai, come mancanza di senso nel *modus vivendi*. Da qui sorgono i quesiti: "perché dovrei occuparmi del futuro della mia vita e/o del mio corpo se il futuro non c'è?" ; "perché dovrei accettare il senso di approssimazione dato dalla liquidità dei legami che dovrei considerare importanti?" Perché mai, ci provoca l'autore in empatia con il paziente, non dovrei provare panico rispetto ad un mondo che ha sovvertito i valori storici dell'appartenenza, del genere, della finalità? Ferrari pone quesiti che ognuno di noi tenta di sciogliere nel suo intimo facendo sentire il lettore meno solo nella ricerca di senso che ha scelto come mestiere. La seconda parte del libro intitolata: "I modi inquieti della psiche oggi" si inoltra tra le pieghe dei vissuti emotivi, trattando dei sentimenti più antichi che tormentano l'animo umano e che oggi sono declinati nel modo imperativo a – categorico. La noia, la rabbia, la colpa, la vergogna, nel 21° secolo cosa hanno in comune con l'esperienza dei nostri antenati? L'analisi dei sogni dei pazienti. A tutt'oggi infatti ciò che ci rende testimoni della storia è ancora una volta l'approccio ai sogni come "via regia per l'inconscio" che *Mutatis mutandis*, non perde l'intrinseco valore di conoscenza profonda dell'evoluzione interiore e, che ci piaccia o no, si muove con un ritmo diverso di quello anodino del nostro sovra determinato presente. La terza e ultima parte ci cattura con "Ha ancora un valore l'analisi oggi?" Già, ..., verrebbe da scrivere; punto e basta. L'analisi però afferma l'autore, è ancora un valore per l'Anima, va quindi preservata come strumento di riflessione perché privilegia: l'esperienza duale, la centralità del presente, l'identità affettiva, la consapevolezza con sospensione del giudizio solo per venire incontro all'archetipo che Jung sosteneva essere il più importante e sfuggente: la Conoscenza. Concludo citando l'ultimo tomo del nostro libro, dall'ostico titolo: "Ma l'analisi produce angoscia?" Forse, ma cos'è l'angoscia se non l'esperienza dell'ansia che viene superata e arricchita dalla consapevolezza della finitezza di tutte le cose di questo mondo, il cui unico rimedio è...?

Buona lettura!

Antonella Russo

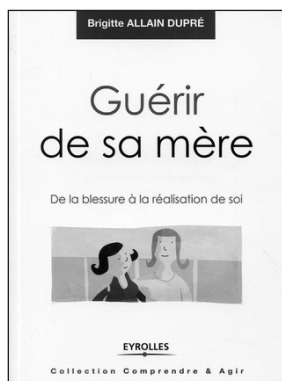


G. Raniolo, F. Testa
Fare Mondi.
Psiche e poesia
 Bonanno, Acireale, 2014

Già nell'introduzione agli scritti raccolti in *Fare Mondi. Psiche e poesia*, curato da Raniolo e Testa, si compendia, nel gioco delle immagini prima che nella elaborazione del concetto, l'antica opposizione aristotelica tra *praxis* e *poiesis*, tra l'agire tecnico guidato dall'Io e la creatività propria dell'Anima. Nello scritto di apertura, FERDINANDO TESTA ripropone l'evidenza dell'espressione artistica fondata essenzialmente, e archetipicamente, sulle immagini. Le parole e le immagini sono le componenti, variamente embricate, del discorso dell'Anima che attraversa il "*libero fluire della vita*" e che, in tal senso e sincronicamente, dà voce alla carne dell'uomo e riempie, simbolicamente, il "vuoto" tra questo e Dio. Alcuni contributi esplorano, secondo categorie psicologiche e psicodinamiche, l'anima dei poeti: Jorge L. Borges viene rivisitato da LIVIA DI STEFANO, che muove dall'esperienza di cecità dello scrittore argentino per traguardare l'idea del poeta come "veggente" di rimabaudiana memoria; MANUELA AGOSTINELLI riprende Alda Merini, la cui attività poetica è stata condizione per stabilire un contatto profondo con se stessa e sopravvivere, fisicamente e psicologicamente; Tomas Tranströmer, Nobel per la letteratura nel 2011, viene presentato da GIUSEPPE RANIOLO come uno dei Poeti che mantiene attivo il canale di comunicazione tra coscienza e inconscio, utilizzano un linguaggio al tempo stesso oggettivo e visionario. Altri contributi essi stessi opus creativo: così accade attraverso l'alchimia di realtà e di invenzione dei tre scritti di ELVIRA SEMINARA; così anche per la ricerca espressiva in chiave psicologica e letteraria, indiscutibilmente post-moderna, di FABRIZIO NICOSIA o, ancora, nella trasfigurazione appercettiva del naturalista GIANFRANCO LEONETTI. Ad altri Autori tocca il compito di recuperare, accanto al *sentimento* e alla *sensazione*, la funzione *pensiero*, che, come tale, sposta l'accento dal discorso *della* poesia al discorso *sulla* poesia, in senso critico e analitico. Lo fa CARLO TRUPPI, architetto e scrittore, quando, riprendendo versi del contemporaneo Salvatore Quasimodo. Lo fanno FRANCESCA PICONE, Psichiatra e Psicologo Analista, e BARBARA FUSSONE, Psicologo e Gruppoanalista, entrambe approfondendo, a partire da punti di vista sovrapponibili, il rapporto tra mondo onirico e mondo poetico. Lo fa EMILIA MUSUMECI, giurista, che riporta all'interno del complesso rapporto tra neuroscienze e diritto, la sensibilità del ricercatore che sa bene come il percorso euristico possa condurre sulla soglia del mistero dell'essere. Necessariamente raccolta di contributi diversi, il libro si rivela una sorta di coro polifonico, dove il "leit-motiv" è il rapporto tra sogno e poesia, dove il sogno si rivela "poetico" e la poesia "onirica", nella piena avvertenza, all'inizio

sottolineata da uno dei Curatori, che *“troppa poesia conduce alla follia e una mente senza sogni si addormenta nella vita quotidiana”*.

Maurizio Nicolosi



Brigitte Allain Dupré
Guérir de sa mère
De la blessure à la
réalisation de soi
 Eyrolles 2014

Un libro molto interessante parla, attraverso le vignette cliniche con linguaggio volutamente semplice, della relazione con la madre e delle difficoltà di separazione da madri patologiche e invadenti. L'autrice utilizza l'esperienza analitica, raccolta in molti anni di lavoro con bambini ed adulti, per descrivere le difficoltà di percorso in una relazione come quella con la madre che resta fondante ma dalla quale spesso è difficile uscire. Nei vari capitoli del libro troviamo madri fragili, inconsapevoli, inconse, controllanti, bambini e adulti depressi, sofferenti, con patologie alimentari, senza amore per se stessi. Feriti dalla madre è il tema che viene sviluppato, le piaghe che non si rimarginano mai, che rendono ipersensibili sono quelle dell'età infantile.

La cultura giudeo-cristiana ha fatto della Madonna la figura di riferimento dell'amore materno, negazione della sessualità e della genitorialità allo stesso tempo, come se la madre fosse dotata di un capacità psicologica unica in grado di fare il bene del figlio in modo automatico. Essere madre rinunciando ad essere donna. Il tratto essenziale del materno è invece l'ambivalenza, necessaria affinché il bambino non si senta ne magico ne diabolico, ma un individuo non particolarmente speciale ma unico. Il complesso della madre negativa è presente ed ha una funzione strutturante nello sviluppo infantile, così l'archetipo della Grande Madre in tutti i suoi aspetti positivi e negativi dovrebbe attenuare una visione di un materno troppo positivo.

Per rintracciare l'origine di un'identità fragile è necessario risalire alla relazione affettiva primaria e a come l'inconscio del bambino si confronterà con gli aspetti archetipi della madre meravigliosa e terribile. Incontriamo in questo percorso bambini con funzione antidepressiva, compagni fedeli che offrono simbolicamente le loro energie alla madre sofferente, così come i figli tenuti prigionieri dal doppio legame che impedisce la separazione dalla madre in un doloroso processo che li tiene prigionieri di un legame troppo ambivalente.

Le sofferenze di madri e figli descritte con grande empatia attraverso le parole dei figli e delle madri comunicano il senso della vita e della verità vissuta dai protagonisti. Il corpo a corpo con la madre emerge in tutta la sua complessità: nelle

diverse sfumature affettive, emozionali e patologiche. L'occhio dell'autrice è sempre attento a dare spazio e comprensione alle infinite problematiche che si incontrano nella relazione con la madre, che comprende ovviamente anche la mancanza di madre.

In questo libro sulla relazione per definizione più intima nella vita degli esseri umani non mancano trattati psicoanalitici o scientifici, l'autrice però ha, con il suo scritto, tolto l'impronta della distanza scientifica e ha raggiunto il cuore della relazione primaria. Le spiegazioni analitiche che non mancano, soprattutto quelle junghiane, sono rese in modo approfondito ma amalgamate alle storie narrate. L'invito dell'autrice è utilizzare l'eredità materna dolorosa per trovare la propria strada separandoci dal legame inconscio con la madre e l'infanzia per realizzare chi siamo veramente, per poter essere soggetti in se stessi.

Lo stile divulgativo uscendo dallo schema specialistico arricchisce la narrazione senza nulla togliere alla profondità e al dolore delle madri e dei loro figli. Un libro di grande speranza e fiducia.

Caterina Vezzoli