

RIVISTA MEDITERRANEA DI PSICOLOGIA ANALITICA

# enkelados



NUOVA IPSA EDITORE

ANNO II - NUMERO 1 / ZOLFO 2014

- 7 **Editoriale** di Pasqualino Ancona
- 9 **Il calore dello zolfo e l'amaritudo del sale nel forno alchemico di un reparto oncologico**  
di Lia Novembre, Carmen Prestifilippo

Questo lavoro nasce dal desiderio di condividere vissuti e riflessioni connesse all'esperienza analitica di accompagnamento alla morte. Riflessioni e vissuti che hanno trovato come fertile contenitore teorico e clinico l'alchimia, nelle sue letture della morte come "mortificatio", fase imprescindibile dell'opus, alchemico e analitico. Riflessioni e vissuti che come la lettura alchemica hanno accolto la morte, la mortificatio, come fase imprescindibile di un opus alchemico e del lavoro analitico. Attraverso il racconto di casi clinici che ci hanno visto impegnati in tempi e luoghi differenti, all'interno di una rete relazionale complessa e ricca (familiari dei pazienti, altri operatori sanitari), desideriamo mettere in luce l'opus alchemico che si è attivato, trasformando tutti gli attori. "Stare accanto" a chi sta morendo, coinvolge nella "mortificatio", una delle operazioni più delicate e dolorose dell'opus, connesse al fallimento, al lutto, alla nigredo. Queste oscure immagini attivano la trasformazione della nigredo in albedo e poi rubedo; alla crescita, dunque, alla resurrezione, alla rinascita. Come sostiene Hillman (*Thought of the Heart*, pp. 7-9, 45-46) questa trasformazione avviene grazie al Sulphur, lo zolfo, che è il principio di "combustibilità", la magna fiamma. Tutto ciò che d'improvviso si illumina, si accende di bellezza, ciascun rovetto è un dio che arde: questo è zolfo alchemico. Come dice Jung: «... lo zolfo indica la sostanza attiva del sole ... il fattore che muove la coscienza, ossia da un lato la volontà ... e dall'altro l'impulso che si riceve dall'interno» (CW, vol. XIV, par. 151; trad. it., vol. XIV, p. 124). Il confronto con la morte porta la coscienza nei bassifondi dei complessi, percorso necessario per ampliare la consapevolezza. Gli operatori sanitari, come gli iniziati nel processo alchemico, devono attraversare "la cripta funebre" per poter rinascere a vita nuova: lo zolfo, nella putrefactio, favorisce il dissolvimento delle forme consunte e inservibili, liberando energie destinate a nuove combinazioni vitali.

#### *Abstract*

This work has its source in the wish to share experiences and reflections connected to the analytical experience of accompanying the dying; thoughts and experiences founding a fertile theoretical and clinical frame in alchemy, its view of death as "mortificatio", an essential phase of the alchemical, analytic "Great Work". Reflections and experiences that like the alchemical vision received death, the "mortificatio", as essential to the work of therapy. Through the reports of clinical cases, committing us in different times and places, in a complex and rich network of relationships (patients' families, healthcare professionals), we wish to highlight the alchemical "Opus" activated, transforming all the actors involved in the process. Accompanying the dying involves you in the "mortificatio", one of the most delicate and dolorous operations in alchemy connected to defeat, grief, nigredo. These obscure images activate the transition of the nigredo into albedo and then into rubedo; growth and thus resurrection and rebirth. This transformation as avowed by Hillman's *Thought of the Heart*, (pp. 7-9, 45-46) occurs thanks to Sulphur, the principle of flammability, the "magna fiamma" the great flame. All that suddenly glows, lights up with beauty, each briar is a flaming God: this is alchemic Sulphur. As Jung says: "Sulphur represents the active substance of the sun ... the motive factor in consciousness: on the one hand the will... and on the other hand compulsion ... an inflammable element within us" (CW, vol. XIV). Confronting with death drives the conscience to the gutter of complexes, an indispensable path to widen one's awareness. Like the initiated into the alchemical

process, healthcare professionals must trespass the burial crypt to be reborn to a new life: Sulphur in the putrefactio eases the dissolving of outworn useless forms, and frees up energies for new vital connections.

### Résumé

Cet ouvrage naît du désir de partager expériences et réflexions liées à la pratique analytique d'accompagnement des mourants qui trouvent un fécond récipient théorique et clinique dans l'alchimie et sa vision de la mort comme "mortificatio", phase incontournable du grand œuvre en alchimie et dans l'analyse. Réflexions et expériences qui comme dans la vision alchimique ont accueilli la mort, la "mortificatio", phase indispensable d'un magnum opus alchimique et du travail analytique. À travers le récit des cases cliniques, que nous ont empliés à différents endroits et moments, à l'intérieur d'un réseau de relations complexes et riches (familles des patients, autres professionnels de la santé), nous désirons mettre en lumière le grand œuvre alchimique activé ainsi, qui a transformé tous les acteurs. "Être avec" les mourants nous implique dans la "mortificatio", l'un des procédés les plus délicats et douloureux de l'œuvre, lié à l'échec, au deuil, à la nigredo, l'œuvre au noir. Ces obscures images activent la transformation, le passage de la nigredo à l'albedo (l'œuvre au blanc) et ensuite à la rubedo (l'œuvre au rouge); à la croissance, la résurrection et la re-naissance. Comme l'affirme Hillman (*Thought of the Heart*, pp. 7-9, 45-46), cette transformation à lieu grâce à Sulphur, le soufre, le principe de combustibilité, la "magna flamma". Tout ce qui soudain s'éclaire, s'illumine de beauté, chaque buisson est un dieu ardent: c'est le soufre alchimique. Comme l'a dit Jung: le soufre représente la substance active du soleil... le facteur motivant de la conscience: d'une part la volonté... d'un autre côté l'impulsion que l'on reçoit à l'intérieur (CW, vol. XIV, par. 151). La confrontation avec la mort amène la conscience dans les taudis des complexes, parcours nécessaire pour élargir la conscience. Les professionnels de la santé, tel que les personnes initiées dans le processus alchimique doivent traverser la crypte pour pouvoir renaître à nouveau: le soufre, dans la "putrefactio", favorise la dissolution des formes usées et hors d'usage, en délivrant des énergies vouées à de nouvelles combinaisons viables.

## 20 **La sciarpa fatale. Il materno soffocante nella relazione analitica** di Carlo Melodia

Le riflessioni dell'autore sul potere mortifero e involutivo dell'abbraccio, prendono spunto dal racconto di un caso clinico derivante da una seconda analisi. Il paziente era un candidato in formazione analitica, che aveva vissuto, durante la sua prima analisi, un'esperienza di abuso sociale. La prima analista, in collusione con gli aspetti più regressivi della psiche inconscia dell'analizzando, aveva proposto una modalità relazionale che non solo ripeteva gli schemi da lui già vissuti con la soffocante coppia genitoriale, ma li aveva complicati e aggravati utilizzando il potere derivante dal proprio ruolo e dagli strumenti interpretativi dell'analisi. Pervertendo il senso della propria auctoritas analitica, aveva inconsciamente cercato di clonare l'esperienza familiare del paziente all'interno della formazione analitica, scegliendo il secondo analista e tentando di coinvolgerlo in una collusione finalizzata a spartire, attraverso le "notizie" analitiche, la vita dell'analizzando. L'autore riflette quindi su ciò che agevoli lo sviluppo di questo tipo di dinamiche perverse nell'esperienza analitica e nell'ambito della formazione all'interno delle società analitiche e che cosa la possa prevenire.

### Abstract

The author's reflections on the deadly and regressive power of the Embrace take cue from the story of a clinical case arising during a second analysis.

The patient was a candidate in analytical training who lived an experience of social abuse during his first analysis.

In fact, colluding with the most regressive aspects of the unconscious psyche of the analysand, the first analyst proposed a relational pattern to repeat the suffocating parental pair relationship layout.

She also complicated and worsened it by abusing of her role power and the interpretative instruments of analysis.

In this way the analyst perverted the meaning of her own analytical Auctoritas. She unconsciously tried to clone the family experience of the patient within the frame of the analytical training. In addition she choose on analysand's behalf the second analyst to involve him in a collusive intrusion in the patient's life avidly looking for the analytical "news".

Therefore the author reflects on both the aspects that facilitate the development of this kind of perverse dynamics in analytical experience and in training context within the analytical societies, and the aspects potentially supporting the prevention of such a situation.

### *Résumé*

Les réflexions de l'auteur sur la puissance mortifère et régressive de l'embrassade, s'inspirent d'un récit d'un cas clinique que découle d'une deuxième analyse.

Le patient était un candidat dans la formation analytique. Pendant ca première analyse il avait vécu une expérience d'abus sociale.

La premier analyste en collusion avec les aspects le plus régressifs de la psyché inconsciente de l'analysant, elle avait proposé une modalité relationel qui reprennait la modalité étouffante des ses parents mais, ces aspects ont été compliqués et aggravés par le puouvoir de l'analyste, par son rôle et par les outils interpretatifs de l'analyse.

En pervertant les sens de son autorité analytique elle avait inconsciemment essayé de cloner l'expérience familiale du patient dans la formation analytique, en choisissant le second analyste et en cherchant de l'impliquer en cet collusion avec le but de partager, à travers le « nouvelle » analytiques, la vie de l'analysant.

L'auteur réfléchit sur ce que favorise le développement de ce type de dynamique perverse dans l'expérience analytique, dans la formation à l'entérieur des sociétés d'analyse et aussi des comportements qui peuvent prévenir ces dynamiques.

## 29 **L'Abbraccio Sospeso ai margini di mani cadute** di Ferdinando Testa

In tale articolo l'autore, partendo dalla dimensione clinica con i pazienti affetti da disturbi alimentari, evidenzia come tra una dimensione soffocante ed una fredda, tali pazienti abbiano esperito un abbraccio lasciato cadere, un'ambivalenza dell'assenza e della presenza che contemporaneamente ha strutturato un'area di vuoto. Tale vuoto è stato circondato da un pieno di adattamento e di funzionamento dell'Io al collettivo, tradendo l'autenticità della espressione della funzione d'Anima. Il processo analitico junghiano pertanto si muove attraverso le siepi irte di paradossi e di disagio e tale lavoro rappresenta sul piano clinico e teorico, una modalità scientifica e poetica per fare luce su una patologia che sempre di più si impone all'attenzione sulla scena terapeutica attuale, familiare e sociale.

### *Abstract*

Drawing on his clinical analytical experience with patients suffering from eating disorders, the author of this article emphasizes how these patients, caught between a form of suffocation and suffocating on the one hand, and cold indifference on the other, have experienced a dropped embrace, an absence/presence ambivalence, which creates a place of emptiness in them. Emptiness of this sort brings about a form of hyper-adaptation to reality, which is in sharp contrast with the authenticity that the Anima brings to life.

The Jungian analytic process is faced with a tangle of paradox and discomfort, and work of this nature represents, from a clinical-theoretical point of view, a scientific and poetic approach for throwing light on one of the pathologies dominating the current therapeutic scene in both family settings and in a wider social context.

*Résumé*

L'auteur, à partir d'une perspective clinique d'observation de patients avec des troubles alimentaires, met en exergue dans cet article comment, entre une dimension étouffante et une froide, ces patients-là aient fait expérience d'une accolade lâchée, una ambivalence d'absence/présence structurant à la fois une zone vide. Ce vide-là à été encerclé par un plein d'adaptation et de fonctionnement du moi au collectif trahissant l'authentique expression de la fonction d'âme. Le processus analytique jungien bouge pourtant à travers les haies parsemées de paradoxes et de malaise et ce travail-là représente sur le plan clinique et théorique, un mode scientifique et poétique d'éclairer une pathologie exigeant de plus en plus attention sur l'actuelle scène thérapeutique, familiale et sociale.

**36      *Violenza tra identificazione ed empatia***  
di Caterina Vezzoli

L'articolo affronta la problematica della violenza connaturata alla natura umana e di come attraverso il lavoro con le immagini e l'immaginazione attiva sia possibile integrare i contenuti arcaici dissociati alla coscienza.

Vengono prese in considerazione le immagini di alcuni film di Stanley Kubrick ad alto impatto simbolico e si analizzano le strutture psicopatiche partendo dai bambini killer descritti da Anna Alvarez per approdare agli aspetti dissociativi non formulati presenti nello stato psicoide.

La metodologia Jungiana dell'immaginazione attiva e il lavoro con le immagini costituiscono il percorso terapeutico considerato più adatto ad affrontare le patologie che impediscono lo sviluppo delle capacità simboliche.

*Abstract*

The present paper assumes that violence is intrinsic to human nature and how working with images and active imagination it become possible to integrate the dissociated archaic contents to consciousness. Images from Stanley Kubrick's films at symbolic high impact are considered exemplifying the dissociated violent personality structures. Reference to Ann Alvarez work on psychopathic children structures are also considered with the aim to approach dissociated aspects of the non formulated unconscious present in the psychoid layer.

Active imagination and the work with images are considered the best therapeutic approach to deal with all pathologies impairing the symbolic capacity.

*Résumé*

L'article décrit comme la violence, intrinsèque à la nature humaine, et les contenus archaïques dissociés peuvent être intégré à la conscience en travaillant avec les images et l'imagination active.

Les images prégnantes des films de Stanley Kubrick à haut impact symbolique sont considérées et en outre sont analysées les structures psychopathologiques des enfants killer décrit par Anna Alvarez. Le but est mettre en évidence les aspects dissociative non formulé présent dans l'état psychoid.

La méthodologie jungienne de l'imagination active e le travaille avec les images sont le parcours thérapeutique considéré comme le plus approprié à travailler les pathologies qui empêchent de développer les capacités symboliques.

**49      *La macchina degli abbracci: quando la morsa diventa una speranza***  
di Magda Di Renzo

La macchina degli abbracci è lo strumento che Temple Grandin, una delle persone autistiche più famose del mondo, si è costruita, durante il periodo universitario, per lenire l'angoscia da cui era sopraffatta quando si confrontava con esperienze estranee al suo mondo interno. Un abbraccio

sostitutivo che le permetteva di sfuggire all'abbraccio umano sentito evidentemente come mortifero e di trovare consolazione in una dimensione meccanica evocatrice di contenimento affettivo. La trasformazione dell'abbraccio richiede, nel percorso con il bambino autistico, un'attenzione particolare al corpo e alla sua affettività per consentire la creazione di quell'involucro che rende possibile il contatto e l'incontro con l'altro senza temere per la propria incolumità.

*Abstract*

The hug machine (or squeeze box) is the instrument built by Temple Grandin, one of the most famous autistic people in the world, during her university studies, to cope with her anxiety when confronted by experiences which were alien to her inner world. An artificial hug allowed her to escape from the human hug she clearly felt to be so very deathly and yet to find solace within a mechanical dimension evoking emotional containment. The transformation of a hug requires, while working with autistic children, special care for the body and its affectivity in order to create some sort of shell, enabling contact and encounter with another person without the fear of losing one's own safety.

*Résumé*

La Machine à câlin est l'instrument que Temple Grandin, l'une des plus célèbres "autistes" du monde, s'est construite, pendant la période universitaire, pour apaiser l'angoisse qui l'accablait quand elle était confrontée à des expériences étrangères à son monde intérieur. Un câlin de remplacement lui permettant d'échapper à l'embrassade humaine, perçue comme mortifère, et de trouver réconfort dans une dimension mécanique, évoquant la possibilité d'une retenue émotionnelle.

La transformation du câlin exige, dans le parcours avec l'enfant autiste, une particulière attention au corps et à son affectivité pour permettre la création d'une sorte de peau qui facilite le contact et la rencontre avec l'autre, sans crainte pour sa propre sécurité.

**56 L'abbraccio di Ade e il vissuto di morte-rinascita nel giocatore patologico**

di Livia Di Stefano, Francesca Picone

Le Dipendenze Patologiche, ed anche il Gioco d'azzardo Patologico, offrono sul piano simbolico il tema dell'abbraccio che stritola, fino ad uccidere: gli aspetti psicopatologici ad esse connessi ne evocano la dimensione sulfurea, diabolica, di morte.

Grandi miti della fondazione del mondo fanno riferimento al gioco e alla sorte: per il mito greco, come sappiamo, Zeus e i suoi fratelli, dopo avere sconfitto i Titani si sarebbero spartiti l'universo a sorte: a Zeus spettò il dominio del cielo, a Poseidone quello del mare e al fratello Ade il regno dell'oltretomba. Mito, che anche Omero racconta. Dice Poseidone nel libro XV dell'Iliade: «Tutto in tre parti è stato diviso, ognuno ha avuto il suo onore: io ebbi il mare spumoso, per abitarlo in eterno, allorché sorteggiammo, ad Ade toccò il buio nebbioso, Zeus ottenne il vasto cielo, nello spazio e tra le nuvole; sono rimasti a tutti in comune la Terra e l'altissimo Olimpo».

Se lo zolfo è dia-bolico, viene da suggerire il richiamo a tale mitologia, in particolare ad Ade e alla discesa agli Inferi, come dimensione del dia-ballo per riferirsi a ciò che tiene separato, non abbraccia, ma che divide, dissocia. Seguendo in direzione altra questo richiamo, la dimensione analitica, invece, nelle Dipendenze Patologiche potrebbe diventare e rappresentare un abbraccio simbolico, che tiene insieme, una coniunctio oppositorum, dove la tensione tra gli opposti, vita e morte, discesa e risalita, si può risolvere armonicamente.

*Abstract*

Pathological forms of addictions and pathological gambling present, in symbolic terms, the theme of the embrace which squeezes to the point of killing. A sulphurous, demonic dimension of death

is evoked by the psychopathological aspects involved.

Great creation myths refer to gambling and chance: in Greek mythology, as we already know, Zeus and his brothers, after beating the Titans, divided up the universe by drawing lots: the sky went to Zeus, the sea to Poseidon, and to Hades, their brother, went the reign of the afterlife; this myth is also recalled by Homer. In the 15th book of the Iliad, Poseidon says: “All three parts have been divided, everyone has been honoured: when we gambled I got the foaming sea, to live in eternally, Hades got the misty darkness, Zeus got the vast sky, in space and between the clouds; to all of us went the Earth and lofty Olympus”.

If sulphur is dia-bolic, there would seem to be a clear connection with the above-mentioned mythology, particularly with reference to Hades and the descent into the Underworld, as a dimension of *dia-ballo*, that which divides and does not embrace, but rather separates and dissociates.

Following this same track in a different direction, the analytical dimension when dealing with pathological addictions, could rather turn into a symbolic embrace, a holding together; it could turn into a *coniunctio oppositorum*, where the opposites – life and death, descent and emergence – can meet harmoniously.

### *Résumé*

Les addictions pathologiques et le jeu pathologique offrent sur le plan symbolique le thème de l'accolade écrasante qui tue: les aspects psychopathologiques reliés évoquent la dimension sulfureuse, diabolique, de mort. Les grandes Cosmogonies renvoient au jeu de hasard et au sort: selon le mythe grec, comme on le sait, après la défaite des Titans Zeus et ses frères se seraient partagé l'univers au sort: Zeus eut la maîtrise du ciel, Poséidon obtint celle de la mer et son frère Hadès les ténèbres épaisses du monde souterrain. Ce Mythe est raconté aussi par Homère: dit Poséidon dans le XV<sup>me</sup> livre de l'Iliade: “Tout en trois parts avait été divisé, chacun eut son honneur: lorsque on tira à sort j'eus la mer écumeuse, à habiter en éternel, Hadès eut l'obscurité brumeuse, Zeus obtint le vaste ciel, dans l'espace et parmi les nuages; en commun restèrent la Terre et le très haut Olympe”.

Si le soufre est dia-bolique, on pourrait suggérer le rappel à cette Mythologie-là, en particulier à Hadès et à la descente aux Enfers, comme dimension du *dia-ballo* se référant à ce qui cloisonne, n'enbrasse pas, mais sépare, dissocie. En suivant dans une direction autre ce rappel, il arrive que la dimension analytique, dans les Addictions Pathologiques, pourrait par contre devenir et représenter une embrassade symbolique, qui tient ensemble, une “*coniunctio oppositorum*”, où la tension entre les contraires, vie/mort, descente et remonte, peut être résolue harmonieusement.

66     **Recensioni**

72     **Riletture**  
       **Oresteia di Giancarlo Magno**

**I**nvitato dal comitato di redazione ad introdurre i lavori del numero di Enkelados dedicato allo zolfo, non posso non ricordare che le viscere di una terra vulcanica sono piene di zolfo ed Enkelados, la forza istintiva primordiale che viene soggiogata dalla tenacia e dalla saggezza di Atena, non può non essere che sulfureo nella sua rappresentazione archetipica di energia vulcanica sommersa che talvolta si scatena e tenta di liberarsi dalle catene di Atena.

Lo zolfo è il principio attivo dell'alchimia, quello che agisce sul mercurio inerte e lo feconda, o lo uccide. È il principio generatore maschile la cui azione sul mercurio produce i metalli. Manifesta la volontà celeste e l'attività dello Spirito.

Lo zolfo rosso dell'esoterismo musulmano indica l'uomo universale e perciò il prodotto rosso ermetico, la fase della *rubedo*.

È l'elemento vivificante e trasmutando il mercurio produce il cinabro, che è una droga di immortalità. Il cinabro è alla base di tutto il pensiero alchemico cinese dell'antichità e riveste un ruolo di primaria importanza anche nelle tecniche di longevità e di ricerca dell'immortalità proprie del Taoismo, proprio per la sua capacità di fornire il mercurio. Anche Kant utilizza il cinabro come esempio della complessa dimostrazione di una regolarità delle apparenze (fenomeni), regolarità ammessa come fondamento della possibilità riproduttiva dell'immaginazione, nell'ambito della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto.

Talvolta il rosso dello zolfo, collegato proprio al cinabro, lo mette in connessione con il simbolismo infernale, diventando l'aspetto infernale e distruttivo del simbolo, il rovescio del suo senso positivo. Ma è proprio da questo rosso che è possibile trarre per suo trattamento l'elemento mercurio, la capacità ermetica ed immaginale.

Da questi elementi possiamo trarre degli insegnamenti sull'importanza degli istinti per accedere al sacro e alla trascendenza. Non c'è trasformazione o sublimazione vera se non abbiamo consapevolezza degli istinti, se non

**Pasqualino Ancona,**  
Medico Psichiatra; Psicologo Analista CIPA e IAAP; Analista con funzioni di docenza e di didattica nella Scuola di Specializzazione del CIPA; Vice Direttore dell'Istituto per l'Italia Meridionale e la Sicilia del CIPA. Vive ed esercita a Catania.

p.ancona@tin.it

**Pasqualino Ancona,**  
Psychiatrist, Psychologist and CIPA and IAAP Analyst; Analyst with functions of teaching and learning in the School of Specialization of CIPA, Deputy Director of the Institute for Southern Italy and Sicily CIPA. He lives and practices in Catania.

p.ancona@tin.it

*Pasqualino Ancona*

attraversiamo la fase della *rubedo*, con la consapevolezza sempre presente che la via della trasformazione presenta tanti pericoli e possibilità di cadute e di ricadute nel lato infernale dell'eros. Ma è solo tenendo ben desta e viva questa tensione che con fatica riusciremo ad intravedere la via dell'unificazione degli opposti.



Foto di Marisa Capace

# IL CALORE DELLO ZOLFO E L'AMARITUDO DEL SALE NEL FORNO ALCHEMICO DI UN REPARTO ONCOLOGICO

Lia Novembre, Carmen Prestifilippo

*Gli alchimisti ritenevano che l'opus  
esigesse non solo lavoro di laboratorio,  
la lettura di libri, la pazienza,  
ma anche l'amore<sup>1</sup>.*

*L'alchimia rappresenta in tutta la sua essenza  
una vera e propria dottrina della redenzione<sup>2</sup>.*

*Simbologia del sale e dello zolfo nella psicologia  
analitica*

Il presente lavoro si propone la condivisione e la narrazione di due percorsi terapeutici con un giovane uomo e una giovane donna, entrambi terminali per patologie oncologiche.

Sono due storie particolari da un punto di vista analitico, lontane dalle stanze d'analisi e dalle poltrone classiche. Sono due storie vissute all'interno di reparti oncologici, con pazienti ormai allettati e paralizzati dalla malattia. Sono due storie che hanno il loro inizio in una fase di fine vita: si concludono proprio con la morte, con il compimento delle vite e contemporaneamente dei dolori, ma anche col compimento di profonde trasformazioni nei mondi interni sia dei pazienti che delle équipes curanti.

Il vertice epistemico privilegiato sarà quello alchemico, in quanto, come scrive Jung "l'intero processo alchemico può rappresentare l'itinerario di un singolo uomo verso l'individuazione [...]. L'alchimia mi ha perciò reso il servizio inestimabile di offrirmi il suo materiale, nel cui ambito

1 JUNG 1946, p. 190.

2 JUNG 1938/1954, p. 202.

**M. ROSALIA NOVEMBRE**

Psicologa - Psicoterapeuta, è socio analista del CIPA con funzioni di docenza e membro IAAP. Lavora privatamente a Palermo come analista e psicoterapeuta. È impegnata nel lavoro clinico-riabilitativo con pazienti psicotici e si occupa dell'approccio olistico al paziente organico, della relazione medico-paziente e della formazione psicologica negli operatori della salute e nelle professioni d'aiuto. Aree di particolare interesse, in ambito junghiano, sono la psicologia del sogno e il rapporto tra psicologia e spiritualità.

manovem@tin.it

**M. ROSALIA NOVEMBRE**

Psychologist-Psychotherapist, she's a member of CIPA with teaching tasks and IAAP fellow. She's in private practice in Palermo as an Analyst and Psychotherapist. She's committed in rehab for patients with previous psychotic disorders and also bears with holistic approaches to the patient with organic disease, the patient-physician relationship and the psychological education and training of health-care professionals and public assistance. Her main areas of interest in the jungian domain are dream psychology and the relationship between psychology and spirit.

manovem@tin.it

**CARMEN PRESTIFILIPPO**

Vive e lavora a Palermo. Psicologa clinica e di Comunità, psicoterapeuta, socio analista CIPA e IAAP. Ha lavorato nell'ambito della psiconcologia, sia con pazienti oncologici che nella formazione degli operatori sanitari; dell'intercultura. Svolge inoltre la libera professione. Tra le aree di approfondimento scientifico vi sono l'alchimia, i sogni, l'immaginale, il mito, l'approccio olistico al paziente organico.

Carmen.Prestifilippo@libero.it

**CARMEN PRESTIFILIPPO**

Lives and works in Palermo. Clinical and Community Psychologist, psychotherapist she's CIPA and IAAP fellow. She's been working in the field of psycho oncology both with cancer patients and in the training of healthcare professionals; and she's also engaged in cross-cultural activities. She's in private practice. Her main areas of investigation are Alchemy, Dreams, the Imaginal, Myth and the holistic Approach to the patient with organic disease.

Carmen.Prestifilippo@libero.it

la mia esperienza può trovare spazio sufficiente, e mi ha in tal modo offerto la possibilità di descrivere il processo di individuazione nei suoi aspetti essenziali<sup>3</sup>”.

L'*Opus* alchemico costituisce, per Jung, un'arte connotata di sacrificio, inteso come lavoro sacro, in cui la materia prima può spogliarsi degli elementi contaminati e impuri per poi ricongiungersi ad essi dopo un faticoso processo di purificazione che passa per lacerazioni, dolore, morte. Infatti, “le immagini alchemiche descrivono il processo della psicoterapia del profondo, che è identico a quello dell'individuazione [...]. Le immagini dell'alchimia concretizzano l'esperienza della trasformazione che subisce il soggetto in psicoterapia<sup>4</sup>”.

Tra le evocazioni e i simboli alchemici si porrà l'attenzione sul sale e sullo zolfo, entrambi elementi essenziali in un *Opus* alchemico, elementi che simbolicamente hanno consentito di nutrire speranza e fiducia anche davanti alla morte. Sale e zolfo simbolicamente rappresentano le nozze sacre, *hieros gamos*, e dunque la totalità, in quanto “lo zolfo appartiene al Sole o lo rappresenta; lo stesso rapporto c'è tra il Sale e la Luna<sup>5</sup>”.

Jung in *Mysterium coniunctionis* dedica diverse pagine alla simbologia dello zolfo, in analogia col processo analitico. Lo zolfo è elemento maschile, in stretta relazione con il calore e con il sole, sposo della Luna, del femminile. È una sostanza duplice, duofisica perché è materia prima, e in quanto tale arde e corrode, ma è anche materia stessa della pietra dopo un lungo lavoro di purificazione, “sulphur è in generale uno dei tanti sinonimi che designano la prima materia nel suo duplice aspetto di materiale di partenza e di prodotto finale<sup>6</sup>”.

Insieme al sale è la sostanza che produce il Mercurio.

Allo zolfo si attribuisce il potere di dissolvere, uccidere e vivificare i metalli. È connesso dunque alla trasformazione ma anche alla morte: “esso brucia e consuma [...]. Esso causa o significa la putrefazione [...]. Il *putrefacere* viene

3 JUNG 1912/1952.

4 JUNG 1944, p. 49.

5 JUNG 1944, p. 302.

6 JUNG 1955/1956, p. 109.

anche inteso come un *corrumpere*. Lo zolfo è la causa dell'imperfezione di tutti i metalli. Troppa solforosità è causa di corruzione. La sua sostanza è densa e vischiosa, e la sua azione corruttiva si fonda, per un verso, sulla sua infiammabilità e, per l'altro, sul fetidume della terra che esso è. Impedisce di raggiungere la perfezione in tutte le sue operazioni<sup>7</sup>”.

Lo zolfo è in stretta connessione con il sale, in quanto sale, zolfo e mercurio sono gli elementi essenziali dell'*Iliaster*, balsamo e principio vitale<sup>8</sup>.

Mentre lo zolfo è collegabile al maschile, il sale è in stretta connessione col femminile, con la Luna e l'acqua. “Sale e acqua salata, ossia marina, hanno tra l'altro il significato della Sophia materna, al cui seno si nutrivano i filosofi, filii sapientiae<sup>9</sup>”.

Il sale è, nell'immaginazione alchemica, ciò che determina l'equilibrio, la stabilizzazione, la combinazione armonica tra anima e spirito, tra zolfo e mercurio.

E se il sale in chiave alchemica è sostanza essenziale all'*Opus*, in chiave analitica e simbolica è elemento ricco, denso e pregno di rimandi, evocazioni, significati. È ciò che dà gusto ai cibi, è materia essenziale del mare, con cui si fonde e integra, è corpo, materia, lacrima, sudore, urina, sangue. Mentre lo zolfo è connesso all'operazione della *coagulatio* e *putrefactio*, il sale alla *dissolutio*.

Hillmann nella sua Opera *i Fuochi Blu* ne dà una lettura analiticamente importante, collegando il sale all'esperienza vissuta e allo spessore che la psiche, nella sua totalità, cosciente e inconscia, dà agli eventi. Scrive infatti che “il sale è la sostanza minerale o fondamento oggettivo dell'esperienza personale che rende possibile l'esperienza. Niente sale, niente esperienza, ma solo uno scorrere e un dissiparsi di eventi senza corpo psichico. Il sale, dunque, è ciò che fa sì che gli eventi siano vissuti con i sensi e con il sentimento, dando a ciascuno di noi il senso del personale: le mie lacrime, il mio sudore e sangue, il mio gusto, il mio valore. L'intero Opus alchemico dipende dalla capacità di esperire soggettivamente. In altre parole, il sale agisce da terreno su cui poggia la soggettività, rende possibile ciò che la psicologia chiama il vissuto di un'esperienza. È lì dunque, a quel fondo, che dobbiamo rivolgerci per estrarre il nostro sale<sup>10</sup>”.

Jung, attraverso una lettura della simbologia del sale nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, lo collega all'intuizione, all'intelligenza, alla saggezza, allo spirito<sup>11</sup>. Virtù fondamentali per un autentico ascolto analitico.

*Il compimento di Francesco. Dal calore del “fare” all'amaritudo e lo spessore dello “stare”*

Incontro Francesco in un reparto di oncologia, il medico mi dice che è un uomo

7 JUNG 1954/1955, p. 112.

8 JUNG 1944, pp. 174-175.

9 JUNG 1944, p. 309.

10 HILLMANN J. 1996, p. 112.

11 Cfr. JUNG 1954/1955, p. 230.

molto giovane (38 anni), appena entrato in ospedale ma già in fase terminale. Non si conosce il tumore primitivo, ma ormai il suo corpo e soprattutto le sue ossa sono totalmente invasi dalla malattia. È giovane, e questo aggrava ancora di più la progressione della malattia e il dolore dei familiari e dei medici. È stato Francesco a chiedere la possibilità in reparto di parlare con uno psicologo o un prete, e così l'oncologo mi chiede di iniziare un percorso con lui, per accompagnarlo alla fine.

Entro nella sua stanza e vedo un uomo paralizzato dal dolore, scheletrico, sofferente, incapace ormai di muoversi, alzarsi, essere autonomo. Come san Francesco nudo e pieno di stimmate. Comincia a raccontarmi della sua vita: è un carabiniere, un uomo sempre attivo, volto al “fare” più che allo stare, appassionato di pesca subacquea e motociclismo. Con lui ci sono il padre e il fratello, la madre è morta con la stessa malattia quando lui era molto piccolo, sarà lui a raccontarmelo nel nostro primo colloquio, dicendo: “dalla morte di mia madre ho capito che bisognava reagire, mettere da parte tutte le emozioni per anestetizzare i dolori, ho scelto di fare il carabiniere perché dava l’idea di forza e controllo, la pesca e il motociclismo mi consentivano la sfida e la velocità, e adesso mi ritrovo invece fermo, vicino alla morte, e sento di dover fare i conti con le emozioni e i dolori che ho messo in un cassetto che adesso non si richiude più”.

Nella sua vita non c’è mai stato molto spazio per le relazioni, se non professionali o superficiali, le uniche relazioni intime sono il padre e il fratello, non ha mai potuto lasciarsi andare all’Altro, sopraffatto forse dall’archetipo della Persona (in tal senso non è casuale la scelta di essere carabiniere). La sua malattia lo costringe e gli dà l’opportunità di fermarsi, di fare i conti con i suoi sospesi, di affidarsi a me, ad una donna, e di instaurare una relazione intima con il femminile che ha prematuramente perso e sempre tenuto a distanza. Il mio percorso con Francesco è durato due mesi, la mia presenza in reparto era bisettimanale, così come i nostri incontri. Incontri che hanno attraversato l’*amaritudo* del sale e il bruciore dello zolfo, ma anche le proprietà trasformative e individuative di tali elementi alchemici, e le potenzialità trasformative della malattia e della morte. Durante i primi incontri è rigido, razionalizzante, racconta la sua vita in modo quasi anaffettivo. Eppure narra di eventi veramente importanti e fortemente connotati emotivamente: la perdita della madre, la paura del femminile, le distanze relazionali. Mi parla inoltre, con rimpianto e colpa, dei ruoli rigidi in cui si è rinchiuso in tutta la sua vita, del senso di dovere e di responsabilità che hanno guidato il suo essere e il suo fare, a difesa di ferite e fragilità che solo negli ultimi mesi della sua vita hanno potuto avere sguardo e ascolto. Dopo circa un mese qualcosa cambia, le emozioni finalmente affiorano e con esse il dolore. Ciò accade in un momento particolare, di svolta, di commozione, di consapevolezza della fine. Francesco mi dice “quanto vorrei aver la possibilità di rivedere il sole e il mare, so che non c’è più tempo, non potrò farlo

più”. Affiorano i desideri e con essi tutto il dolore connesso alla morte, all'impossibilità, alla fine. Dolore di certo innanzitutto suo, ma controtransferalmente anche mio. Piange, per la prima volta. Mi dice che non avrebbe mai immaginato di poter piangere davanti ad una donna. Anch'io sono invasa da un dolore e un'angoscia devastanti, ma mi colpisce il fatto che Francesco desidera sole e mare. Zolfo e sale. Femminile e maschile. Desidera la *coniunctio*. Il suo corpo non gli consentirà più di immergersi nell'acqua ed essere riscaldato dal sole. Ma il suo mondo interno sì, simbolicamente possiamo farci attraversare dallo zolfo e dal sale, farci toccare dal mare e dal sole. È questo il lavoro che faremo nel nostro ultimo mese insieme. Mi racconta diversi sogni in cui compaiono questi due elementi, sogni di fine ma anche di individuazione e integrazione. Mi parla molto del mare, condividiamo la passione per lo Ionio, mare che per entrambi rappresenta il materno e le origini. Siamo entrambi d'accordo sul fatto che lo Ionio è un mare “profondo e cristallino, freddo e avvolgente allo stesso tempo”. Per entrambi è “casa”, è dimensione archetipica profonda. Ed è anche una parte di Mediterraneo particolarmente salato. Il sale è ormai per noi elemento essenziale, ci fa sentire meno soli e dà spessore alle nostre esperienze. Il sale è il sapore che ha per lui l'incontro con me, è il sapore del mare, è l'emozione che comincia a dare tridimensionalità e spessore ai suoi racconti. Ma il sale è anche amarezza, lacrime, dolore, sangue, (il suo corpo è sempre più piagato e sanguinante); sale è anche l'urina: Francesco è ormai incontinente, e piange anche per questo, “mi pesa più sapere che mi faccio la pipì addosso che il pensiero della morte. Non ho mai pianto, non pensavo di farlo davanti ad una donna”. Proprio lui che aveva esercitato un controllo rigido sulla sua vita, sulle sue emozioni, sui suoi dolori, non riesce a controllare più neanche gli sfinteri. Come scrive Hillmann, “Noi produciamo sale quando soffriamo e, elaborando le nostre sofferenze, aggiungiamo sale, guarendo così l'anima della sua malattia da carenza di sale... Sale, un pizzico di sale: bisogna sentire il pizzicore dell'evento che brucia; laddove il piombo sembra richiedere tempo, il tempo dell'attesa. L'effetto della cura a base di sale è un nuovo senso di ciò che è accaduto, un nuovo apprezzamento della sua virtù per l'anima...”<sup>12</sup>

Francesco ormai non ha più molto tempo, non è passato il tempo dell'attesa, del piombo, adesso lo zolfo brucia e porta verso la *putrefactio* e il sale si dissolve. In questa fase, nell'ultimo mese vi è un altro momento cruciale per noi: entro nella sua stanza, non riesce a parlare, mi siedo accanto a lui, mi prende la mano. Sto lì in silenzio per un'ora. È un contatto, quello delle nostre mani, dove sento il crocevia di morte e di vita, dove sento che morendo sta veramente vivendo. Insieme al dolore, provo speranza e serenità, speranza nel lasciar accadere, nella possibilità che abbiamo insieme di stare senza fare, lasciando accadere la *coniunctio*

<sup>12</sup> HILLMAN J. 1996, p. 181.

che quelle mani in quel momento simboleggiano. In quella mano morente sento lo zolfo, che mentre corrode il corpo, brucia anche difese e inautenticità e consente di divenire ciò che si è, di lasciar accadere, di attraversare tappe individuative, di toccare l'Anima che simbolicamente come femminile rappresento.

Il giorno dopo Francesco viene trasferito all'Hospice, ormai è inutile ogni tentativo terapeutico, sia chemio- che radioterapico, i medici lavorano sulla possibilità di controllare il dolore che le metastasi ossee provocano. Ci starà una settimana, nel nostro ultimo incontro mi dice: "sono pronto, tu vattene, ormai non sono solo, ho me. Fai un bagno nello Ionio per me". Vorrei restare, ma capisco che è un mio bisogno e vado via. In tarda serata ricevo un sms dal fratello: "Francesco è morto. Le sue ultime parole: Vattene, non sono più solo".

Sono ormai trascorsi otto anni, ogni anno il mio primo bagno nello Ionio è "dedicato" a lui. E ogni volta che mi immergo in quelle acque fredde ma profonde e materne, mi tornano due immagini: le nostre mani e la statua di sale che serenamente si scioglie nel mare per trovare non la fine ma il compimento e la realizzazione della sua essenza.

*La relazione con Gemma. Athanor: luogo di trasformazione, dalle apparenze alle essenze*

*Nell'aria della stanza  
non te  
guardo  
ma già il ricordo del tuo viso  
come mi nascerà  
nel vuoto  
ed i tuoi occhi  
come si fermarono  
ora – in lontani istanti –  
sul mio volto<sup>13</sup>.*

Le riflessioni e i vissuti che propongo riguardano un'esperienza analitica di accompagnamento alla morte, che risale a più di dieci anni fa. Il racconto inizia dalla fine, da un'immagine ancora viva: l'ultimo incontro tra me e Gemma, un paio d'ore prima che morisse, l'incontro dei nostri sguardi, accompagnato da un profondo silenzio.

Ho scelto di chiamare la paziente Gemma, perché la nostra storia terapeutica è stata ed è per me "una gemma preziosa" nel mio percorso professionale ed esistenziale.

---

<sup>13</sup> POZZI A., 2001, pag. 67.

Proverò a narrare l'esperienza vissuta con l'*équipe* medica nel periodo in cui la paziente era in fase terminale, anche se l'avevo conosciuta anni prima, dopo l'intervento di tumore ovarico, attraverso il racconto della capo-sala (una religiosa): "È giovane, troppo giovane; la madre e la sorella non sono in grado di sostenerla, vengono a trovarla una volta al giorno, l'hanno affidata a noi". Ci incontravamo in una stanza del reparto deputata ai colloqui una volta a settimana e il percorso terapeutico era finalizzato a contenere le paure, la rabbia di questa giovane donna che non riusciva come lei stessa dice "ad accettare come sia potuto accadere proprio a me, ho troppa paura di non farcela". Concluso il ciclo di chemioterapia, sembrava che la malattia fosse in remissione, invece, dopo poco tempo ricompare in maniera aggressiva. La ritrovo in fase terminale. Gli operatori mi chiedono di riprendere i colloqui con lei, ma Gemma adesso non ne fa richiesta, è chiusa nel suo silenzio, lucida, presente ma "già altrove". Sono i medici, gli infermieri che chiedono, implicitamente, di essere contenuti, sostenuti.

In quegli anni non c'erano gli Hospice in città e per questo motivo la ragazza era stata accolta nel reparto di oncologia, dove era stata tante volte per la chemioterapia. Il reparto, gli operatori non sono "attrezzati" per far fronte alle necessità che non sono solo mediche ma emozionali e affettive di una persona che sta per morire. Tutti sono chiamati non più "a curare" ma "a prendersi cura". Prendersi cura è un'esperienza complessa nella quale intervengono emozioni e sensibilità, immedesimazione e introspezione, stati d'animo. Ogni gesto diventa terapeutico e quindi dotato di senso, solo se si è in grado entrare in relazione con l'altro, con chi chiede aiuto, sulla linea di un'emozionalità silenziosa. Come afferma Borgna: "non c'è cura, se non si sa cogliere cosa ci sia in un volto, in uno sguardo, in una semplice stretta di mano, e se non si sia capaci di sentire immediatamente il destino dell'altro<sup>14</sup>".

La relazione con Gemma ha imposto a tutti gli attori del processo terapeutico (oncologi, infermieri, psicologi) di porre l'attenzione sul proprio vissuto emozionale: "stare accanto" a chi sta morendo, coinvolge nella *mortificatio*, una delle operazioni più delicate e dolorose dell'*Opus* alchemico, connesse al fallimento, al lutto, alla *nigredo*. La giovane donna con la sua sofferenza fisica, con la sua disperazione emozionale, con il suo "drammatico" incontro con la morte ci ha "co-stretti" a dialogare con la nostra inquietudine, con la nostra tristezza, con il nostro smarrimento, con la nostra impotenza: cambiano così gli scenari della nostra vita interiore, il nostro stare in relazione con l'altro, il nostro modo di vivere la vita e il nostro vivere la morte. Sì, co-stretti non solo nel senso di essere obbligati al confronto con queste profonde emozioni ma nel senso di trovarci "stretti insieme" in un luogo e in uno spazio non solo reale ma emozionale e affettivo: un vaso alchemico deputato alla trasformazione. La complessità e la

14 BORGNA E., 2009, p. 30.

paradossalità dell'esperienza terapeutica ci porta a "sospendere" la tecnica, a non essere più padroni della mente (*téchne* deriva da *hèxis nou* che significa disporre della propria mente) a "guardare" con *stupore* l'altro, ad abbandonare le difese, e farsi *capacità*. Lo stupore è "l'inizio del diventare umani<sup>15</sup>", perché lo stupore spezza l'inconsapevole indifferenza verso ciò che non comprendiamo e soprattutto sconfigge la paura che sta alla base di ogni spiegazione razionalistica, scudo definitivo contro l'angoscia dell'ignoto. Lo stupore "è un varco che si apre nella fabbrica del simbolismo ben protetto e fondato, l'occasione fortuita che si dischiude entro una versione già predisposta del mondo<sup>16</sup>"; è un'attitudine etica che ci apre al mistero della vita e della morte. La relazione con Gemma ci porta lontani da una condizione di "apparente equilibrio", dobbiamo abbandonare le nostre idee, le nostre rappresentazioni stabili: dobbiamo dialogare con lo sconforto e l'incertezza. È un'esperienza inquietante, "unicamente perché mostra di non appartenere alla sfera del nostro possesso, di disattendere quell'identità di noi con noi stessi che è soltanto una chimerica aspirazione alla proprietà che vorremmo avere sulla vita prima ancora di viverla, questa vita<sup>17</sup>".

Le professioni d'aiuto sono legate alla nozione di dono come *beneficium* secondo l'ottica seneciana, professioni volte al cambiamento in meglio di una situazione di bisogno del ricevente; nella relazione "particolare" con il morente, in questo caso con una giovane donna sola, "allontanata" dagli affetti familiari, sono gli operatori che ricevono un grande dono: sperimentare la trasformazione e il mistero. Come nel processo alchemico, lo zolfo brucia e trasforma, la relazione con Gemma brucia e ci dà l'opportunità di attivare una trasformazione profonda.

Lo zolfo, il sole, il calore, se da un lato rischiano di bruciare e portare alla *putrefactio* dall'altro sono l'essenza della vita e della trasformazione. Scrive Jung che lo zolfo è il cuore, la forza, la *virtus* di tutte le cose, in quanto simbolo della "misteriosa sostanza di trasformazione<sup>18</sup>".

In quanto tale è accostabile alla medicina, ma anche al medico, soprattutto quello ferito. "Lo zolfo indica la sostanza attiva del sole, ossia, tradotto in termini psicologici, il fattore che muove la coscienza, ossia da un lato la volontà, e dall'altro l'impulso che si riceve dall'interno, una motivazione o sollecitazione involontaria [...]. Il dinamismo inconscio dovrebbe corrispondere allo zolfo, dato che l'impulso che ci spinge ad agire è il grande mistero della vita umana, l'intralcio posto alla nostra volontà cosciente e alla nostra ragione da un elemento infiammabile che talvolta appare come un fuoco che divora, talaltra come un calore vivificante<sup>19</sup>".

Mi chiedo come posso aiutare gli operatori, che in vario modo si occupano

15 GARGANI A. G., 1992, p. 18.

16 GARGANI A. G., 1992, p. 19.

17 GARGANI A. G., 1992, p. 52.

18 JUNG 1954/1955, p. 116.

19 JUNG 1954/1955, p. 124.

di Gemma, a elaborare le molteplici e contrastanti emozioni che la situazione slatentizza. Allo stesso tempo mi chiedo che risonanza abbia questa esperienza in me. Troppi sono i vincoli istituzionali, strutturali e temporali per poter pensare a organizzare un lavoro di gruppo con gli operatori, è una situazione d'emergenza: le emozioni rischiano di far esplodere l'*équipe* attivando comportamenti di evitamento, di fuga. Decido di vederli singolarmente nei momenti di pausa dell'attività di reparto. Accolgo le loro paure, i loro dolori, le loro ansie, insieme cerchiamo di dare un senso a tutto ciò che sta accadendo. In un confronto con la caposala, che è quella che si fa maggior carico delle tensioni emotive, rifletto sulla *compassione*, come strumento d'aiuto per l'altro. Quale compassione? La *compassione di sé* ancor prima della compassione dell'altro.

Compassione che va oltre l'accettazione di sé, perché l'accettazione è un processo che avviene a livello egoico, la compassione invece è chiarezza interiore, tappa di un percorso spirituale. Aiutare me stessa e gli altri operatori a ri-conoscere la propria luce e la propria ombra, sospendendo il giudizio. Riconoscere l'aspetto femminile yin e l'aspetto maschile yang: lasciare che ognuno sia se stesso (yin) e la certezza che ognuno fa ciò che può (yang), per sostenere se stesso e la vita con amore, senza compromesso, momento per momento nell'autenticità.

Molte volte quando i medici visitavano i degenti restavo in attesa in infermeria, per poi confrontarmi con loro, prima di iniziare il mio giro; nel giorno in cui era imminente la morte di Gemma e il reparto era avvolto da un silenzio "inusuale", la mia attesa fu interrotta da un'infermiera che mi venne incontro e tra le lacrime disse: "non ce la faccio, non ce la faccio a vederla ridotta così, non riesco più nemmeno a farle l'antidolorifico. Non sono più in grado di fare questo lavoro". Accolsi il suo pianto che esprimeva le emozioni che non trovano parola, tenendole la mano e aspettando che le lacrime si asciugassero. Quando l'infermiera ritornò al suo lavoro, entrò nella stanza un medico che mi disse: "io ho scelto di fare il medico per curare e non certo per vedere morire, cosa ci fa questa ragazza qua? Dov'è la sua famiglia? Io non sono il buon samaritano. Io sono un medico! Mi sento così impotente!" Le sue parole erano animate da emozioni intense, incrinata dall'ansia, dal dolore e dalla rabbia.

Ognuno deve entrare nella propria notte, l'inconscio, per realizzare "l'uomo nuovo", è una discesa agli inferi: "la discesa negli inferi è il precipitare di Dio negli abissi: prima si fa uomo, muore, poi discende nella tomba e infine addirittura nell'abisso più profondo, cioè negli inferi. Ma d'altra parte, siccome si tratta della discesa di un Dio, gli inferi divengono cielo! Poiché gli inferi non possono trattenere un Dio né in qualche modo limitarlo, condizionarne la vita, sono invece essi stessi che vengono distrutti dal fatto che Dio discende! Da qui derivano certe proposizioni, non dogmatiche, ma proprie anche dei Padri greci, per i quali l'apocatastasi (il

ristabilimento nell'ordine primitivo) è un fatto, direi, di cui non si può dubitare<sup>20</sup>.

Questa esperienza ha fatto sì che ogni operatore, a modo suo, potesse scendere nei territori profondi dell'inconscio e dialogare con le proprie Ombre tanto da permettere il passaggio dal luogo delle apparenze a quello del significato sacro. La relazione tra gli operatori ha attraversato momenti di conflitto e tensione, ma grazie alla condivisione di un dolore "incomprensibile" si è slatentizzata un'affettività che ha permesso l'ascesa dal nero dell'inconscio a un chiarore sempre più spirituale.

### *Morte e speranza*

L'analisi è un lavoro che porta a confrontarsi inevitabilmente con un lutto simbolico; vi è un'ampia letteratura psicoanalitica sulla separazione e sulla possibilità/impossibilità della conclusione di un percorso analitico.

Francesco e Gemma ci hanno portato a confrontarci non solo con un lutto simbolico, ma con la morte reale; la fine delle nostre relazioni analitiche ha coinciso con la fine della loro vita. Incontriamo entrambi per l'ultima volta proprio poche ore prima del proprio compimento.

È un'esperienza controtransferalmente forte e particolare, dolorosa e angosciante, ma allo stesso tempo è una esperienza profondamente trasformativa per i mondi interni dei pazienti e delle *équipes* curanti. L'esperire l'ineluttabilità della morte, il viverla, è come scrive Callieri: "rottura netta, definitiva, irrevocabile. Questo corpo che poco fa era vita, parola, espressione, è ora inerte, muto, freddo. Come *compagine somatica* il corpo è ancora là, porta i tratti della persona che abbiamo conosciuto e amato; gli attribuiamo qualcosa, diciamo: il suo volto è calmo, è tormentato, è sereno, è disteso, ecc. Quel corpo che fino a pochi istanti fa era ancora vivente, era *animato*, è ora sempre là ma non è più presente, definitivamente sottratto alla comunicazione, immoto. D'improvviso si spalanca, e tutti possiamo viverlo appieno, l'abisso che separa l'ancora vivente da colui che ora è morto. È questa una vera esperienza della morte<sup>21</sup>".

Nelle nostre esperienze, l'incontro con la morte *solve et coagula*, cambia la prospettiva e trasforma l'uomo "sofferente" nel corpo o nell'anima, paziente o operatore, liberandolo dalle scorie. È un processo che appartiene alla vita e all'esistenza, al mistero e alla grazia. "Non di rado accade che il morire, come approssimazione allo spegnersi, come avvertimento della propria fine, come evento imminente, appartenga ancora tutto alla vita<sup>22</sup>", dischiudendo orizzonti di trasformazione e speranza.

Sembra ossimorico accostare morte e speranza, ma lo junghismo è anche una peculiare epistemologia che procede per antinomie e integrazioni di concetti che

20 BARSOTTI D., 1987.

21 CALLIERI B., 1997, p. 34.

22 CALLIERI B., 1997, p. 33.

possono apparire antitetici. E così concludiamo la nostra narrazione – che ha come tema *princeps* la morte – aprendo al tema della speranza. Quest'ultima è una dimensione fondamentale nel lavoro con i pazienti oncologici, e più generale nel delicato processo del prendersi cura.

Analiticamente e simbolicamente, la speranza potrebbe essere intesa come fiducia nell'individuazione, come possibilità di dare senso trasformativo al dolore, senso teleologico alla morte. Richiede un lungo processo di accettazione del mistero, di ridimensionamento delle onnipotenze e dei narcisismi. Sperare apre alla possibilità del lasciar accadere, persino il dolore e la morte, vivendoli non come dimensioni depressive e/o depressogene, ma al contrario restituendo loro senso, spessore, ulteriorità.

A tal proposito Marcel<sup>23</sup> distingue le *espoirs*, le speranze relative, dall'*espérance*, la speranza assoluta, che non si lascia divorare dall'esperienza, dal dolore e persino dalla morte. La prima è legata all'immanenza e con essa può morire. La seconda si apre al divenire e al "lasciar accadere", dà senso all'*amaritudo* del sale e del dolore. "Persino quando la malattia ha una prognosi infausta, che certo incrina e annichilisce le speranze relative, l'*espérance* non annulla il desiderio individuativo di realizzazione esistenziale [...]. La cifra ermeneutica e clinica che salva la speranza dagli abissi del naufragio, nella teoria di Marcel, è la relazione [...]. Con una modalità tanto evocativa quanto ricca da un punto di vista epistemico, clinico ed esistenziale, Marcel afferma che chi spera non dice solo io spero, ma "io spero in te per noi"<sup>24</sup>.

#### **Bibliografia**

- BARSOZZI D., *Discesa agli Inferi*, meditazione tenuta a Desenzano, 1987 dall'archivio della C.F.D.
- BORGNA E., *Le emozioni ferite*, Feltrinelli, Milano, 2009 pag. 30.
- CALLIERI B., *Della morte e del morire. Aspetti antropofenomenologici*. Rivista di Psicologia Analitica, n.3, vol. 55, 1997.
- GARGANI A. G., *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari, 1992.
- HILLMAN J. (a cura di MOORE T.), *I fuochi blu*, Adelphi, Milano 1996.
- JUNG C. G. (1938/1954), *Le visioni di Zosimo*, in AURIGEMMA L. (a cura di), *Studi sull'alchimia*. Opere vol. XIII, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- JUNG C. G. (1944), *Psicologia e alchimia*, in AURIGEMMA L. (a cura di), *Opere* vol. XII, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- JUNG C. G. (1946), *La psicologia della traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di immagini alchemiche*, in AURIGEMMA L. (a cura di), *Pratica della psicoterapia*. Opere vol. XVI, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- JUNG C. G. (1955-1956), in AURIGEMMA L. (a cura di), *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla operazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia*. Opere vol. XIV, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- POZZI A., *Parole*, Garzanti, Milano 2001.
- PRESTIFILIPPO C., FINA N., *Speranza e dolore nella patologia organica*, in (a cura di) CARRECA C., LA ROSA F., *Compagni di viaggio. Esistenze a confronto. Percorsi clinici e intrecci relazionali nella cura del corpo e della mente*, Medical Books, Palermo 2011.

23 In PRESTIFILIPPO C., FINA N., 2011.

24 PRESTIFILIPPO C., FINA N., 2011, p. 283.

CARLO MELODIA

È medico, psichiatra, psicologo analista membro A.G.A.P.-I.A.A.P., associato C.I.P.A., docente all'Istituto C. G. Jung di Zurigo, supervisore C.I.P.A. Ha pubblicato contributi in riviste scientifiche e testi nazionali e internazionali in diversi ambiti psicologici: disturbi alimentari, disagi psicosomatici, dissociazione psichica, creatività in psicoterapia, formazione in psicologia analitica. Svolge l'attività psicoanalitica a Padova. Supervisore incaricato IAAP per il Developing group a Malta.

carlomeledia@libero.it

CARLO MELODIA

M.D., psychiatrist, analytical psychologist, is A.G.A.P.-I.A.A.P. member, associated C.I.P.A., lecturer at C. G. Jung Institute of Zurich, control and training analyst for C.I.P.A. His scientific contributions are published in several books and publications about different psychological areas of interest: eating disorders, psychosomatic diseases, creativity in psychotherapy, training in analytical psychology. He works as psychoanalyst in Padua. IAAP visiting supervisor Malta developing group.

carlomeledia@libero.it

## LA SCIARPA FATALE. IL MATERNO SOFFOCANTE NELLA RELAZIONE ANALITICA

Carlo Melodia

Ci sono madri la cui capacità di amare genuinamente è sottosviluppata, atrofizzata o avvelenata e che, per compensare la propria strutturazione psichica negativa, si avventano sui propri bambini, non allo scopo di donare un amore sovrabbondante, ma di riempire con i figli il proprio vuoto interiore. Non attuano così un accudimento autentico, ma uno pseudo-accudimento. Alcune di loro non permetteranno ai loro figli "adorati" di rendersi autonomi, perché se lo facessero si ritroverebbero non con il cuore traboccante d'amore, come nel caso dell'accudimento reale, ma con un cuore affamato.

Erich Neumann, *The Child*, (trad. C. Melodia)

### *Preambolo*

Il materno caldo, accogliente, capace nel proprio abbraccio di trasmettere ai figli tutta la miracolosa bellezza di ciò che di divino c'è nell'universo e nell'anima dell'uomo vive nelle immagini prodotte dalla psiche umana fin da quando essa si è liberata dai lacci dell'istinto materno propriamente detto. Di come questo abbraccio possa avere la forza strangolante delle spire di un boa e produrre nella relazione genitoriale un arresto del processo individuativo, molto è stato scritto da diversi autori e molto è stato aggiunto negli articoli che in questo volume accompagnano queste mie riflessioni. Ho deciso perciò di dare un mio contributo raccontando di un caso clinico in cui il processo individuativo era stato almeno in parte ostacolato non solo da entrambi i membri della coppia genitoriale, ma in parte dalla persona che era stata dal paziente cercata per sbloccare il suo processo evolutivo: la sua prima analista.

Nello scrivere queste pagine sono consapevole che indurrò nei lettori sentimenti quanto mai contrastanti, dato



che le riflessioni in esse contenute li hanno prodotti anche in me nell'emergere alla coscienza.

Non sono stati pochi i pazienti arrivati nel mio studio "in fuga" da un'esperienza psicoterapica interrotta a causa degli abusi in essa subiti. Ognuno di essi meriterebbe, e spesso da me riceve, un attento riesame approfondito delle dinamiche intrapsichiche e relazionali che hanno permesso o agevolato l'abuso. Nella maggioranza dei casi si è realizzata una collusione tra alcuni complessi del paziente e quelli del terapeuta che non è rimasto consapevole e vigile nei confronti dei limiti che la deontologia saggiamente ci impone. In alcuni casi invece il terapeuta era un abusatore seriale, come quello che dopo aver lavorato sei giorni alla settimana, per oltre sessanta sedute di psicoterapia, la domenica riceveva i pazienti a casa, insieme alla propria famiglia, per un pomeriggio danzante, non trattenendosi dall'incarnare Eros, arrivando a favorire le nozze tra i suoi pazienti.

L'analizzando di cui qui racconto parte della storia, non mi ha cercato coscientemente per lenire gli effetti negativi della prima esperienza, da cui non era propriamente scappato. Mi è stato semmai inviato dalla sua prima analista, a posteriori direi con un certo imperio, perché con me svolgesse la sua seconda analisi. Per questo dato credo che il mio contributo rivesta i caratteri di una notevole originalità, o meglio me lo auguro. Spero infatti che i colleghi che analizzano allievi in formazione siano consapevoli dei rischi di abuso sociale, e non solo, all'interno delle società analitiche. Prima di riportare alcune delle sue vicende e il materiale onirico dell'analizzando, nel tentativo di evitargli un nuovo abuso sociale, mi sono più volte confrontato con lui, che ha accettato soprattutto per le finalità di questo lavoro, potenzialmente utile in senso formativo e preventivo.

### **La sciarpa**

La prima volta incontrai l'analizzando attraverso una domanda della sua prima analista: "Puoi vedere un mio analizzando per una seconda analisi? Padova è un po' scomoda e non vorrei mandarlo da te a vuoto". Ero abilitato alle seconde analisi da poco e non mi era mai stata rivolta prima questa domanda. Non sapevo neppure se fosse lecito o usuale che il primo analista si incaricasse di prendere contatto con il suo successore nella formazione degli analizzandi. L'impressione emotiva suscitata dalla collega fu comunque inquietante: mi sentivo sotto esame e già svalutato in partenza. Arrivai a chiedermi se per il "suo" analizzando fare un viaggio a Padova per incontrarmi e conoscerci fosse così "vuoto" di valore simbolico, da non voler affrontare i nostri colloqui iniziali senza la sicurezza che sortissero un accordo analitico: mancava la dimensione individuativa del viaggio, dell'esplorazione e dell'esperienza.

Se relazione doveva esserci non nasceva sotto i migliori auspici, ma grazie alla

mia esperienza di apprensività materna riuscii a contenere l'impulso a reagire negando la mia disponibilità. Saggiai invece subito l'indice di intrusività della collega: "Come mai è preoccupato di contattarmi direttamente? Non ho mai mangiato nessuno che mi abbia telefonato per un appuntamento". Non avevo allora la minima idea di quanto l'espressione da me usata allora, per nulla abituale e velatamente contro-aggressiva, fosse sincronica. La collega, forse ancora per tutelare il paziente da un mio rifiuto, ammise che si trattava di una sua iniziativa "per non perdere il contatto con lui". Solo qualche settimana più tardi avrei avuto la conferma di quanto la collega avrebbe voluto esercitare un controllo sulla nuova relazione analitica del "suo" paziente.

Il primo contatto diretto fu autenticamente una sorpresa: al telefono sentii la voce di un giovane uomo, garbato e spigliato con la tipica cadenza della sua città che esprimeva franchezza e disponibilità. Gli incontri di valutazione e di conoscenza andarono altrettanto bene, focalizzando subito la nostra attenzione di coppia analitica su un'area complessuale interessante: la coppia genitoriale aveva espresso fin dalla prima infanzia del paziente una forte preoccupazione per il suo futuro. Con sfumature e modalità diverse il padre e la madre non avevano elaborato la morte precocissima della sorellina primogenita morta qualche tempo prima che nascesse l'analizzando. L'avevano investito di soffocanti attenzioni, oltre che della responsabilità di sostituire la piccola scomparsa, sulla cui tomba l'avevano portato più di qualche volta, creando nella sua psiche un'atmosfera carica di una melanconia senza memorie personali.

Nei primi sogni si accavallavano due motivi principali. Il primo originava dall'ennesima visita onirica alla tomba della sorella: da quell'immagine il sognatore si ritrovava in un ambiente sotterraneo in cui vedeva un giovane subire diversi rituali cruenti. Da questo ed altri sogni simili ricavammo la comprensione della sua emofobia: i vissuti aggressivi, anche di tipo difensivo, erano in lui soffocati o precocemente trasformati in senso ossessivo per una profonda e radicale paura del dolore e del sangue, proprio e altrui. Tutto questo lo mettemmo col tempo in relazione con le sue difficoltà a vivere la propria aggressività anche nel rifiutare le richieste altrui, o nel sottrarsi alle imposizioni da parte dei genitori o di amici. Altrettanta difficoltà aveva nel farsi apertamente avanti quando vedeva una ragazza che avrebbe potuto interessargli e le relazioni che aveva vissuto fino ad allora erano prevalentemente dovute all'iniziativa dimostrata dalle partner.

Il secondo motivo onirico riguardava il suo rapporto con i genitori, caratterizzato da una protettività nei suoi confronti che talvolta diveniva pervasiva e mortifera. I sogni iniziavano con il racconto di un viaggio, un'avventura, in cui il protagonista gradualmente veniva emotivamente coinvolto, per poi trovarsi all'improvviso le figure dei genitori che lo avevano raggiunto per chiedergli se andava tutto bene e suggerirgli qualche cautela: la madre gli porgeva una o più

sciarpe, perché si proteggesse il collo, proprio come faceva quando era bambino, anche quando il clima era tiepido. La comparsa dei genitori, una vera incursione, spesso interrompeva l'esperienza piacevole di viaggio ed esplorazione e lui si svegliava deluso e oppresso.

L'analizzando, grazie al messaggio onirico ripetuto, divenne consapevole che la sciarpa, anche dopo gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza, aveva agito e ancora agiva in lui nel frenarlo, nel trattenerlo, nelle sue esperienze di vita. Molte sue scelte erano state dettate, ed altre bloccate, da una prudenza, da un'apprensione verso se stesso che non aveva ragioni di esistere, se non a causa dell'imprinting familiare. Alcune sedute furono impegnate nel rivedere tutte le esperienze cui si era sottratto in preda all'effetto paralizzante della sciarpa genitoriale: la sua vita, i suoi progetti erano coartati da un complesso materno che, proteggendolo da pericoli irreali, lo frenava in ogni suo desiderio vitale.

Si realizzò, a questo punto dell'elaborazione, uno di quei momenti di autenticità piena, che molti idealmente vorrebbero veder caratterizzare ogni seduta analitica, ma che nell'esperienza clinica sono rari e preziosi come perle nere, in cui il paziente parlò dell'ombra della nostra analisi che sembrava svolgersi così bene. Mi raccontò infatti che, se fosse stato per la sua iniziativa, non sarebbe mai venuto a Padova: fino a qualche mese prima l'avrebbe considerata una meta troppo lontana, un viaggio troppo impegnativo. Ora si rendeva conto che la sua prima analista l'aveva scelta esclusivamente perché aveva lo studio nella sua città, molto vicino alla casa di sua nonna, dove comunque si recava più volte alla settimana. Mi confessò che, fin dalla prima seduta, la considerava troppo vecchia, ma era rimasto a far analisi con lei fino ai colloqui di selezione per il training analitico, per comodità: gli aveva chiesto una tariffa bassa, lui non "doveva sbattersi" per spostamenti in treno ed era molto bonaria in seduta. Alla mia proposta di approfondire quest'ultimo aspetto, con una smorfia di rassegnazione, mi confessò che nelle sue fantasie un analista avrebbe dovuto chiedere più particolari, approfondire, interpretare quello che avveniva nella vita raccontata dai pazienti, nei sogni e nelle sedute. La sua analista, invece, ai suoi racconti faceva seguire i propri aneddoti di vita, spesso raccontandogli delle esperienze col marito, di cui era rimasta vedova da molti anni: da lei si sentiva come a casa di un'altra nonna, che non gli offriva né caffè, né birretta, ma con cui chiacchierava con piacere, almeno fino a che non le aveva detto che pensava di iniziare la formazione analitica. Allora l'aveva vista agitarsi, diventare insistente con le domande e con i dubbi sul suo livello di sviluppo individuativo: era perplessa che potesse interrompere l'analisi da lei per cominciare una seconda analisi come previsto dalla scuola.

In quel periodo aveva fatto un sogno che l'aveva molto inquietato, di cui non aveva trovato tempo e modo di parlare con lei, e che si era fatto scrupolo di raccontarmi:

*“Arrivava alla casa dell’analista che era molto più giovane che in realtà, e gli si avvicinava con modi caldi e intriganti spingendolo a sedersi sulla poltrona delle sedute. Lui si sentiva acceso e insieme sconcertato dalla situazione. L’analista gli saliva a cavalcioni in braccio, come per un amplesso. Lui sapeva che tra poco avrebbe ceduto al languido abbraccio di lei, che improvvisamente accarezzandogli e stringendogli il collo, mentre riprendeva le usuali fattezze, spalancava la bocca intorno alla sua testa”.*

Mi riferì che quella notte si era svegliato angosciatissimo, con il timore di non poter più dimenticare quelle immagini vergognose e orrende. In parte ne aveva rimosso i contenuti, fino al momento in cui le aveva condivise con me. Dopo il sogno l’aveva preso un incontenibile desiderio di interrompere le sedute o, quanto meno, di accelerare i colloqui e giungere alle fasi successive della formazione analitica. Ammise anche che aveva accolto il mio nome, quasi impostogli dalla precedente analista, con una certa diffidenza, ma poi Padova non gli era parsa così lontana e scomoda e aveva deciso almeno di conoscermi. Fin dalle prime sedute poi, la regolarità del lavoro svolto insieme sui suoi sogni, l’interesse da me dimostrato per la storia della sua infanzia, la rigorosità con cui non avevo curiosato nella sua prima analisi, gli avevano fatto sentire la discontinuità con l’esperienza precedente, tranquillizzandolo.

In questa prima seduta sul “Sogno”, durante la quale il paziente mi investì di emozioni e pensieri negativi, come se avesse levato il tappo ad un contenitore dove si erano andati depositando nei quattro anni della prima analisi, mi limitai ad accogliere quello che veniva: quelle immagini sarebbero state il nostro punto di partenza lungo molti mesi per elaborare le molte facce di quella relazione, tra le quali quella analitica appariva più come una maschera formale, che come una prassi, una deontologia e un senso.

Decisi infatti di adottare una metodologia prudente nell’affrontare il tema: non dovevo dare la minima impressione all’analizzando e al suo inconscio, né di voler giustiziare la collega, per un affrettato rito di purificazione dell’analisi che stavamo compiendo adesso insieme, né di voler in alcun modo coprire o mistificare ciò che di negativo era stato compiuto a danno del mio paziente, per un malinteso senso di colleganza o per franca collusione di casta. Così, con il tempo necessario alla sua anima per attuarlo, emerse dai sogni successivi e dalla loro elaborazione ciò che quel primo sogno con mirabile sintesi indicava: l’analizzando era stato accolto e trattato come un uomo che avesse chiesto di frequentare la casa dell’analista, piuttosto che il suo studio. Era stato introdotto a sua insaputa nella intimità personale della collega che aveva stabilito con lui una confidenza di tipo paritario. Nella realtà, diversamente dal sogno, non c’era stato alcun tentativo reale di abuso sessuale, ma nella dimensione simbolica, il racconto dell’intimi-

tà coniugale o di altri aspetti privati della vita dell'analista aveva prodotto sulla psiche del paziente un impatto paragonabile ad un abuso reale. Nelle sequenze iniziali, l'immagine della donna era poco focalizzata e, inserita nel contesto in cui lui avrebbe potuto svolgere introspezione, poteva rappresentare il rapporto che l'analizzando viveva con il femminile e le donne, promosso e condizionato prevalentemente da iniziative femminili. La donna che lo cavalcava tenendolo per il collo ricordava al paziente il tema della sciarpa, era un'immagine che riportava tali modalità alla relazione con la madre e alla sua tendenza a manifestare verso il figlio attenzioni di tipo controllante, più che affettivo. Nel finale il ripalesarsi delle normali fattezze dell'analista, poco prima che la bocca le si spalancasse in modo inumano per inghiottire la testa del paziente, sembrava riportare specificamente alla relazione analitica questa manifestazione orribile di divorante oralità.

Da questo sogno, e da quelli che, in seguito, ne svilupparono alcuni contenuti, lavorammo a lungo per riconoscere la potenziale auto-distruttività legata all'oralità del paziente, soprattutto al lato passivo e dipendente di essa, attuato nei confronti del femminile e delle donne. Questo aspetto aveva rischiato di prevalere in lui: aveva scelto infatti di seguire sì il richiamo dell'individuazione, ma poi aveva cercato di perseguirla sotto il segno della Grande Madre, sia letteralmente, scegliendo un'analista anziana vicino alla casa della nonna, sia in senso lato, lasciandosi guidare dalla preoccupazione di non allontanarsi dalle strade ben conosciute della propria città.

Durante quel periodo avvenne un nuovo incontro tra me e la collega in questione, nella sede dell'associazione analitica. Dopo che l'ebbi salutata con cordialità e premura, lei mi apostrofò: "Beh, non mi racconti niente di come va l'analisi del nostro... (dicendo a voce alta cognome e nome)". Risposi con una mia usuale battuta: "Mi dispiace, ma io rispetto il quarto grado del segreto professionale: non parlo dei pazienti né con estranei, né con altri medici, né con i loro parenti e neppure con me stesso". La sua risposta fu per me incredibilmente esplicita: mi rinfacciò di aver lavorato tanto per convincerlo a venire in analisi da me, e che in fondo era un invio per me prezioso anche in termini economici. Secondo lei per questo il minimo che potevo fare era permetterle di mantenere un contatto con il paziente almeno raccontandole qualche seduta. Difficile credere a ciò che avevo sentito: un chiaro tentativo della collega di riscuotere, in termini di controllo dell'analisi e dell'analizzando, il credito che pensava di aver maturato inviandomi quella ricca "preda". Mi sembrava, come nell'immagine del sogno, di avere di fronte un predatore avido dei contenuti d'anima che il paziente poteva esprimere: il complesso la possedeva a tal punto da farle perdere ogni capacità di contenimento. Perfino la Persona, con i caratteri della intellettuale agiata e ben educata, in altre occasioni ben funzionante al punto da farmela considerare una collega rispettabile, non riusciva in quel momento a generare il ritegno che avrebbe do-

vuto farle evitare quel volgare riferimento all'aspetto economico per un tentativo di "concussione simbolica".

Nel corso del lavoro analitico condivisi con il paziente qualche aspetto di quel tentativo di intrusione, come faccio sempre quando si verifica da parte di genitori o coniugi: non mi sembrava di dover offrire alla collega una copertura collusiva che avrebbe potuto inconsciamente alterare il rapporto di fiducia con lui. Evitai solo i contenuti che mi sembravano potenzialmente più traumatici per l'analizzando e quelli che potevano anche indirettamente screditare l'associazione professionale. Questa scelta, che rendeva paritario il rapporto analitico sul piano della fiducia reciproca, dato che gli avevo dimostrato di non schierarmi con la casta, diede un impulso all'elaborazione sia cosciente sia inconscia di quanto era avvenuto. Riconobbe che un sentimento opprimente che aveva vissuto fin da piccolo con la madre, quando si sentiva la responsabilità di dover vivere e darle soddisfazione anche al posto della sorellina morta, l'aveva poi provato nuovamente con l'analista: un po' come il figlio unico di una madre vedova, si era sentito investito di aspettative eccessive, tra cui quella che non l'avrebbe lasciata mai. Aveva sottovalutato alcune attenzioni e la confidenza che l'analista gli aveva dimostrato, quando addirittura lui non le aveva accettate con piacere, perché lo facevano sentire accolto, comodo, a casa. Il modo in cui si erano realizzate le sedute con uno scambio di racconti delle proprie vite, piuttosto che con un'attitudine introspettiva e riflessiva sullo psichismo del paziente, senza un vero ascolto del materiale inconscio, confermava che non c'era stata relazione analitica. Il paziente a quel punto era conscio di aver trovato nella analista più un'ennesima rappresentazione del materno avido e soffocante, che una guida all'individuazione.

### **L'interpretazione psicodinamica del fenomeno d'abuso**

La collega aveva avuto una relazione coniugale ricca, coinvolgente e felice, da cui non aveva avuto figli e che si era interrotta per la morte del marito qualche anno prima. Le notizie che avevo cautamente cercato per comprendere meglio i fatti, raccontavano che la sua personalità aveva duramente risentito della perdita, attuando un processo di ritiro dalla vita sociale e dedicandosi prevalentemente allo studio e all'attività analitica. Però sia nell'aspetto dell'insegnamento, che della vera e propria attività clinica, in molti dicevano che avesse subito un declino, tanto che aveva molte volte sollecitato i colleghi a inviarle pazienti, che però non si fermavano che per brevi trattamenti che interrompevano. Qualche anno prima della vicenda anch'io le avevo inviato la madre di una mia giovane paziente, venendo poi a sapere che si era trovata umanamente a suo agio, ma che aveva preferito poi rivolgersi ad uno psichiatra.

Possiamo con prudenza ipotizzare che la collega avesse polarizzato la sua attività clinica in ottemperanza ad un suo bisogno di attaccamento e di affetto,

perdendo la consapevolezza del limite che una relazione analitica è opportuno che trovi in questo senso. L'aver perso oltre alla relazione coniugale anche le molte relazioni amicali che con il marito coltivava le aveva probabilmente fatto investire nei pazienti ben più di quel sentimento d'accoglienza e disponibilità professionale che caratterizza una buona pratica analitica, incarnando il complesso della madre inglobante, che non permette un processo di separazione e individuazione, ma obbliga i figli, e in questo caso i pazienti, ad abbandonarla dandosi alla fuga per salvarsi. I suoi contributi scientifici si erano poi sempre più caratterizzati come celebrazione dell'idealizzazione inconscia verso un paio di "maestri" analisti senza alcuna elaborazione personale e capacità critica. La collega sembrava essere andata incontro ad un fenomeno che Neumann avrebbe ritenuto di regressione, "... in cui l'uroburo patriarcale si rivela un pericolo è il suo aspetto di padre-spirito affascinante, attraverso cui viene costellata la figura di figlia del padre eterno...". Come sacerdotessa dell'immagine di analisi, che in lei sembrava aver sostituito ogni altra relazione reale, probabilmente si sentiva ispirata e quindi immune da ogni tipo di dubbio e auto-critica, oltre che dalla necessità di un contenimento dei propri gesti e azioni nella pratica analitica: tutto, per la sua mente inflazionata, era terapeutico.

### **Epilogo**

Con questo racconto clinico ho cercato di esporre e condividere un'esperienza che mostra le conseguenze di un'attività professionale analitica svolta con partecipazione emotiva spontanea e ricca, ma priva di quel pensiero critico che è alla base di una buona pratica clinica. Freud e molti suoi discepoli hanno prescritto una neutralità affettiva, anche nel tentativo di evitare di incorrere nei fenomeni di un coinvolgimento eccessivo ed anti-analitico come quello da me in parte qui descritto. Sappiamo che, oltre a realizzare una terapia che, come ripetutamente ha scritto Jung, tende ad una sterilizzazione degli affetti, non sono certo riusciti a evitare i fenomeni e gli incidenti dovuti al formarsi di legami affettivi inconsci tra didatti e allievi anche nelle loro società analitiche: la formazione di correnti pseudo-ideologiche, le scissioni, le maldicenze. Jung, come molti di noi suoi successori concordano, ha invece ritenuto che nel transfert e nel contro-transfert stia buona parte della capacità attivante della relazione psicoterapica che trasforma in senso individuativo entrambi i membri della stessa, ma che come "sostanza terapeutica" per eccellenza debba essere dosata con attenzione e competenza. A questo proposito ricordo quanto sia stato importante l'insegnamento ai seminari clinici dell'Istituto Jung di Zurigo da parte di uno dei suoi più noti docenti. Partendo dalle tematiche simboliche e complessuali che caratterizzano le professioni assistenziali, e quella psicoterapica in particolare, ci ha offerto dei suggerimenti pratici, e non solo delle riflessioni epistemologiche ed etiche. L'elemento per Guggenbühl-Craig più importante per ridurre nell'analista i fenomeni di costel-

lazione del complesso che danno manifestazioni di potere, di attaccamento, di dipendenza reciproca sta nella sua vita privata: più è ricca di affetti, rapporti e interessi estranei alla vita professionale, più la gratificazione che ne ricava sul piano emotivo gli permette di mantenere una consapevolezza della distinzione tra relazione amicale e analitica e di porre limiti all'investimento affettivo sui pazienti.



Foto di Marisa Capace

#### Bibliografia

- Guggenbühl-Craig A., *Al di sopra del malato e della malattia*, Raffaello Cortina Milano, pp. 25-30, 1983.  
Jung C.G., *Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale*, 1932 in *Opere* vol. XV, Bollati Boringhieri Torino.  
Jung C.G., *La psicologia della traslazione*, 1946 in *Opere* vol. XVI, Bollati Boringhieri Torino.  
Jung C.G., *Il divenire della personalità*, 1934 in *Opere* vol. XVII, Bollati Boringhieri Torino.  
Neumann E., *The child*, Shambhala Publ., pag. 64, 1990.  
Neumann E., *La psicologia del femminile*, Astrolabio Roma, pag. 19, 1975.

# L'ABBRACCIO SOSPESO AI MARGINI DI MANI CADUTE

Ferdinando Testa

*Mettere una persona davanti  
alla propria ombra equivale a  
mostrarle anche ciò che in essa è luce.*

Jung

**A**i confini di un abbraccio tra madre e figlia; un abbraccio titubante, perplesso, sottile come un filo di Arianna sulla linea di confine tra poli opposti. Non un abbraccio soffocante, opprimente di un Amore che riempie tutti i vuoti della personalità nascente della figlia e nemmeno braccia assenti, lontane, distaccate e distanziate, abitanti di un corpo Materno/Altro, stanziato in chissà quale pianeta della galassia umana, come avviene in certe forme gravi di psicosi.

Qui la storia di una paziente bulimica da molti anni, entra a far parte della cornice di un abbraccio, anzi di una presenza borderline in cui la lacerazione degli opposti, la fragilità dell'Io e la potenza dell'emozione attanaglia la sua vita di sera, al rientro a casa nella sua solitudine e nei suoi pensieri. La sera, che dovrebbe essere lo spazio nel quale si risveglia la rêverie in ognuno di noi (1), quando si attiva la coscienza crepuscolare, per la paziente diventa invece sofferenza, luogo di patologia e di gesti pulsionali.

Così, di giorno appare attenta, misurata nel cibo, non mischia sostanze contrastanti, pacata, ponderata nella scelta: soddisfatta di sé e della sua capacità razionale di essere fedele alle regole che si è autoimposta nell'alimentazione. Nessun gesto di vomito.

La sera al rientro nella sua casa, in maniera compulsiva viene rapita da una forza che la spinge, nonostante la sua volontà e i suoi tentativi, spesso anche di notte, a mangiare *schifezze* come lei stesse le definisce, e puntualmente poi andare in bagno a vomitare. Il tutto accompagnato da delusione e rabbia per aver ancora una volta fallito dentro

## FERDINANDO TESTA

Psicoanalista junghiano, didatta del Centro Italiano di Psicologia Analitica di Palermo; Docente di Psicologia del Sogno e di Strutture e Funzioni della Psiche I presso C.I.P.A., Istituto per l'Italia Meridionale e la Sicilia; Docente di Filosofia dell'immaginazione a Roma, presso la Scuola di Consulenza Filosofica; Docente presso il master di Architettura del Paesaggio a Siracusa; già docente presso l'Università di Enna e Palermo; autore di 14 volumi in ambito psicologico e psicoterapeutico; direttore della Rivista Kosmos, studi storici, filosofici; studioso dell'arte e dell'immaginazione nella cura dei disturbi della personalità e delle psicosi. Training nel Gioco della Sabbia, Roma.

testaferdinando@libero.it

FERDINANDO TESTA

Jungian psychoanalyst, faculty member of the Italian Center for Analytical Psychology of Palermo, Professor of Psychology and Dream Structures and Functions of the Psyche I at C.I.P.A. Institute for Southern Italy and Sicily, Professor of Philosophy of the imagination in Rome, at the School of philosophical counseling, and at the Master of Landscape Architecture in Syracuse, has also taught at the University of Enna and Palermo; Author of 14 books in the field of psychology and psychotherapy; director of the journal *Kosmos*, historical, philosophical, scholar of art and imagination in the treatment of personality disorders and psychosis. Training Sandplay Therapy, Rome.

testaferdinando@libero.it

di sé e fuori, nelle mura della sua casa, nascosta al mondo intero, nella notte che silenziosamente risveglia i demoni dell'alimentazione e turba la sua coscienza (2).

Gli sforzi, i tentativi, le buone promesse si perdono nei meandri dell'irrazionale e una forza archetipica, numinosa e ctonia (3) la rapisce e la porta con violenza giù, nel mondo dell'oscurità, di quell'impulso che si impadronisce di lei, e per un certo lasso di tempo la trascina nello spazio dell'assurdo e del non senso. La ragione e la coscienza diurna sono messe in scacco su una tavolozza di colori piena di vitalità, lavoro, responsabilità, divertimento su cui danza stabilmente e quotidianamente la vita della paziente. È qui allora, nello spazio di un cibo dannoso, che si apre lo squarcio di una ferita che forse non è nemmeno più ferita, ma ripetizione ciclica, l'eterno ritorno dell'Ombra che da diversi anni bussava alla sua porta (4).

I ricordi e le esperienze del passato affiorano nel lavoro analitico e il setting diventa spesso corpo che chiede, domanda, vuole capire, comprendere, ma soprattutto la paziente anela a soluzioni pratiche, concrete, con scadenze temporali, e con una flebile speranza in un oceano di terrore e di disperazione mi chiede: "Ce la farò mai ad uscire fuori dal vomitare il cibo che mangio di sera?"

Domande che pongono la necessità dell'urgenza, della concretezza e io avverto che le parole spesso non bastano. Le parole sono un cibo troppo astratto per poter essere accettato, digerito, metabolizzato e fatto proprio. Spesso la parola analitica con questi pazienti non trasforma l'angoscia, l'ansia e lo smarrimento interiore; il cibo per questi pazienti è solo cibo, materia, concretezza, gesto corporeo, passato, trauma, madre, amori falliti e perduti. Non è simbolizzazione. Si avverte in questi pazienti l'incapacità di attivare la funzione trascendente e di aprirsi allo spazio immaginativo, così importante in un processo di cura e di guarigione (5).

Con i pazienti bulimici, ci si muove lungo le coordinate del *troppo*: questa parola, *troppo*, corre velocemente lungo il percorso terapeutico e ricorda non tanto una mancanza che fonda (6), quanto piuttosto una presenza troppo presente, quella della madre, eppure assente col corpo e coi gesti d'amore.

L'Anima di questa paziente, se da un lato appare legata alla madre/materia, dall'altro deve confrontarsi con l'imponenza di un *Animus* paterno (7) adombrante il materno, che si mostra più comprensibile e complice attraverso una somiglianza ed una identità di stile comportamentale con la figlia, ma dall'altro lato spesso appare irraggiungibile e sfuggente. Così, lungo l'asse del materno e del paterno, affiora nella paziente la suddivisione rigida di una coscienza lineare e solare che ripropone il tema della scissione e del seppellire gli aspetti ctonii e irrazionali vissuti in maniera impulsiva e non istintiva nelle storie affettive e di amore con l'Altro (il gruppo, gli amici) e in particolare nella relazione con il maschile.

Non è la mancanza di un abbraccio /modello materno, né tantomeno il soffocamento da parte di questi, ma nel racconto della paziente si intravede un rapporto con la madre reale al confine di chi ha avuto *troppo, ma un troppo inquinato*: un abbraccio ai margini. Parole affettuose e mani a terra, parole di comprensione e sensazioni di paura: questa confusione del materno è arrivata alla vitalità della giovane Kore, e con questo groviglio di un mondo psichico interno indifferenziato si è progettata nel mondo affettivo e relazionale, con le persone significativamente importanti e con le esperienze di valore sul piano emotivo.

Un amore inquinato dall'ansia e dalla solitudine di Demetra (8) che piuttosto che mettersi alla ricerca della figlia, non ha sopportato la perdita metaforica. A causa di tutto ciò rivive l'incontro con Kore come spazio per poter essere contenuta nelle sue parti ferite e smembrate da un senso di profonda inadeguatezza e distonia empatica, non occupandosi dei reali bisogni e della vera natura della figlia. Una natura che la madre non ha mai compreso e che forse ha accettato con la mente, ma non con il cuore.

Il mito di Demetra/Kore sotto questo punto di vista appare illuminante sul piano epistemologico e terapeutico, fornendo una chiave d'interpretazione del tema junghiano che "in ogni madre c'è una figlia e in ogni figlia c'è una madre" (9). Il tema della perdita da parte della madre nei disturbi bulimici viene letteralizzato, concretizzato, diventa la perdita materiale, oggettuale, sviluppando nella figlia un'area di de-simbolizzazione che traccia la linea sottile della sua esistenza notturna: la confusione diventa insostenibile e agita col vomito. Lì, di notte, di sera, a casa, da sola, il regno di Ade, la potenza invisibile, rapisce la giovane fanciulla e la porta con sé: i demoni della concretezza si impongono, il gesto corporeo prende il sopravvento e il senso della misura e della ponderazione razionale rivela tutto il suo fallimento. L'impulso all'azione, a mettere dentro ciò che è già pieno e non rispettare il percorso naturale del proprio corpo, diventa atto compulsivo non per mandare giù ma per riportare su e fuori tutto ciò che di *troppo* è arrivato. Non è un vuoto da riempire nel bulimico, non è un Amore mancato, non è colmare un'assenza, ma stabilire il limite emozionale/corporeo che è stato oltrepassato, rivivendo a proprio modo una natura istintiva e selvaggia che mal si accorda con

uno stile all'insegna della colpa e del sacrificio. Una protesta fatta di rabbia e di delusione che necessita del gesto e non delle parole: il corpo parla e la parola è cibo che non ha voce, è nutrimento che non sale lungo le vette dello Spirito ma rimane prigioniero, non nel sentimento dell'Anima ma nelle sue sensazioni, nel corpo.

La paziente si muove nel mondo delle sensazioni, qui vale solo ciò che si sente corporeamente, e il tutto viene ipertrofizzato a scapito di altre funzioni. Il pensiero non regge di fronte all'irruenza delle emozioni: agire, sentirsi viva e contemporaneamente fallita, incapace di fermarsi e mettere un limite. L'ipertrofia della funzione sensazione riporta a quella ricerca fusionale della relazione in cui l'Altro, come in alcuni stati autistici (10), è una parte di se stessi, anzi si entra dentro l'altro fino ad avvertire ad una certa distanza tutti gli stati d'animo, in una sorta di percezione extrasensoriale.

L'identità con l'Altro diventa rispecchiamento ad un livello fusionale; non esiste la distanza, se non come luogo di morte e il passaggio dal femminile / bocciole (Kore) al femminile / portatrice di luce (Persefone) resta bloccato ad un livello concreto, corporeo: il simbolo resta segno e l'immaginazione realtà (11).

Il cibo ingerito non diventa simbolo di un nutrimento più profondo, ma è ripetizione ciclica e la melagrana, nutrimento di trasformazione e di incontro con il polo opposto maschile, diventa cibo da rimettere, vomitare, ributtare fuori: non c'è più spazio nella propria interiorità per la differenziazione e l'uscita dalla dimensione uroborica con il Femminile madre/materia (12).

Il gesto di mettere dentro il cibo di notte in maniera compulsiva, richiama quell'atteggiamento cerebrale non psichico, di far risalire a galla, portare in alto ciò che invece deve scendere giù e andare via, eliminato per vie naturali attraverso il regno di Ade. Qui invece il cibo si arresta, si blocca, ritorna su dal luogo originario (la bocca) in un tentativo psicopatologico, ma pur sempre prospettico, di vomitare ciò che all'origine è diventato *di più, troppo*: non solo il rapporto parentale ma la conflittualità tra il mentale e il corporeo, evitando invece la funzione trascendente dell'elemento psichico: le immagini dell'Anima.

Queste le parole durante una intensa seduta da parte della paziente, dopo diverso tempo di lavoro ed elaborazione analitica: *Il cibo non è una persona, ma un accumulo di cose interiorizzate. Nel rapporto col cibo, non ci sono solo mie cose: un groviglio di sensazioni di diverse persone. Non c'è il passato, ma le sensazioni del passato e le sensazioni sono unite alle esperienze. Mia madre è strana: l'affetto è apprensivo quasi che fosse meccanico, non c'è naturalezza nel corpo di lei ma forzatura. Tutte le cose che oggi interiorizzo non le riesco a gestire, sono troppe.*

L'attenzione e la cura durante il processo terapeutico non possono prescindere dal lavoro analitico e immaginale sull'ipertrofia della funzione sensazione, con l'obiettivo di fare emergere la funzione inferiore, come dimensione Ombra, e le altre funzioni all'interno di un processo di presa di coscienza nel setting terapeutico.

La paziente, invece, riconduce e riporta tutta la sua gestalt esistenziale a ciò che sente, ciò che avverte, quasi che ci fosse una forte fiducia nelle proprie sensazioni interne, in un corpo che poi puntualmente la tradisce di sera, quando la stessa sensazione compulsiva la spinge al vomito, in una sorta di cerchio uroborico senza via di scampo per la nascita della funzione trascendente: l'accadere del simbolo e dell'immaginazione, prigioniera del sintomo e di una coscienza ipervigile e controllante (13).

Sul piano relazionale, la conoscenza della funzione sensazione risulta di vitale importanza nell'evitare acute interpretazioni e sollecitazioni della funzione pensiero, che risulta inadeguata e cognitivamente debole.

In tal senso allora nella storia della paziente, la ricerca a vivere continue e veloci situazioni emotive con l'altro sesso, piuttosto che essere interpretata come una fuga dalla stabilità relazionale, può essere inquadrata all'interno della molteplicità del mondo delle sensazioni. Un nutrimento iniziale, in una prima fase, che non viene rigettato ma in cui si sperimenta la potenza delle sensazioni, in sintonia con la sua equazione personale che successivamente necessita di confronto e di integrazione con altri aspetti della sua Psiche. Fare esperienze nella vita, percorrendo i confini pericolosi dell'Anima, per questi pazienti diventa una necessità archetipica lungo il processo di individuazione. "La sensazione è una delle caratteristiche principe della natura del bambino e del primitivo, in quanto essa soverchia in ogni caso il pensiero e il sentimento, ma non necessariamente l'intuizione. Io concepisco la sensazione come una percezione cosciente e l'intuizione come percezione inconscia" (14).

Mi sembra interessante questa osservazione di Jung in quanto nella prassi clinica con la paziente, l'essere stati nel campo delle sensazioni derivanti dalla molteplicità di esperienze emotive durante il setting terapeutico, ha permesso alla paziente, pur attraverso fasi uroboriche, di fare una operazione alchemica di solve, di scioglimento e di differenziazione da altre funzioni, attraverso una consapevolezza che nasceva nella lenta cottura terapeutica, nell'autenticità e nella comprensione della relazione analitica (15).

A livello controtransferale, ciò mi spingeva ad essere creativo in seduta, stimolando aree della mia intuizione immaginale: una continua scoperta che porgevo alla paziente come nutrimento simbolico che attecchiva, si fermava nello stomaco, privilegiando, in una prima fase del lavoro, aspetti del femminile come il silenzio, la pazienza e l'attesa in seduta. Il tutto poi veniva trasformato e portato come cibo elaborativo di un pensiero che nasceva dal racconto frenetico e angosciante delle sensazioni, dall'intuizione derivante dalla coppia analitica e da un pensiero frutto di empatia e di condivisione naturale, pieno di Eros per il Logos da parte dell'analista e della paziente: il pensiero del cuore (11).

Questo lavoro richiama bene alla mente la distinzione di Jung riguardo alle sensazioni psicopatologiche: "Le sensazioni patologiche sono sproporzionate, ossia

sono abnormemente deboli o abnormemente forti; nel primo caso sono inibite, nel secondo caso esagerate. L'inibizione nasce dalla preponderanza di un'altra funzione, l'esagerazione da una condizione anormale di fusione con un'altra funzione, ad esempio con una funzione di sentimento o di pensiero ancora indifferenziata. L'esagerazione della sensazione cessa dunque non appena la funzione fusa con la sensazione si differenzia per conto proprio (17).

Nel contesto terapeutico l'utilizzo della sabbiera (che la paziente all'inizio rifiutava e ridicolizzava), ha permesso alla paziente di sperimentare *hinc et nunc* le proprie sensazioni all'interno di un contesto protetto, fortemente simbolico, empatico, caloroso e accogliente, facendo esperienza delle proprie sensazioni derivanti dall'incontro con la sabbia, con le sue mani, dal gesto tattile e dalla costruzione di scene che lentamente si andavano animando sulla scena della sabbia e delle sue costruzioni immaginali.

In tale ottica, la frenesia delle esperienze là fuori veniva gradualmente accantonata e si faceva vivere alla paziente il suo lasciarsi accadere psichico in seduta attraverso il racconto nel presente, partendo da una realtà dell'Anima non inflazionata dall'Altro reale ed oggettivo, ma dall'esperienza della materia che si apriva a spazi immaginativi, di pensiero, di sentimenti e di intuizioni.

In tal senso gradualmente si dipanava la matassa uroborica e inconscia per differenziare la funzione sensazione dal groviglio e dal mescolamento con altre funzioni, in particolare il pensiero e il sentimento. Pian piano la sabbiera rappresentava il luogo del presente dove rivivere non il passato, ma le sensazioni legate alle esperienze del passato e del presente, uscendo da uno stato di fusione, accettando la propria natura, ma anche i limiti dell'Altro, in prima istanza le figure parentali.

Ciò ha comportato nella paziente la modifica del suo *modus vivendi*, spesso abnorme e patologico nel vivere le sensazioni facendo uscire allo scoperto il processo di differenziazione delle sensazioni dai sentimenti: un sentimento *nostalgico e malinconico* per le persone del passato, la *tristezza* per una propria famiglia non ancora in grado di avere, una *preoccupazione* per i genitori reali, ma soprattutto *l'impotenza* per non essere stata in grado di reggere agli amori che si presentavano nella sua vita: *nostalgia, preoccupazione, impotenza e tristezza*.

Le sensazioni, durante un lento lungo e faticoso lavoro analitico di presa di coscienza, hanno trovato un modo per essere nominate e collocate in uno spazio ben definito. Gradualmente e lentamente il processo terapeutico, con l'aiuto della sabbiera e dei sogni, ha prodotto nella relazione un minore livello di confusione uroborica e il tumulto delle sensazioni caotiche tra l'interno e l'esterno si è fatto più chiaro.

Analogamente, nella vita esterna al *tropo cibo/emozioni*, la paziente ha messo un limite alla sua immensa azione frenetica nella ricerca relazionale, e l'impulso ha lasciato posto ad una riflessione istintiva più cosciente, tenendo conto dei suoi

limiti, del suo tempo e dei suoi autentici sentimenti, evitando rapimenti e fughe in fantasie onnipotenti e per certi aspetti deliranti.

La paziente lentamente si è buttata meno nel cibo e nel vomito e contemporaneamente meno nel caos delle emozioni, che se da una parte le davano una spinta vitale, un senso di *participation mystique* con l'Altro, dall'altro lato evidenziavano in maniera patologica la sua impotenza psichica a gestire la molteplicità e la frantumazione emotiva a livello relazione. Questo le ha permesso di non vivere più il *complesso da crocerossina* ma di ipotizzare una progettualità spinta dal sentire e dalla razionalità, in relazione all'oggettività del reale e alla possibilità, all'interno del setting terapeutico, di poter far nascere uno spazio di riflessione (14).

Infatti, nella relazione analitica, il racconto della paziente, non del passato ma piuttosto delle sensazioni che accompagnavano le esperienze vissute, ha aperto il passaggio dalle necessità del sintomo/sensazione alla possibilità simbolo/sentimento, attraverso il processo immaginativo vissuto nel gioco della sabbia e con i sogni. Ciò ha permesso la nascita del pensiero, non come evento scaturito da se stesso ma da un processo esperienziale di vita vissuta nel presente, senza tradire la propria natura ma accompagnandola con la spinta spirituale rappresentata dall'andare Oltre.

In questo modo ha potuto esprimere anche l'Amore per gli altri, attraverso il volontariato religioso per le persone disabili, con un desiderio autentico di solidarietà, senza danneggiare il suo Sé come progettualità in divenire del suo esistere al mondo.

La paziente ha migliorato la sua qualità della vita, distanziandosi dai suoi stati con-fusionali e dalle imago parentali, aprendosi nel setting e nella vita alla funzione dell'immaginazione come passaggio dalla necessità alla possibilità di pensarsi un futuro in cui la coscienza riflessiva potesse sostenere la sua natura in una progettualità stabile e prospettica nella relazione con se stessa e con l'Altro, diverso da sé.

#### **Bibliografia**

- 1) Bachelard G., *La fiamma di una candela*, Ed. Riuniti, 1987, Roma.
- 2) Schwartz-Salant N., *La relazione*, Vivarium, 2002, Milano.
- 3) Neumann E., *La psicologia del femminile*, Astrolabio, 1975, Roma.
- 4) Schellenbaum, P., *La ferita dei non amati*, Red. 1992, Como.
- 5) Testa F., *L'universo ritrovato*, Bonanno, 2012, Roma.
- 6) Hillman, J. *Padri e madri*, Moretti e Vitali, 2003, Bergamo.
- 7) Samuels, A. *Il padre*, Borla, 1993, Roma.
- 8) Kerény, K. *Miti e misteri*, Boringhieri, 1984, Torino.
- 9) Kerény, K. Jung, C.G., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, 1983, Torino.
- 10) Schwartz-Salant N., *La relazione*, Vivarium, 2002, Milano.
- 11) Testa F., *Il volo dell'angelo, pensare per immagini*, Bonanno, 2012, Roma.
- 12) Neumann, E., *La grande madre*, Astrolabio, 1981, Roma.
- 13) Testa F., in *Giornale storico del CSPL*, Fioriti, 2010, Roma.
- 14) Jung C.G., *I tipi psicologici*, Opere, Boringhieri, Torino.
- 15) Hillman, J., *Psicologia alchemica*, Adelphi, 2013, Milano.

## VIOLENZA TRA IDENTIFICAZIONE ED EMPATIA

Caterina Vezzoli

*Premessa*

Un venerdì mattina di febbraio, in partenza dall'aeroporto di Linate per Londra, acquisto come ogni venerdì "Le Monde". L'editoriale della prima pagina riguarda una riflessione del giornalista su una fiera del libro che ha luogo in quei giorni e riguarda la letteratura poliziesca. Le osservazioni dell'articolo riferiscono che i libri più venduti al mondo, non solo in Francia, sono proprio quelli polizieschi.

La notizia mi colpisce perché, dopo essere stata una grande lettrice di fantascienza, ormai da molti anni la mia lettura di evasione sono i romanzi polizieschi che leggo rigorosamente in inglese, il mio genere preferito è quello con i detective che per trovare i criminali cercano di capire come funzionano le loro menti. I processi mentali di questo tipo di detective anche se immaginari mi affasciano, non sono dei veri eroi, spesso sono degli emarginati esattamente come i criminali che inseguono. Unica differenza, non trascurabile, questi non eroi pur nel loro essere disadattati riescono a provare orrore per le violenze inferte a vittime inermi. All'arrivo a Heathrow compero il romanzo di Jo Nesbø che ancora non ho avuto occasione di leggere e felice mi immergo nella lettura.

Il pomeriggio del sabato dopo il mio impegno londinese, come sempre passo dalla libreria Karnac e sullo scaffale delle novità trovo il libro di A.B. Daniels *Jungian Crime Scene Analysis*<sup>1</sup> (recensito in questo numero di Enkelados). Un colpo di fulmine: non posso non leggere il libro di un collega che evidentemente condivide l'interesse per la psicologia degli investigatori, tanto da scrivere addirittura un saggio. Il libro di Daniels mantiene quello

<sup>1</sup> Daniels A.B., *Jungian Crime Scene Analysis – An imaginal Investigation*, Karnac 2014.

CATERINA VEZZOLI  
Psicologo analista  
CIPA Istituto  
Meridionale, IAAP,  
AGAP; Docente e  
Training Analyst C.G.  
Jung Institute; Liaison  
Person IAAP Malta  
Developing Group;  
Supervisore IAAP  
Routers Tunisia.

caterina.vezzoli@libero.it

CATERINA VEZZOLI  
Training Analyst CIPA  
Institut of Southern  
Italy, IAAP, AGAP;  
Training Analyst C. G.  
Jung Institute Zurich.  
Liaison Person IAAP  
Malta Developing  
Group, Visiting  
Supervisor IAAP  
Routers Tunisia.

caterina.vezzoli@libero.it

che promette e mi spinge a pensare al nostro rapporto con l'ombra, l'aggressività, il negativo, la violenza, le immagini.

### *Scena iniziale*

L'interesse per la violenza non è nuovo. Mio mentore nell'esplorazione immaginifica nel campo della violenza è stato Stanley Kubric, il regista di *2001 Odissea nello Spazio*<sup>2</sup> e tanti altri film memorabili.

Nella scena iniziale di *2001 Odissea nello spazio* un gruppo di ominidi si sta confrontando con un monolite misterioso, uno del gruppo prende da un mucchio di ossa sparse sul terreno un osso e lo lancia verso la luna che si vede nel cielo. È il momento in cui Chi-Guarda-la-Luna comprende di avere tra le mani uno strumento e allo stesso tempo un'arma per sopraffare, per uccidere, non solo i nemici. La musica di Richard Strauss, *Così parlò Zaratustra*, che accompagna la scena imprime nella mente di chi guarda il momento significativo che condensa in sé la storia dell'evoluzione dell'uomo e della violenza che l'accompagna. L'osso lanciato verso la luna sospesa lontano nel cielo, fa pensare alla distanza e al desiderio di percorrere quella distanza, allo studio delle stelle, del cielo, delle fasi lunari e solari che i nostri antenati fin dalla preistoria hanno osservato e studiato. Sulle pareti delle caverne di Lascaux sono dipinte oltre alle scene di caccia, le costellazioni come erano ventimila anni fa. Le tombe comuni del neolitico sardo, esattamente come le tombe Irlandesi di un millennio prima, sono orientate in modo che il raggio di sole del solstizio di inverno di quattromila/cinquemila anni fa entrasse dall'apertura lasciata appositamente sul tetto o nella pietra centrale delle *allèes couvertes* a significare il ritorno della luce del sole, della vita quindi. I nostri predecessori nonostante avessero sacra la vita più di noi, uccidevano e non solo gli animali, uccidevano per difendersi, per sopravvivere, per necessità, per odio, per amore.

Nella scena successiva del film gli astronauti e gli scienziati sono sulla Luna, hanno creato a loro immagine e somiglianza il supercomputer dal quale gli astronauti dipendono e che avrebbe dovuto essere programmato per la loro sopravvivenza. HAL 9000, il computer, è così evoluto e simile agli umani che lo hanno progettato con i loro stessi difetti: invidia e violenza.

Il salto di molte migliaia di anni, dagli ominidi agli esseri umani sulla luna sintetizza la grande intelligenza e al tempo stesso la vulnerabilità umana restata immutata così come la violenza.

### *Brevi Considerazioni Filosofiche e Memi*

Tra gli animali che hanno calcato il suolo del pianeta, l'uomo è certamente quello con le maggiori capacità distruttive, ma è anche quello che è uscito dallo

---

<sup>2</sup> Kubric S., 2001: *A space Odyssey*, 1968

stato di natura, dalla necessità della violenza animale, e ha creato la civiltà e la cultura che hanno reso umana la vita.

Diceva Hobbes e dopo di lui Nietzsche che la civiltà è nata impregnata del sangue delle uccisioni e della violenza. Non è un caso che Kubric abbia utilizzato per la scena iniziale il brano di Strauss che accenna all'avvento del superuomo. Nietzsche e le sue teorie erano ben note anche a lui.

Per Nietzsche, dalle uccisioni e dalla violenza sarebbe nata la capacità di ricordare attraverso le generazioni chi era inaffidabile, chi tradiva la fiducia e non manteneva le promesse. A sostegno della sua ipotesi utilizza gli antichi miti, le pratiche religiose più antiche, i reperti archeologici. Nietzsche suggerisce con la sua pseudo ricostruzione come i nostri progenitori abbiano, nel sangue, dato vita ad una capacità innata di mantenere la promessa e al tempo stesso di riconoscere chi non mantiene la promessa. Sembrerebbe una violenza necessaria per produrre una società dove la relazione tra gli uomini è basata sulla correttezza e il rispetto nelle generazioni future. Esisterebbe quindi una tensione tra violenza e rispetto della vita e violenza ed atteggiamento etico. Un'ipotesi che mi lascia molti dubbi, considerando la capacità mistificatoria e manipolatoria del mondo moderno.

Tra le sue imperfezioni, Nietzsche annovera il rifiuto del pensiero darwiniano dell'evoluzione. Daniel Dennett<sup>3</sup>, il filosofo statunitense, nel suo libro in difesa di Darwin, *L'idea pericolosa di Darwin*, utilizza le controverse ricerche di Richard Dawkins secondo le quali i contenuti mentali, psichici, culturali sarebbero trasmessi attraverso i memi. Un meme è "un'unità auto-propagantesi" di evoluzione culturale, analoga a ciò che il gene è per la genetica, è un'entità di informazione relativa alla cultura umana che è replicabile da una mente o un supporto simbolico di memoria ad un'altra mente o supporto. Un meme può essere parte di un'idea, una lingua, una melodia, una forma, un'abilità, un valore morale o estetico; può essere una qualsiasi cosa comunemente imparata e trasmessa ad altri come un'unità. Il meme è legato al linguaggio, non solo al linguaggio verbale, mette in luce come l'intelligenza e la cultura trasmesse attraverso le generazioni, influenzino e facciano parte dell'evoluzione.

In un libro successivo, *Coscienza*<sup>4</sup>, Dennett introduce il concetto della narrativa come elemento di base da cui nasce la coscienza del sé e di se stessi nel mondo. Il passaggio dai memi alla narrativa di sé, dei propri stati d'animo, delle storie che creano il soggetto mi convince di più dell'ipotesi nietzschiana, soprattutto perché è un'ipotesi vicina alla nostra professione: "la parola che cura". Attraverso la narrazione, le metafore del linguaggio, trasmettiamo le nostre conoscenze del mondo e sul mondo. Come non ricordare gli aborigeni australiani che da molti

3 Dennett C. D., *L'idea pericolosa di Darwin*, Bollati Boringhieri 1997.

4 Dennett C. D., *Coscienza*. Laterza 2009.

millenni trasmettono, attraverso le generazioni, le informazioni e le conoscenze anche logistiche del territorio attraverso i canti?

Per linguaggio intendo ogni comunicazione verbale e non che permetta la narrativa di una storia. Il linguaggio dei segni utilizzato dai sordomuti, per quanto poco io ne sappia, ha contenuti altamente simbolici trasmessi attraverso i gesti delle mani e del corpo. Non posso dimenticare la grande emozione provata quando ho capito il nome del mio interlocutore Julian trasmessomi dal gesto della mano che si riferiva a se stesso, *je* (io), e il segno del legame tra due, *lien* (legame). Mai un nome è restato così impresso nella mia mente e mai significato è stato così chiaro e simbolico.

#### *Dalla filosofia alla psicologia analitica*

Sempre a proposito della trasmissione tra le generazioni, George Hogenson in un articolo, *Archetypes as action pattern*<sup>5</sup>, riporta una simulazione prodotta al computer in cui una popolazione con capacità cognitive non superiore ad un semplice algoritmo azione/osservazione, nel corso di alcune generazioni arriva a scegliere oggetti che possono predire in modo idealizzato le fasi della luna. Gli oggetti si riferiscono a oggetti rituali e a narrazioni che trasmettono le informazioni. Gli oggetti idealizzati sono importanti, rappresentano la trasposizione dall'osservazione al significato di quanto osservato. La trasmissione dei miti, delle religioni e delle credenze influenza rapidamente, nel corso di alcune generazioni, la mente degli esseri umani e la struttura della società.

Hogenson si sofferma a considerare come la predisposizione genetica alla capacità di lettura delle intenzioni dell'altro (*mind reading*), ipotizzata dalla ricerca sui neuroni specchio, sia un ulteriore fattore che influenza la triade: immagine, azione, affetto. Il meccanismo dei neuroni specchio permette di leggere l'azione e l'intenzione contenuta nell'azione. L'intenzione coniuga affetto ed azione. Per quanto riguarda l'immagine, Hogenson cita il lavoro di Barbara Stafford<sup>6</sup> secondo la quale le immagini e la percezione delle immagini hanno un meccanismo d'azione simile a quello dei neuroni specchio. Stafford si sofferma sulla complessità attraverso cui un'immagine visiva costruita dalla corteccia celebrale è purificata dalle informazioni non necessarie alla sua costruzione. Il cervello/mente non solo produce immagini e risposte fisiche in direzione esterna verso il mondo circostante, ma si rappresenta anche l'organismo nell'atto di rispondere ad un oggetto esterno. L'immagine quindi stabilisce una relazione tra mondo esterno, visione, azione nostra sul mondo e del mondo su di noi. Ritornando all'esperimento riferito da Hogenson, l'osservazione delle fasi lunari quindi collegherebbe la visione

5 Hogenson B. G., *Archetypes as Action Pattern*. In *Jung Today* Vol. 1 – Adulthood ed. F. Bisagni, N. Fina, C. Vezzoli - Nova Science Publisher 2009.

6 Stafford B. M., *Echo Objects: The Cognitive Work of Images*, Chicago, University of Chicago Press 2007.

della luna al mondo interno ed anche a quello esterno dando attraverso la narrazione significati metaforici alle diverse fasi o vicende.<sup>7</sup>

Nello stesso modo, la narrazione ipotizzata da Dennett corrisponde all'osservazione del mondo e all'integrazione di sé e del mondo al nostro mondo interno in una soluzione di continuità tra rappresentazioni percepite, integrate, immaginate, pensate, sentite, narrate. Le immagini archetipiche, le narrazioni mitiche, le religioni, sono l'attribuzione di significato che unisce spirito e materia secondo il ben noto continuum di Jung: istinto, materia, spirito.

La capacità di predire un'azione attribuendole un significato così come ci ha abituato a pensare la teoria dei Neuroni Specchio, non è ancora scegliere consapevolmente attribuendo significato di bene o male, non è ancora libero arbitrio, può essere solo riconoscere qualcosa come buono o cattivo. In effetti, il meccanismo dei neuroni specchio è presente anche nei primati che non hanno sviluppato una civiltà come quella umana. I primati hanno un'organizzazione comunitaria dominata dal più forte, esistono tra loro lotte per la supremazia ma non guerre o aggressioni a consanguinei indifesi. Il male, la violenza verso la propria specie, verso i consanguinei è solo umana.

#### *Scena due. Arancia Meccanica*

Il protagonista di *Arancia Meccanica*<sup>8</sup> di Kubric, è Alex DeLarge, A-Lex (senza legge) DeLarge (grande), Alessandro il Grande, dal quale il nostro mutua solo il ricorso alla violenza e non certamente la grandezza. Alex è un criminale puro, un depravato, commette gli stupri e i crimini più orrendi senza alcun senso di colpa. Ama la musica di Ludovico Van (Beethoven), dorme con un serpente. Parla una lingua, il Nasdat, che è un misto di inglese e di russo. Nel film, Alex parla in prima persona e ci fa sapere quello che pensa direttamente senza alcuna censura. Il parlare in prima persona di quello che pensa, fa sembrare "normale" la violenza, gli atti violenti che programma e commette. Pensa e fa, gli viene in mente una cosa e la fa. Non c'è differenza tra la violenza che immagina di commettere e l'azione. Alex sembra non avere immaginazione: è solo azione violenta.

Alex viene sottoposto ad una forma di terapia dell'avversione, gli viene somministrato un farmaco che induce nausea estrema quando pensa di commettere un'azione violenta. Per due settimane è costretto a guardare film particolarmente violenti, o apologetici della violenza, affinché sia condizionato a non commettere altre violenze. Alex ha un solo momento di cedimento in questa terapia aversiva quando gli viene mostrata una pellicola nazista accompagnata dalla musica della Nona di Ludovico Van da lui adorata. Supplica i ricercatori di far cessare la musica. Ma non viene esaudito. Al termine del trattamento non può neppure fare

<sup>7</sup> Modell A.H 2003, *Imagination and the meaningful brain*, Cambridge Mass. MIT Press.

<sup>8</sup> Kubric S., *A clockwork Orange*, 1971.

una fantasia sugli atti violenti, o ricordare quelli che ha commesso, senza essere colto da nausea irrefrenabile. Come effetto collaterale ha la medesima reazione se ascolta la Nona di Bethoveen. Con la violenza gli è stata tolta l'unica cosa buona: la musica di Ludovico Van che lo rendeva vagamente umano. Dopo varie peripezie, Alex finisce con l'usare la violenza al servizio del potere costituito che dopo averlo condizionato trova il modo di impiegarlo nei lavori sporchi. *Arancia Meccanica* è l'esempio di come la cura della violenza possa essere più violenta della violenza stessa. Soprattutto condanna una società che presuppone di curare la violenza con mezzi violentemente subdoli.

Nella scena iniziale del film, Alex è seduto al Korova (mucca in russo), Milk Bar con i suoi amici Drughi, a bere latte con aggiunta di varie droghe eccitanti per decidere cosa fare della serata. Il bar ha tavoli bianchi che sono donne nude con i seni in evidenza e sulle pareti le scritte *moloko* (latte in russo). In questo luogo inquietante Alex si presenta e dice di sé che ha le tasche piene di soldi, ma con l'aiuto della droga lui e i suoi amici potranno avere un po' di violenza extra che sarà il pezzo eccitante della serata.

Il *latte plus*, cioè il latte addizionato con droghe sintetiche, mi ha sempre fatto pensare. Il latte materno è l'elemento di base a cui attribuiamo solo cose positive, Kubric suggerisce che non è proprio così. Forse il regista suggerisce che ci nutriamo di violenza fin dall'inizio. Alex beve la violenza col latte, in una scena di poco successiva dopo la dose di violenza extra, ritorna a casa e lo vediamo solo in un quartiere popolare deserto, disabitato, sembra di essere in una zona di guerra, o in un non luogo che potremmo definire "no man land". Tanta devastazione sembra normale ai suoi occhi, in grande contrasto con le case dove commette violenza, che invece sono case e quartieri ricchi, ben tenuti, residenziali, con interni caldi e intimi.

Guardare queste scene ed ascoltare Alex che dice quello che pensa in linguaggio Nasdat è un'esperienza dissociante anche per lo spettatore. Da una parte proviamo quasi simpatia per questo criminale dedito alla violenza solo per il gusto di farlo, vorremmo trovare delle ragioni, e in fondo quando l'assistente sociale lo importuna, o i poliziotti lo picchiano, siamo un po' sollevati perché forse il mondo intorno a lui ha qualche responsabilità. Siamo tentati di dare la colpa della sua violenza al degrado psichico e sociale nel quale ha vissuto, sicuramente è anche così, è però per noi più rassicurante incolpare altri invece che addentrarci nei meandri di una mente criminale. Possiamo dimenticare che la violenza di cui è capace e di cui siamo spettatori non ha senso, non ha ragioni, è per noi incomprensibile e Alex stesso non ha e non dà altra spiegazione se non l'eccitazione.

Alex ricorda i bambini psicopatici e violenti di cui parla Anne Alvarez<sup>9</sup>.

9 Alvarez A., *The Thinking Heart – Three Levels of Psychoanalytic Therapy with Disturbed Children*, Routledge 2012.

*Il Male, la Violenza, l'Ombra*

La violenza è insita negli esseri umani, dice Meloy<sup>10</sup>, citato anche da Anna Alvarez. Secondo Meloy e gli psicologi forensi statunitensi, che molto si sono occupati dell'interazione tra attaccamento e violenza, esisterebbero due tipi di violenza, quella predatoria (strumentale, premeditata di attacco) e quella affettiva (impulsiva, reattiva, difensiva). Quindi la violenza predatoria è pianificata, senza emozione, senza attivazione del sistema nervoso autonomo. La violenza affettiva è una reazione a una minaccia, accompagnata da rabbia e paura, e presenta un'attivazione elevata del sistema simpatico.

Nel suo lavoro Meloy analizza in modo esteso, in termini numerici, la tipologia degli aggressori recidivi nei confronti dei consanguinei. Le sue valutazioni girano attorno a stili di attaccamento originariamente disorganizzato che in momenti di stress relazionale mancano di risposte differenziate e passano all'azione invece di utilizzare strumenti che possano esprimere il loro stato d'animo di disappunto, dolore, rabbia, e altri stati d'animo anche solo leggermente negativi. Gli aggressori recidivi sembrerebbero mancare della capacità di simbolizzare e di creare un ponte tra un'emozione che richiama un passato, fosse anche di abuso, e la situazione presente. L'azione interviene al posto di pensieri, ricordi, emozioni che potrebbero permettere l'elaborazione dell'emozione.

Detto in termini junghiani, si creerebbe una dissociazione con una regressione di tipo verticale ad un livello di funzionamento arcaico. Nella dissociazione viene perduto lo spazio potenziale di Winnicott – lo spazio tra fantasia e realtà, tra psiche e realtà esterna, il luogo della creatività e la base dell'attività simbolica. L'azione impulsiva si colloca là dove dovrebbe esserci un ponte, tra un abuso o un trauma passato e il presente. L'azione sostituisce la simbolizzazione.

La teoria di Meloy, pur essendo convincente, pone il problema della causa iniziale inserita nella storia personale degli aggressori, mentre Jung postula che il male sia ontologico e archetipico. Jung suggerisce che i traumi violenti travalicano l'esperienza cosciente della vittima e hanno effetti sugli strati psicoide sottostanti, solitamente inaccessibili all'attività psichica. L'ipotesi psicoide con la regressione arcaica rimanda all'inconscio collettivo con contenuti non personali e non formulati, in cui gli elementi aggressivi sono presenti allo stato puro e possono agire in modo istintuale senza intervento della coscienza. Per Jung diventare coscienti degli aspetti personali e collettivi dell'Ombra è parte fondante e fondamentale del processo di individuazione che è anche un percorso etico.

Esiste un'ombra personale dove confluiscono gli aspetti personali rimossi, quali abusi e traumi primitivi, ma esisterebbero anche elementi inconsci non formulati o archetipici. La componente archetipica dell'ombra è per definizione insatura e quindi con grandi potenzialità in molte direzioni. Se esiste un male on-

10 Meloy, J. R., *The Psychopathic Mind: Origin, Dynamics, Treatment*, London, Jason Aronson. 1996.

tologico e l'esperienza di attaccamento definisce la nostra più o meno sviluppata capacità di resilienza alle prove della vita e alle risposte più o meno distruttive che saremo in grado di fornire, diventa importante riflettere sullo sviluppo infantile.

*Sviluppo infantile. Neglected Children*

La teoria dei neglected children e del loro sviluppo psicopatico violento non era ancora stata sviluppata al tempo in cui Kubric girò il film *Arancia Meccanica*. In effetti, molti anni dopo il film di Kubric la cronaca nera ci ha fatto conoscere i bambini killer. L'Inghiltera e il mondo hanno conosciuto i bambini Robert Thompson e Jon Venables che hanno ucciso James Bulger di due anni.

Bambini che identificandosi con l'aggressore diventano drogati di violenza. La violenza diventa la risposta a tutti i problemi, anche per gli stress minori o insignificanti.

Una conferenza di pochi anni fa di Anne Alvarez mi ha aiutato a capire come nel processo di sviluppo infantile può avvenire che si sviluppi una personalità psicopatica. Partendo dal presupposto che i cuccioli di uomo sanno e hanno nei loro cervelli, nelle ossa, nei denti, nelle unghie, il desiderio di uccidere, siamo costretti a riconoscere che questi sentimenti non appartengono solo agli psicopatici, sono in tutti noi.

Nel corso dello sviluppo dei bambini che sviluppano caratteristiche psicopatiche, non si instaura la posizione depressiva, così definita da Melanie Kline. Lo sviluppo avviene solo sul versante paranoico-schizoide. Si tratta di un disordine dello sviluppo che determina una situazione di violenza abituale attraverso la quale il bambino si relaziona con il mondo. Nel suo lavoro con i bambini psicopatici Alvarez ritiene che sia importante evitare l'atteggiamento di condanna ma guardando il male negli occhi. Significa non sottrarsi all'orrore che gli impulsi del paziente possono provocare, resistere ai sentimenti di inadeguatezza e stupidità riservato agli oggetti interni del paziente e che noi sperimentiamo nel controtransfert. Non dobbiamo sottrarci a ciò che questi pazienti sanno e intuiscono essere il nostro disgusto e avversione per la crudeltà dimostrata nei giochi, e nella relazione violenta con noi. Ci dobbiamo ricordare che questi pazienti non funzionano a livello della posizione depressiva, vivono in un mondo paranoico dove in gioco è la sopravvivenza e non l'amore. Non sanno cos'è l'empatia e l'interpretazione empatica non è da loro capita, anzi scatena altra violenza.

Per noi junghiani, l'Io del bambino emerge dal Sé attraverso il processo di integrazione e de-integrazione. Si sviluppa attraverso la relazione con i genitori e con l'ambiente circostante. La polarità positiva e negativa, vita e morte, distruttività, sono quindi presenti nell'archetipo del Sé da cui si svilupperà la personalità infantile. Fin dalle prime fasi dello sviluppo, nel bambino è presente una tensione a distinguere tra bene e male. Mano a mano che l'Io emerge, il

bambino riconoscerà più consapevolmente l'esistenza della distruttività, della morte, del male.

Nelle relazioni primarie il bambino può esperire aspetti di distruttività, quando viene lasciato piangere troppo a lungo, quando il genitore non risponde adeguatamente alle sue domande e necessita di cura ed affetto. Il bambino vive i sentimenti negativi di vario ordine e grado, sperimenta stati mentali che possono portarlo fin sull'orlo dell'annientamento. Eppure, il mantenimento del legame è privilegiato, i bambini restano attaccati ai loro *caregivers*, anche se questi non sono molto adeguati o addirittura abusanti. Il verificarsi di un'esperienza simultaneamente buona e cattiva nel bambino da parte della stessa persona può accentuare il carattere del trauma e aumentare il rischio dell'identificazione con l'aggressore.

Un assalto alla psiche che si sta sviluppando può portare ad uno stato in cui buono/cattivo, vittima/aggressore, bene/male, piacere/dolore non si differenziano e sono altamente investiti in una oscillazione inconscia continua tra i due estremi. Per Jung, come per Alvarez, esiste comunque una possibilità di cura se affrontiamo le regressioni arcaiche come parte del processo terapeutico.

Lo stato inconscio infantile sembra suggerito dal Korova bar e dallo squallido bar in cui la madre di Alex lavora e da cui i Drughi partono per le loro violenze. Legame tra latte deprivato della madre e latte plus del Korova? Alex non è differenziato, o è tutto male identificato con la violenza, oppure è fragile senza nessuna capacità di usare l'aggressività per difendersi come succede dopo il trattamento aversivo. Alex dimostra molto bene come per lui sia impossibile essere depresso, neanche l'essere sostituito dai genitori con un altro ragazzo che prendono in casa al suo posto lo fa deprimere.

### *Participation Mystique. Identificazione. Empatia*

Nello stato inconscio non differenziato causato da situazioni traumatiche o di neglect, nelle regressioni dissociative allo stadio psicoide, troviamo un'unità tra processo e contenuto che Jung potrebbe vedere come un ritorno alla mentalità della partecipazione mistica, un ri-vivere la situazione infantile di non differenziazione tra soggetto e oggetto, come pure un ritorno allo stato inconscio primordiale. Nel ritorno alla mentalità della partecipazione mistica, ci si trova in presenza di un meccanismo di identificazione inconscia.

Dice Bolognini<sup>11</sup>: l'identificazione è un meccanismo che mettiamo in atto per evitare sentimenti di angoscia, colpa o perdita, prendendo la scorciatoia della (con)fusione tra noi e l'altro, l'empatia serve piuttosto a sentire e comprendere queste condizioni interne. Chi si identifica non è conscio, mentre chi empatizza sì. Quindi, mentre l'identificazione è un processo prevalentemente inconscio, l'immedesimazione empatica avviene a livello conscio e preconscio, è un evento tran-

---

11 Bolognini S., *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri 2002.

sitorio e non sostitutivo, pertanto prevede la consapevolezza della separazione. Quello dell'identificazione è un mondo di fantasia in cui le fantasie inconscie di una persona sono imposte su un'altra. La violenza sull'altro è un atto trionfante, serve a dimostrare la propria potenza, nega la fragilità.

Il *mind reading* di cui abbiamo parlato a proposito dell'intenzionalità e della trasmissione dei contenuti culturali, a cui i cervelli umani sono geneticamente predisposti, ha a che vedere con lo sviluppo dell'empatia più che con l'identificazione. Infatti, empatizzare vuol dire riconoscere, fare una distinzione tra il proprio stato mentale e quello dell'altro. La differenza tra empatia e identificazione ha a che vedere con la distinzione tra ciò che è conscio e ciò che è inconscio.

Rendere cosciente l'inconscio, non essere agiti dalle dinamiche inconscie, rendersi conto dell'*abaissement du niveau mental* nella situazione di partecipazione mistica è il percorso del processo di individuazione, percorso a diventare soggetti ed oggetti della conoscenza di noi stessi.

L'empatia ostacola la violenza verso l'altro perché lo stato mentale è teso alla comprensione di quello che l'altro prova, infliggere violenza sapendo che siamo noi ad infliggere un dolore che conosciamo o che abbiamo conosciuto a qualcun altro è molto difficile. Il verificarsi di un'esperienza simultaneamente buona e cattiva nel bambino da parte della stessa persona può accentuare il carattere del trauma e aumentare il rischio dell'identificazione con l'aggressore. Per poter infliggere violenza dobbiamo escludere dissociando l'empatia.

Per Alvarez, il bambino psicopatico violento inizialmente non può essere raggiunto dalla creazione del simbolo. Dal punto di vista junghiano, trauma e abuso attaccano la capacità di formazione del simbolo, attaccano la possibilità di uscire dall'identificazione, impedendo il riconoscimento del trauma e spostando, attraverso l'uso di meccanismi dissociativi (si dissociano ricordi, i sentimenti, le emozioni derivanti dagli eventi traumatici) la possibilità di vera trasformazione. Il trauma può distruggere l'Io, portare in contatto con strati la cui distruttività diventa incontrollabile. La trasformazione di contenuti violenti, o più in generale oscuri e negativi, siano essi dovuti a traumi o ad aspetti inconsci non formulati che affondano nello stato psicoide, richiede una triangolazione dialettica dei contenuti affinché sia possibile una elaborazione simbolica. Escludere il confronto con il materiale negativo attraverso la dissociazione ci porta ad un livello di funzionamento arcaico che come nella *participation mystique* ci porterà ad agire al di fuori del controllo cosciente. Non ci sarà possibilità simbolica.

Lo strato psicoide e archetipico ha sia potenzialità distruttiva che creativo-simbolica, come confrontarsi con le immagini che emergono dallo strato più profondo e violento?

*Immagini, Ombra, Simboli, Immaginazione attiva*

Jung è ben cosciente degli aspetti distruttivi dell'inconscio. Nel 1914, allo scoppio della prima guerra mondiale, si rese conto che molti dei suoi sogni del periodo appena precedente la guerra riguardavano l'Europa inondata di sangue e pescavano le immagini in uno strato collettivo insospettato. Jung<sup>12</sup> intraprende il percorso per dare significato alle immagini che lo invadono per capire le emozioni che le immagini stesse convogliano. Partendo dalle immagini, elabora attraverso l'immaginazione attiva fantasie sui contenuti cui le immagini accennano e in questo percorso sviluppa la sua comprensione della mente propria e la base teorica e teleologica della sua teoria dove l'Ombra ha un posto importante.

L'Ombra archetipica affonda le sue radici nell'oscuro mondo del negativo collettivo presente e veicolato dall'ombra personale. Nella formazione junghiana classica, impariamo che il primo archetipo che incontriamo è l'archetipo dell'Ombra personale che solitamente ci presenta una parte di noi stessi che non vogliamo vedere e non vorremmo conoscere perché contrapposta alla nostra immagine cosciente o egoica. L'Ombra quindi si contrappone all'Io, contiene emozioni considerate negative, rifiutate, che non vogliamo sapere di avere, che non vogliamo riconoscere come parte di noi. Nei sogni iniziali, l'ombra è una figura dello stesso sesso che si presenta come opposta alla nostra personalità cosciente. L'Ombra è però la porta d'accesso alla scoperta dell'inconscio e dei suoi simboli.

Escludendo il negativo escludiamo una parte importante di noi stessi che prima o poi se non riconosciuta e non integrata prenderà il sopravvento in modo inconscio e ci porterà comunque ad agire contro la nostra presunta personalità cosciente. Una lezione importante: la nostra realtà è fatta di coscienza e inconscio, dove l'inconscio ha una funzione di "opposizione" alla coscienza e quindi compensa o allarga attraverso i suoi contenuti la coscienza. Il negativo, sia esso represso o non formulato, non può essere escluso e l'Ombra e le componenti violente non possono essere ignorate ma servono per allargare il nostro orizzonte e vanno integrate alle altre parti che costituiscono la personalità cosciente.

Abbiamo visto come nello sviluppo infantile siano potenzialmente presenti il bene e il male e una capacità a distinguere tra bene e male. Allo stesso tempo il male può prendere il sopravvento nello sviluppo e determinare delle personalità psicopatiche che, irrigidite in un meccanismo di sopravvivenza difensiva, si sclerotizzano in un sistema che non riesce a produrre simboli che farebbero da ponte tra coscienza e inconscio. Senza il sistema dialogico tra coscienza e inconscio gli oscuri, violenti, impulsi presenti nella mente sono potenziati dalla repressione o dalla negazione cosciente.

Nel suo scritto *La funzione trascendente*, Jung<sup>13</sup> insiste sull'importanza di dif-

12 Jung C.G., *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri 2009.

13 Jung C.G., *La funzione trascendente*, CW 8.

ferenziare tra l'Io e le figure dell'inconscio, e sulla domanda etica che le immagini che emergono dall'inconscio richiedono. Non possiamo ignorare le immagini, dobbiamo entrare in contatto con esse, le immagini sono indispensabili come l'ossigeno per il corpo. La funzione trascendente, coniugando coscienza e inconscio permetterà la creazione di simboli o metafore simboliche che sposteranno la comprensione del conflitto tra coscienza e inconscio ad un nuovo livello di comprensione.

Il ruolo dell'immagine è importante per Jung, è l'accesso all'inconscio. Con tutte le differenze e i distinguo necessari quando si confrontano due mondi diversi, i neuroscienziati riconoscono all'immagine un ruolo formativo importante.

Secondo Damasio<sup>14</sup>, l'immagine mentale è la prima forma di un'elaborazione dell'emozione e quindi di riconoscimento mentale di quello che è inscritto nel corpo e che potrebbe diventare pensabile. Senza le immagini mentali non sarebbe possibile l'integrazione delle informazioni necessarie alla vita.

Gallese<sup>15</sup> nella sua teorizzazione sui neuroni specchio afferma che dalla percezione del movimento intenzionale nascono le prime rappresentazioni per immagini e da lì i primi concetti che costituiranno i presupposti del linguaggio e della simbolizzazione.

Hillman<sup>16</sup> in *Archetypal Psychology*, ribadisce il ruolo all'immaginazione nella formazione originaria dei temi, dei motivi, dei generi e delle sindromi. Le immagini contengono in sé gli elementi che permettono di dare significato ai modelli archetipici. Le immagini archetipiche sono i fondamenti che informano di sé la coscienza. Il nostro modo di funzionare è riflesso dalle immagini che si presentano nella nostra mente.

### *Conclusioni*

Daniels nel suo libro *Jungian Crime Analysis* ci presenta i serial killer come affetti da *imagopathy*, patologia dell'immagine. Il metodo di indagine della psicopatologia proposto da Jung e sostenuto dagli psicologi archetipici è quello del lavoro con le immagini in diretta antitesi con l'approccio concreto dell'indagine criminale e della psicologia basata sulla raccolta dei soli dati reali e sui sintomi.

Barbara Stafford in *Eco Object* ci ricorda il ruolo delle immagini nell'organizzazione del cervello mente. Essere coscienti è sia un processo neurale che simbolico, poiché essere coscienti è ricreare immagini di un evento passato ricordando e ricostruendo l'evento.

La metodologia trasmessaci da Jung per esplorare gli ambiti più reconditi della nostra psiche è l'immaginazione attiva sperimentata da lui sia a livello perso-

14 Damasio A., *Alla Ricerca di Spinoza. Sentimenti e cervello*, Adelphi 2003.

15 Gallese V., *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins Publishing 2002.

16 Hillman J., *Archetypal Psychology: A Brief Account*, Woodstock, CT Spring 1997.

nale che nella pratica clinica, oltre che comparata con le conoscenze storiche ed esoteriche e la cultura filosofica. È un metodo che nella pratica clinica permette di esplorare attraverso la funzione trascendente gli aspetti inconsci senza l'atteggiamento di esclusione della coscienza che ci porterebbe a reprimere il negativo. Lavorando con le immagini ricreiamo la nostra realtà psichica e accediamo a una relazione con il mondo che integra contenuti personali e comprensione sociale e collettiva. L'immaginazione attiva non evita la regressione ma dà forma ai contenuti regressivi, li rende conoscibili.

Il lavoro con il materiale oscuro che si presenta attraverso le immagini ha un ruolo importante nel percorso alla comprensione dei contenuti violenti, e l'uso dell'immaginazione attiva con la sua componente cosciente permette di andare oltre il negativo pur conoscendolo e scoprire gli aspetti dell'Eros nascosti nelle immagini. In questo caso intendo Eros in senso hillmaniano e cioè la capacità di creare connessione.

I contenuti violenti sono inevitabili, devono essere integrati alla personalità e l'immaginazione attiva ci permette di affrontare gli aspetti più difficili della personalità utilizzando la libido contenuta nelle immagini per creare ponti (*sunballo*) tra coscienza e inconscio.



Foto di Marisa Capace

## LA MACCHINA DEGLI ABBRACCI: QUANDO LA MORSA DIVENTA UNA SPERANZA

Magda Di Renzo

In un quadro dal titolo *L'abbraccio amorevole dell'universo*, l'artista Frida Kahlo è riuscita ad esprimere magistralmente la drammaticità di un gesto che, nell'esplicitarsi, contraddice se stesso comunicando la fredda staticità di relazioni senza *eros*. Ispirandosi all'iconografia sacra che vede Sant'Anna cingere amorevolmente la Madonna con il Bambino, l'Autrice ha, infatti, voluto mettere in scena personaggi che, pur condividendo un contesto, appaiono totalmente isolati l'uno dall'altro. Gli sguardi, proiettati nell'infinito, non consentono condivisione, e le braccia, che cingono il corpo dell'altro, sono prive di quel dinamismo che sa impregnare di affetto il movimento *da e verso* l'altro. Gli ingredienti sono tutti là, presenti allo sguardo dell'osservatore, eppure la sensazione che se ne ricava è quella di un gelo che annichilisce persino la coscienza determinando una confusione nella decodifica e nell'interpretazione della visione. Dice Dorneus: "Nessuno infatti ascende al cielo che voi cercate, se non è illuminato da colui che discende dal cielo che voi non cercate" (Jung, 1955) e questa apparente contraddizione consente l'accesso a quel dinamismo inconscio che permea di vita qualunque gestualità umana e che fa diventare un semplice movimento una vera manifestazione di amore.

L'abbraccio, dunque, nel quadro della Kahlo, non è amorevole, nonostante l'elicitazione del titolo, perché manca quell'impulso segreto e paradossale del *sulphur* che da un lato, in quanto *corruptore*, è vicino al diavolo e dall'altro appare, invece, come un parallelo di Cristo.

"L'impulso che ci spinge ad agire" dice Jung "è il grande mistero della vita umana, l'intralcio posto alla nostra volontà cosciente e alla nostra ragione da un elemento infiammabile che talvolta appare come un fuoco che divora, talaltra come un calore vivificante" (Jung 1955).

### MAGDA DI RENZO

Psicologa, analista junghiana (docente CIPA) direttrice della Scuola di specializzazione in Psicoterapia dell'Età Evolutiva a indirizzo psicodinamico dell'Istituto di Ortofonologia (IdO) di Roma. Responsabile del Servizio di Psicoterapia dell'età evolutiva dell'IdO, ha promosso molte ricerche e prodotto pubblicazioni nell'ambito delle patologie infantili e adolescenziali, tra cui il Progetto Tartaruga per i bambini affetti da autismo. Docente nelle diverse scuole di specializzazione in psicoterapia.

m.direnzo@ortofonologia.it

MAGDA DI RENZO

Psychologist, psychotherapist, Jungian analyst. Director of the IdO's School of Specialization in Developmental Psychotherapy in a psychodynamic perspective. Responsible for the IdO's Developmental Psychotherapy Service. She has promoted extensive researches and she is author of many publications in the framework of children and adolescents disorders, including the "Turtle Project" for children with autism spectrum disorder. Teacher in many Schools of Psychotherapy.

m.direnzo@ortofonologia.it

Lo *zolfo* infatti, è concepito, nell'alchimia, come il *fattore che muove la coscienza* e Jung lo descrive come un impulso proveniente dall'interno, una sorta di sollecitazione involontaria, subordinata alla coscienza, che può andare dal semplice interesse all'essere completamente posseduti.

In termini evolutivi l'impulso proveniente dall'interno è quel movimento che consente alle madri di attivare la *preoccupazione materna primaria* (Winnicott) e la *rêverie* (Bion) nei confronti del proprio bambino e che permette a quest'ultimo di presentificare l'archetipo delle origini, quell'*andare verso* che attiva la responsività materna rendendo la diade un terreno di incontro e di scambio affettivo.

"Possiamo immaginare la precoce luminosità della mente del bambino" dice Kalsched, "in forma di strutture arcaiche in parte somatiche e in parte mentali, le quali organizzano l'esperienza e – grazie alla mediazione "sufficientemente buona" di una madre empatica – attribuiscono i primi cenni di "significato". Questo processo si accelera con lo sviluppo del linguaggio simbolico, "illuminando" il mondo fino ad allora indifferenziato del bambino, producendo un effetto analogo alla "accensione" della volta celeste dopo miliardi di anni di oscurità ( Kalsched, 2001).

L'abbraccio che contiene e delinea l'involucro del corpo del bambino, l'*holding* mirabilmente descritto da Winnicott, fonda la sua presenza al mondo grazie all'*accensione* che la madre sa attivare con il suo *calore vivificante*. Un abbraccio *devoto* che, dinamicamente ed evolutivamente, consente la formazione e l'accettazione di contenuti psichici in quanto epifanie di manifestazioni sensoriali.

Houzel, teorizzando il concetto di involucro psichico, lo paragona a un campo di forze che organizza la sensorialità emergente del bambino in forme precise grazie all'*attrattore* costituito dal corpo della madre (Houzel,1987).

È in tal modo che il capezzolo-seno, come evidenziato dalla Bick e da Bion, diventa il contenitore delle pulsioni orali primitive e dà l'avvio alla preconcezione dell'oggetto.

Houzel ipotizza che l'involucro psichico, così definito da Anzieu, sia costituito da tre strati e precisamente le *pellicole*, le *membrane* e l'*habitat* che consentono gradualmente la strutturazione del materiale percettivo e motorio secondo

punti di riferimento spaziali e temporali portando il bambino a una disposizione coerente e stabile del mondo interno. È necessario, però, che i tre strati siano in interazione tra loro, altrimenti la costruzione che ne deriva rischia di essere vuota, senza contatto con la vita pulsionale ed emozionale. Forme di *habitat* vuoto sono, ad esempio, il *Falso sé* di Winnicott, la personalità *Come se* di Deutsch, la *Superficialità* di Meltzer e la *Seconda pelle* di Bick.

“Formulo l’ipotesi” dice Houzel, “che le qualità adeguate dell’involucro psichico, quelle che permettono di contenere le diverse parti del Self e di favorirne l’integrazione, dipendano dai livelli più primitivi della bisessualità psichica”.

Le qualità di recettività e agilità possono disgregarsi in un aspetto duro, sprovisto di ogni recettività, e un aspetto molle che è privo di forma e consistenza, ma possono anche entrare in opposizione distruttiva. Se il bambino, dunque, sperimenta il contatto con un contenitore deformabile all’infinito o troppo rigido, non è in grado di costruirsi un involucro psichico soddisfacente e ricco di contenuti.

Come non pensare alla dialettica tra zolfo rosso, come rappresentante del principio maschile e attivo del Sole e quello bianco rappresentante del principio femminile e recettivo della Luna? O ancora al dinamismo tra gli aspetti costruttivi del sale, come principio femminile dell’eros, che pone tutte le cose in relazione reciproca, e il suo aspetto mortifero, quello che, come sottolinea Jung, si presentifica quale assassino del sulphur infliggendo una *ferita incurabile*?

Cosa accade ad un bambino quando non riesce ad attivare nella madre quella scintilla capace di attrarlo dalle profonde oscurità indifferenziate dell’inconscio e non può incontrare un abbraccio che, nel delineare attivamente i confini del suo corpo, gli concede anche la possibilità recettiva di riempirlo con i contenuti del mondo? E come può rispondere una madre, che non è illuminata dal cielo che “non cerca”, per incontrare il cielo che “cerca” ma non trova nel corpo del suo bambino che si fa trapassare ma non attraversare e nei suoi occhi che la guardano ma non la vedono?

È questa la tragedia, messa in immagine nel quadro della Kahlo, che si svolge nella diade madre-bambino quando l’Autismo, presentificandosi come *assassino* del sulphur, cristallizza gli elementi sensoriali e impedisce quella misteriosa alchimia che dà il via alla *danza* della vita attraverso il processo di sintonizzazione (Stern, 1987).

In questo caso, infatti, l’involucro psichico primitivo, la *pellicola*, non si fa orientare dall’esterno e il bambino si confronta con angosce impensabili “legate a un mondo ricurvo su se stesso e totalmente incontrollabile” (Houzel) che non consente una distinzione dentro/fuori. La mancanza di una direzione privilegiata nell’involucro psichico primitivo fa sì che la *membrana* che viene a costituirsi rimanga simbiotica perché viene a mancare l’asse lingua-capezzolo-seno che connette il soggetto all’oggetto producendo una tessitura che si iscrive sulla pelle psichica. Senza la delimitazione di questo spazio psichico non può prendere l’avvio, nel

bambino autistico, quella funzione simbolica che continuerà ad accrescere *l'habitat* per tutta la vita nutrendosi di *sale* e *sulphur* come attivatori e/o contenitori dell'esperienza.

Nel mondo "ricurvo su se stesso", infatti, il bambino autistico vive nel proprio corpo la confusività della mancanza di orientamento e cerca, senza sosta, un soddisfacimento che produca almeno un po' di quiete nel frastuono diabolico che arriva dall'esterno e che gli fa temere per la propria incolumità.

"Tutto ciò che è cosciente" dice Jung "può essere corretto. Ciò che invece sfugge nell'inconscio è sottratto per sempre alla possibilità di venir corretto e può generare indisturbato in proliferazioni sempre più distruttive".

Proliferazioni che, ovviamente, non sono più in rapporto con l'esterno e che appaiono non commensurabili alle cure, a volte molto amorose, che vengono elargite dall'ambiente. Le emozioni, infatti, non hanno un contenitore in cui riversarsi e nello spazio-tempo claustrofobico in cui vengono esperite trovano come unica intensa espressione la gestualità stereotipata che, con la sua ritmicità estenuante e senza sosta, riporta il bambino al senso dell'esistenza vitale. Come se quel gesto che nasce dal nascondimento esprimesse qualcosa di *arrheton* (indicibile) che non può o non vuole diventare cosciente. Dice ancora Jung "... è la presenza di una realtà inconscia che torna di continuo a reclamare considerazione o attenzione dalla coscienza".

Ma, come ha sottolineato Kalsched, il mondo interiore del bambino che vive una situazione traumatica è persistentemente negativo perché la difesa archetipica del Sé si organizza molto precocemente per "attaccare tutti gli elementi dell'esperienza e della percezione che sono connessi al protendersi del bambino verso un mondo di oggetti che l'hanno traumatizzato" (Kalsched 2001). L'autodistruttività presentata dai bambini autistici può essere vista, secondo Stein, come un attacco del Sé primordiale a parti dell'Io che esso scambia per invasori stranieri, una sorta di malattia autoimmune della psiche in cui parti della personalità vengono scambiate per elementi estranei da annientare.

Il *sal*, assassino del *sulphur*, presentificato come invasore straniero, realizza i suoi scopi incapsulando una parte della psiche e isolandola dall'esterno in modo da impedire qualsiasi forma di accudimento, anche amorevole, che proviene dalla madre o dal rappresentante di cure materne.

È all'interno di questo scenario che possiamo comprendere il significato e il senso che la *macchina degli abbracci* ha rappresentato per Temple Grandin nei momenti di scompensamento sensoriale non contenibili da un amorevole abbraccio materno.

La Grandin ebbe l'idea di costruire la *macchina degli abbracci* durante una vacanza, nel suo periodo adolescenziale, nel ranch della amorevole zia materna che le prodigava molta attenzione e cura. Come ci racconta lei stessa nell'autobiografia (Grandin, 1986), fin dai primi anni di vita le sensazioni arrivavano a volte in modo

esageratamente amplificato e altre volte non arrivavano affatto e di frequente era colta da impulsi irrazionali che potevano portare a reazioni violente, soprattutto se frustrati dall'esterno. Nonostante gli attacchi furibondi provenienti dal suo caotico mondo interiore, Grandin riuscì a sviluppare ben presto una notevole capacità di concentrazione con un'attenzione selettiva che le permetteva di crearsi un mondo proprio, una sorta di isola di pace dove il tumulto esterno poteva essere annientato e le persone diventavano trasparenti.

Nelle sue estati al ranch della zia aveva avuto l'opportunità di osservare quotidianamente la cura riservata all'allevamento degli animali ed era stata colpita dall'immagine di una macchina di legno che veniva usata per calmare i vitelli e, in un momento di particolare difficoltà ebbe l'idea di costruirne una per se stessa. Questa macchina, come ebbe modo di spiegare molti anni dopo ad Oliver Sacks, "esercita una pressione decisa ma piacevole sul corpo, dalle spalle alle ginocchia, una pressione costante, oppure variabile o anche pulsante, come si preferisce" grazie a un compressore che viene comandato dall'interno. "Quando ero piccola desideravo moltissimo essere abbracciata ma allo stesso tempo avevo il terrore di qualunque contatto fisico. Quando venivo abbracciata, soprattutto dalla zia preferita (che però era enorme) mi sentivo sopraffatta, soffocata dalla sensazione; provavo un senso di pace e di piacere ma anche di terrore, come di essere inghiottita" (Sacks, 1995).

La *macchina degli abbracci*, regolata per somministrarle un abbraccio con i parametri da lei impostati, le consentiva di trovare quel senso di calma e piacere che aveva sempre agognato ma che non era mai riuscita a realizzare tra le braccia delle persone amate e rappresentava l'ancora di salvezza nei momenti in cui la frustrazione rischiava di frantumarla. Le aveva permesso di affrontare l'esperienza sociale del college e tutte le difficoltà connesse all'incontro con gli altri.

Con il tempo la Grandin, che ha conseguito una laurea, è riuscita a fondare un'azienda e a lavorare in tutto il mondo come consulente *free-lance* e come progettista di impianti per la zootecnia. L'interesse per gli animali la portò a ideare trattamenti più umani nei mattatoi per fare in modo che soffrissero il meno possibile e sul modello della sua macchina ne costruì una per i bovini. Quel contatto così ravvicinato con gli animali le permetteva di comprenderli e di provare quell'empatia che, invece, con gli esseri umani poteva sperimentare solo a livello mentale.

Grandin sostiene che "la macchina non le dà solo piacere o rilassamento, ma anche un'apertura verso gli altri. Si distende lì dentro e spesso il pensiero va a sua madre, alla zia preferita, alle sue ex insegnanti: sente che queste persone l'hanno amata e sente anche il proprio amore per loro. Crede che la macchina le apra una porta su un mondo emotivo che per lei, altrimenti, resterebbe chiuso, consentendole – insegnandole quasi – un sentimento di empatia verso gli altri" (Sacks, 1995).

A proposito dell'atteggiamento inconscio del tipo introverso Jung dice: "Gli

oggetti hanno per lui qualità potenti e paurose che non può vedere coscientemente in essi ma che egli crede di percepire tramite il proprio inconscio... di conseguenza il suo rapporto con l'oggetto diventa primitivo... è come se l'oggetto possedesse una potenza magica. Oggetti nuovi e ignoti destano timore e diffidenza come se nascondessero pericoli sconosciuti; oggetti tradizionali sono come attaccati con fili invisibili alla sua anima; ogni mutamento è avvertito come perturbatore se non addirittura come un pericolo, giacché a lui appare come animarsi magico dell'oggetto" (Jung, 1921).

Mi sembra che la narrazione che la Grandin ci dà del suo mondo interno consenta di comprendere le possibili evoluzioni della psiche quando si confronta con difese arcaiche del Sé non educabili ma passibili comunque di emergere alla coscienza. Come lei stessa ci segnala, infatti, parlando della *macchina degli abbracci* i contenuti prodotti dall'inconscio, se percepiti nella loro intensità, possono consentire alla coscienza reazioni anche a livello emotivo e aprire l'accesso a contenuti che rendono l'*habitat* di cui parla Houzel, meno vuoto.

"Dove c'è il pericolo" diceva Holderlin, "cresce anche ciò che ti salva".

L'impossibilità iniziale a percepire il corpo della madre come *attrattore*, nonostante le cure amorevoli, e l'angoscia sperimentata nel non riuscire a costruire una *membrana* contenitiva, grazie ad abbracci umani intrisi di *eros*, le fa sperimentare l'amarezza del *sal* e la spinge a trovare una morsa meccanica che diventa una speranza. L'animarsi magico dell'oggetto, di cui parla Jung, sembra permetterle, infatti, il doloroso percorso (non sempre concesso ai soggetti con disturbo autistico) che la fa uscire dalla dimensione mortifera di un abbraccio, percepito nel suo mondo interno come un gesto che rischia di inghiottirla.

Come se la sua *macchina degli abbracci* le avesse permesso il passaggio da un'esperienza vitale avvertita come mortifera a una dimensione di *claustrum* sperimentata come vitale. È solo attraverso il controllo meccanico dell'intensità degli impulsi, da costanti a variabili a pulsanti, che la Grandin può immaginare quell'energia che "scende dal cielo che voi non cercate" aggiungendo alla sua ricca ma arida esistenza quella magia che riscalda e che aggiunge senso alle nostre operazioni sul mondo.

La soluzione che la Grandin ha trovato, per contenere la propria angoscia, cioè per tamponare la morte continuando a immaginare la vita, apre a importanti riflessioni sia sul versante diagnostico che terapeutico.

Se è vero, infatti, che le difese arcaiche, come suggerisce Jung, non sono educabili, ciò non significa che non sia possibile alcuna trasformazione a livello esistenziale.

Nella macchina che pulsa, ora in forma continua ora in modo alternato, possiamo rinvenire, infatti, una *coniunctio minore* tra sale e zolfo, tra principio femminile e maschile e tra vita e morte e possiamo iniziare a immaginare nuovi percorsi anche nel nostro approccio terapeutico al bambino autistico.

Un bambino che, come ho già sottolineato, non è in grado di farsi attrarre dal corpo dell'altro e che non è capace di esercitare influenza, annichilisce lo spazio terapeutico riducendo spesso il terapeuta all'impotenza e a un forte sentimento di angoscia.

Il *compagno vivo* (Alvarez, 1993) è, in questa prospettiva, il terapeuta che, rinunciando momentaneamente all'*eros* della relazione e al *logos* delle proprie concettualizzazioni, sa attivare in sé e nel bambino autistico porzioni di vita alchemicamente ponderate che possano concretizzarsi in una prima forma di sintonizzazione.

È il corpo stesso del terapeuta, il suo *habitat* connotato dagli aspetti salvifici e mortiferi di *sal* e *sulphur* presenti negli strati primitivi della *pellicola* e della *membrana*, che può allora fungere da *macchina degli abbracci* per poter offrire al bambino un contenimento che non arrivi come mortifero e che sappia promuovere una curiosità verso il mondo più colorita di quanto non possa fare una macchina di legno.

Perché anche nella *morsa*, anche dietro le corazze e dentro le stereotipie, anche oltre il verbale pulsa un corpo che, con le sue manifestazioni, si apre alla speranza.

#### Bibliografia

- Alvarez A., *Il compagno vivo*, Astrolabio, Roma, 1993.  
Alvarez A., *Un cuore che pensa*, Astrolabio, Roma, 2014.  
Anzieu D., 1985, *L'io pelle*, Borla, Roma, 2005.  
Bick E., 1968, *L'esperienza della pelle nelle prime relazioni oggettuali*, in Isaacs S., Freud A., Winnicott D.W., Bick E., Boston M., Freud A.H., Brafman A.H., *L'osservazione diretta del bambino*, Boringhieri, Torino, 1984.  
Grandin T., Scariano M., *Emergence: labeled autistic*, Arena Press, Novato, California, 1986.  
Houzel D., *Il concetto di involucro psichico* in Anzieu D, et al. *Gli involucri psichici*, Dunod, Milano, 1987.  
Jung C.G., 1955-1956, *Mysterium Coniunctionis*, Op. vol. 14 tomo 1, Boringhieri, Torino, 1989.  
Jung C.G., 1921, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1977.  
Kalsched D., *Il mondo interiore del trauma: difese archetipiche dello spirito personale*, Moretti e Vitale, Bergamo, 2001.  
Meltzer D., Bremner J., Hoxter S., Weddel D., Wittemberg I., *Esplorazioni sull'autismo*, Boringhieri, Torino, 1977.  
Sacks O., *Un antropologo su Marte*, Adelphi, Milano, 1995.  
Schore A., *La regolazione degli affetti e la riparazione del sé*, Astrolabio, Roma, 2008.  
Stern D. N., *Il mondo interpersonale del bambino*, Boringhieri, Torino, 1987.  
Tustin F., *Protezioni autistiche nei bambini e negli adulti*, Cortina, Milano, 1991.

## L'ABBRACCIO DI ADE E IL VISSUTO DI MORTE-RINASCITA NEL GIOCATORE PATOLOGICO

Livia Di Stefano, Francesca Picone

LIVIA DI STEFANO

Membro ordinario del C.I.P.A. (Centro Italiano di Psicologia analitica) - Istituto Meridionale e dello IAAP (International Association for Analytical psychology), da anni si occupa delle relazioni psiche-soma lavorando presso strutture ospedaliere pubbliche e private. Esercita la libera professione ed è impegnata in ambito clinico-riabilitativo con pazienti psicotici.

Studiosa delle immagini nell'ambito dell'arte e della letteratura e del rapporto tra psicologia e spiritualità, promuove ricerche, conduce gruppi formativi in tali ambiti ed è autrice di diversi articoli su tematiche inerenti la malattia come trasformazione, il femminile e l'Anima.

liviadis@tiscali.it

*E che cosa invero significa un semplice gioco, dal momento che sappiamo che tra tutti gli stati dell'uomo per l'appunto il gioco ed unicamente il gioco è ciò che lo fa completo e nello stesso tempo sviluppa la sua duplice natura?... Ed invero, per riassumere finalmente, l'uomo gioca unicamente quando è uomo, nel senso pieno della parola ed è pienamente uomo unicamente quando gioca.*

Friedrich Schiller

Nel presentare queste riflessioni in chiave junghiana sul Gioco d'azzardo Patologico, incontrare quest'affermazione diretta e immediata, quasi aforistica di F. Schiller, pone con immediatezza il fatto che il gioco è in primo piano nell'esistenza umana e che essenza umana e gioco coincidono in qualche modo.

L'interesse intorno al gioco, infatti, esiste da sempre nelle comunità umane e ne fanno riferimento molti miti di fondazione, in quanto il Ludus, il Viaggio, il Rito e l'Iniziazione, sono aspetti della medesima attività educativa e formativa, per mezzo della quale l'Individuo si prepara ad affrontare la vita.

Il dio che crea il mondo mentre gioca, è un'immagine archetipica che compare in tutte le culture, espresso nella dimensione del *deus ludens* ed è legato alla convinzione che la creazione non è un atto di necessità, ma un'affermazione di libertà.

Così, nella tradizione induista, la *lila* è il gioco spontaneo da cui originano creazione e distruzione. Nella Bibbia, è invece, la Sapienza, figlia di Dio che gioca, mentre egli crea il mondo influenzandolo.

Ancora, per il mito greco, Zeus e i suoi fratelli, dopo avere sconfitto i Titani si sarebbero spartiti l'universo a



sorte: a Zeus spettò il dominio del cielo, a Poseidone quello del mare e al fratello Ade il regno dell'oltretomba.

Ma nell'immaginario greco, è il *puer* che incarna il tema del gioco in una dimensione centrale dell'*existentia*: Eros e gli altri fanciulli divini connettono, infatti, il giocare con la condizione edenica agli albori della coscienza portando avanti l'idea di un compito complesso che può essere svolto giocando.

L'idea del *deus ludens* implica che il gioco è al tempo stesso fondazione e finalità della vita; così, anche per Dante l'attività ludica coinvolge il fare estetico degli uomini e le attività degli angeli e dei demoni in un fare che diviene trasformativo.

È infatti questo il luogo della trasformazione e del senso per eccellenza, in cui l'individuo può ritrovare l'area della creatività e potenzialità a partire da un atteggiamento religioso nei confronti della propria vita. Così nei bambini, l'ambito ludico è un'attività primaria che presiede ad un normale sviluppo psichico e anche nell'adulto è quello spazio potenziale, dove può avvenire la riscoperta di sé e delle proprie potenzialità. È dunque, un necessario momento che attraverso una ritualità sua propria permette la crescita, presiedendo alle dimensioni della libertà, della giocosità, della gioia della creazione all'interno di attività finalistiche e socializzanti, situandosi in uno stato intermedio tra i vincoli posti dalla realtà esterna e le infinite possibilità offerte dalla creazione fantastica.

L'essere umano è *ludens* non meno che *sapiens* e *faber*, scriveva già nel 1938 J. Huizinga, se "la civiltà umana sorge e si sviluppa nel gioco, come gioco", immaginando il gioco come il centro di propulsione di tutte le attività umane, una sorta di big bang primordiale nella cui forma nascono i 'pianeti' arte, letteratura, teatro, diritto, scienza, religione, filosofia e quanto è possibile contemplare nelle civiltà umane. "La cultura sorge in forma ludica, la cultura è dapprima giocata [...]. Nei giochi e con i giochi la vita sociale si riveste di forme sovrabiologiche che le conferiscono maggior valore". Il gioco, continua Huizinga, è un'attività in un certo senso fisiologica che riesce però a travalicare, anche nel mondo animale, i limiti dell'attività

**LIVIA DI STEFANO**

Ordinary member of CIPA (Italian Centre of Analytical Psychology) - Southern Institute and IAAP (International Association for Analytical psychology). I have been dealing for years with the psyche-soma relationship both in the public and private hospitals. While privately practicing in Catania, I am also engaged in clinical and rehabilitation with psychotic patients. I am interested in the images in art and literature and the relationship between psychology and spirituality. Within this field, I promote the research, conducting training groups and I am author of several papers on topic related to the disease as transformation, the feminine and the Soul.

liviadis@tiscali.it

FRANCESCA PICONE

È medico psichiatra, psicologo analista, membro I.A.A.P., associata al C.I.P.A. – Istituto per l'Italia meridionale e la Sicilia. È membro del Consiglio dei Docenti, analista didatta e con funzioni di supervisore. Lavora a Palermo come psichiatra presso la ASP e come psicologo analista. Le sue aree d'interesse riguardano il femminile, in particolare l'archetipo del femminile nel Mediterraneo, e le dipendenze patologiche sia da sostanze che comportamentali, in modo particolare il gioco d'azzardo patologico.

francipicone@gmail.com

biologica, in quanto non si connette a finalità di sopravvivenza o di sussistenza. È libero l'individuo che gioca, vi aderisce per propria scelta, libero di instaurare una consapevole realtà fittizia diversa da quella della vita ordinaria in modo assolutamente disinteressato, senza interessi materiali o di sopravvivenza, ma dotato di una precisa dimensione spazio-temporale, all'interno della quale poter compiere azioni particolari sotto l'egida di un ordine perfetto, assoluto e temporaneo, articolandosi secondo un sistema di regole specifiche, artificiali e inderogabili cui chi si assoggetta lo fa sempre per libera scelta. E tale assoggettarsi riflette l'essenza dell'«in-lusio», dell'essere-nel-gioco, in una sorta di mascheramento consapevole e attivo, non passivo e incoscientemente subito, dove il far finta, l'azione per eccellenza di chi gioca, non è finzione che si accorda con l'inganno, ma simulazione nel senso di esperimento, di crescita, di sviluppo, di evoluzione.

E allora qui torna in mente R. Caillois, che nel suo lavoro *Les jeux et les hommes* (1958), nel proporre una classificazione *sintattica* dei giochi sulla base di quattro 'ludemi' irriducibili, sembra individuare nel gioco una sorta di laboratorio in cui le spinte motivazionali che vi agiscono sono le medesime di quelle dell'universo ordinario: "il bisogno di affermarsi, l'ambizione di mostrarsi migliore; il gusto della sfida, del primato o semplicemente della difficoltà superata; l'attesa, la ricerca del favore del destino; il piacere della segretezza, della finzione, del travestimento; quello di avere paura o di far paura; la ricerca della ripetizione, della simmetria, o al contrario, la gioia di improvvisare, di inventare, di variare le soluzioni all'infinito; la gioia di delucidare un mistero, un enigma; le soddisfazioni procurate da ogni arte combinatoria, il desiderio di misurarsi in una prova di forza, di abilità, di velocità, di resistenza, di equilibrio, di ingegnosità; la messa a punto di regole e norme, il dovere di rispettarle, la tentazione di aggirarle; infine, l'ebbrezza e il rapimento dei sensi, la nostalgia dell'estasi, il desiderio di un panico voluttuoso"; e quindi, l'*Agon*, o competizione, che sembra rimandare alle capacità del soggetto, alla sua abilità, alla sua sicurezza e responsabilità; la *Mimicry* o imitazione/simulacro,

in cui è la possibilità di fingere e fantasticare sul mondo, cambiandolo, che la fa da padrona, in una sorta di mondo parallelo in cui rifugiarsi per rompere il flusso monotono della quotidianità; l'*Illinx*, il gorgo, la vertigine, in cui ricercare il brivido, una breve, ma intensa sensazione di panico, e infine, l'*Alea*, in cui l'affidarsi alla sorte, sfidando il proprio destino, giunge fino all'estremo, a mettere a repentaglio totalmente se stessi. Questa è forse la modalità più tipica di giocare degli esseri umani, perché più di ogni altra ha a che fare con dei simboli astratti, con i numeri o con gli ideogrammi, rispecchiando proprio quella tendenza peculiare dell'*homo sapiens* di manipolare i simboli e non solo gli oggetti.

Sono questi quattro gli impulsi ludici che possono anche associarsi binariamente tra di loro, che, ancora secondo Caillois, governano sia il mondo del gioco che il mondo ordinario, muovendosi lungo due coordinate fondamentali e diverse di tensione, due modi di vivere il gioco: la *paidia*, senza regola, e il *ludus*, con regola. La *paidia* si esprime in una «libertà prima, originaria», che però rimane, in misura variabile, come motore indispensabile del gioco, anche nelle sue forme più complesse e rigorosamente organizzate, rituali, regolamentate.

È forse allora un'esperata e folle *paidia* quello che caratterizza il gioco d'azzardo patologico, dove, dentro le regole, i rituali, rispettati allo stremo delle forze, si cerca una libertà viene da dire, alla J. Monod, declinata tra *caso e necessità*, di chi sfidando la sorte, sfida le leggi immutabili della natura, ricercando nel mero accidente, nel caso, che viola tali leggi, forse, inconsapevolmente, in un atto onnipotente, delle nuove, altre forze, che regolano quell'universo, di cui, ad un livello più o meno cosciente, l'uomo fa parte, svelando chissà quell'arcano, quel mistero che ha da sempre cercato di afferrare e comprendere. Ma questa operazione folle, lungi dall'aprirsi alla libertà e alla creatività, traducendosi in un insano desiderio di diventare come gli dei, finisce per approdare in una tragica sconfitta e nella patologia.

Nella dimensione del gioco d'azzardo patologico si perde, infatti, la dimensione ritualistica e della giocosità

**FRANCESCA PICONE**

Is an M.D., psychiatrist, analytical psychologist, and an I.A.A.P. member, associated to C.I.P.A. - Institute of Southern Italy and Sicily. She is member of the teachers' council, control and training analyst for C.I.P.A. She works as psychiatrist in the public sector, where she is editor in chief of a service, and as psychoanalyst, in Palermo. Her scientific contribution are published regarding various psychological areas of interest: the feminine, in particular the feminine archetype in the Mediterranean and drug abuse, gambling and new addictions.

francipicone@gmail.com

così da pervenire al gioco come rituale compulsivo patologico in cui scompare completamente la dimensione creativa e la connessa crescita psicologica.

Come riferisce Riccardo Zerbetto, la giocosità è proprio la rappresentazione archetipica che esprime la libertà e creatività delle forze generatrici dell'universo.

In tal senso, i giocatori patologici non godendo più del piacere della libertà, insita nel gioco, non sanno più giocare.

Archetipicamente, il gioco ha la funzione di tenere insieme, in una *coincidentia oppositorum*, aree psichiche con caratteristiche diverse, quali la serietà e la leggerezza, la fantasia e la cognizione, in una dimensione che non appartiene solo al mondo infantile o alla superficialità, ma che è tipica del pensare non indirizzato di junghiana memoria. Un mondo immaginale, che si presentifica come area transizionale tra mondo adulto e infantile, dentro e fuori, pensiero e sentimento, affine a quel *mundus imaginalis*, con cui Corbin descriveva una dimensione né letterale né astratta ma assolutamente reale e con leggi e finalità proprie. Ancora, un'area che i greci attribuivano a Dioniso e che chiamavano *spoudogeloion*: quella concomitanza e mescolanza di serio e di comico, che percorreva tutta la letteratura greca e che permetteva ad Aristofane, ma anche a Socrate, di criticare i loro concittadini, gli errori e i vizi della democrazia.

La patologia nasce allora dall'irrigidirsi su uno solo di due livelli, su quello del gioco compulsivo e del rituale ad esso associato, anziché su quello della ritualità insita nella giocosità.

Le dipendenze patologiche, e anche il gioco d'azzardo patologico, offrono sul piano simbolico il tema dell'abbraccio che stritola, fino ad uccidere: gli aspetti psicopatologici ad essi connessi, ne evocano la dimensione sulfurea, diabolica, di morte.

Se lo zolfo è dia-bolico, viene da suggerire il richiamo a tale mitologia, in particolare ad Ade e alla discesa agli Inferi, come dimensione del *dia-ballo*, per riferirsi a ciò che tiene separato, non abbraccia, ma che divide, dissocia.

Siamo nei luoghi del mistero, degli abissi, dell'ombra e insieme dell'energia primigenia e nei territori di ogni rinascimento dell'anima. Ade è il grande sovrano del mondo sotterraneo, regno degli inferi e dei tesori nascosti ed è descritto nell'Iliade come il dio più odiato dai mortali, il cui solo nome, riferisce Platone, suscita timore. Ecco che si preferiva chiamarlo Ploutòn, "dispensatore di ricchezze", in quanto connesso alla ricchezza della terra, sia nei raccolti sulla superficie, che nelle miniere nel sottosuolo. Come dio delle profondità e degli abissi, lo si considerava benefico, perché dalle profondità della terra proviene la ricchezza e sotto questo aspetto egli esprimeva le caratteristiche della divinità sotterranea positiva, simbolizzata dalla cornucopia. Il termine Ploutòn, inoltre, rifletteva l'influenza dei Misteri Eleusini, durante i quali veniva rappresentato in coppia con Persefone mentre accoglieva gli iniziati nella vita ultraterrena, non più, dunque,

violento rapitore ma colui che accompagnava in un percorso trasformativo, verso la visione contemplativa.

Come Ade, invece, è il dio degli Inferi, ed esprime un aspetto tetro, invisibile, il cui incontro è sempre un'esperienza di violazione e violenza ed è simbolizzato dal serpente e dal cane tricefalo Cerbero; in ogni caso egli è immensamente potente e ricco tanto che presso i romani era conosciuto anche col nome di Dite (da *dives* = ricco).

Il significato del suo nome in greco è "l'invisibile", altri nomi con cui fu identificato erano: "il buon consigliere", "il rinomato", "l'ospitale", "colui che chiude le porte o che nutre" o ancora il "detestabile", manifestando già nel nome la sua ambivalenza e la sua natura ctonia. Egli è, infatti, il dio della ricchezza, dell'oro e della fecondità, ma questi sono invisibili, misterioso e rappresentante contemporaneamente di dimensioni sacre e distruttive, egli è quella presenza nascosta che dà nutrimento all'Anima.

La terra di Ade è quella del giocatore patologico, è senza tempo, non c'è progresso e non c'è cambiamento, un regno dell'eterno presente in cui non c'è prefigurazione del futuro. Ecco che il giocatore compulsivo vive, come ci ricorda Hillman (2003), il remoto luogo di giudizio delle sue azioni, un luogo in cui poter giudicare nel presente e dal di dentro il riflesso inibitore, che è interno alle sue azioni.

Il tormento del regno dei morti è raffigurato, infatti, con immagini di desideri frustrati, non le torture dell'inferno dantesco, ma punizione per la *hybris*. Le figure mitiche che si trovano agli inferi si sono spinte oltre il limite, trasgredendo la legge naturale e sfidando gli dei, per questo vengono punite.

Ade non impone la sua legge sul comportamento civile degli uomini, non incarna una morale, egli punisce non l'istinto, ma la mancanza di rispetto nei confronti del divino, e in particolare, il tradimento verso se stessi e la propria vera essenza, la più forte legge naturale. Egli è il grande vendicatore della legge di natura e ci ricorda che ogni essere vivente ha un suo livello e limiti ben precisi. Se ci spingiamo oltre, attrarrà su noi le Erinni.

Non vive forse il giocatore patologico in un luogo anedonico e alessitimico? Luogo in cui difetta una regolazione emotiva-affettiva, quella che dà colore al mondo, ma che insieme ci parla di una complessa crisi non solo economica, ma valoriale, relativa al sentimento di sicurezza e stabilità a livello individuale e collettivo?

E allora, proprio il regno di Ade è quello che più si presta a dar voce al gioco d'azzardo patologico, un fenomeno estremamente sfuggente, di difficile classificazione e dall'eziologia incerta.

È qui, come Dostoevskij da giocatore sosteneva, avvitandosi sempre più in una bolgia infernale, il significato del comportamento compulsivo: "nel gioco trovava soddisfazione un piacere trasgressivo e, simultaneamente, nell'umiliazione di per-

dere tutto fino a perdere tutto, fino a ridursi letteralmente alla fame – una sorta di autopunizione – trovava soddisfazione il senso di colpa per quella trasgressione”. Una sorta di accanimento con se stessi di fronte alla consapevolezza della perdita nel persistere a continuare a giocare, come se si dovesse spiare comunque e a tutti i costi. È nel regno di Ade, nell’oscurità più nera, che il giocatore sperimenta forse una provocazione e una tentazione molto grossa che attraversa non solo il giocatore, ma potenzialmente ogni uomo; ovvero la possibilità di sfidare la sorte, di risolvere definitivamente i problemi, di prevedere il destino, di sentirsi onnipotenti, di risolvere con un minimo rischio tutti i problemi. Una provocazione e una tentazione alla quale la maggior parte degli uomini non accede, o meglio, ne rimane alla soglia, non ne coglie il richiamo ambivalente e affascinante e allo stesso tempo costruttivo, “la mia vita può cambiare e potrò realizzare i miei sogni” e distruttivo, “la mia vita potrà esserne distrutta e diventerà un incubo”. Oppure lo coglie in tutta la sua tragicità e da questo, a differenza di chi ne rifugge, ne rimane affascinato e irretito, oppure confina il desiderio/paura che la vita cambi, ad un tentativo, ad una speranza, ad una piccola infrazione. Si coglie – rimanendo spaventati o sfidando – il mito di Faust, il diavolo vorrà alla fine la sua controparte, o di Icaro, l’avvicinarsi al sole, restarne bruciati e cadere vertiginosamente. Forse senza neanche poter stabilire se l’attrazione più forte sia costituita dall’illusoria possibilità di ascesa, o paradossalmente dalla possibilità di discesa, di distruzione, trovando nel gioco un’occasione dove si può perdere, oppure, se ancora, e forse più verosimilmente, in questa ascesa-caduta nei più profondi abissi, vi sia una sfida al fato: un tentativo di andare incontro al destino, di anticiparlo, di provocarlo.

Ma nonostante tutto ciò, è pur vero che qui e solo qui in queste terre desolate, si può fare esperienza dell’aspetto doppio dell’archetipo: grande distruttività e grande potenzialità. Ade infatti è opposto a Zeus, il suo gemello oscuro, mentre i loro mondi sono la stessa cosa guardata da una differente prospettiva. Ecco che il gioco può essere inebriante e concedere il gusto del rischio e la soddisfazione del potere e della vincita, ma insieme portare alla disperazione e rovina, o ancora essere il luogo da cui partire per un percorso trasformativo. Il regno delle ombre è, infatti, contiguo alla vita, donandogli in parte profondità e ricchezza interiore. E se è il luogo della fine è anche quello della finalit , del *telos* di ciascuna anima alla ricerca del proprio sentire pi  autentico.

Il gioco patologico pu  rappresentare dunque quella fenditura, quel crepaccio, attraverso cui entrare in contatto con il mondo di Ade, precipitando nei suoi abissi per poter sperimentare disperazione e perdita, soprattutto dei punti di riferimento interni, e delle abituali strutture psichiche.

La patologia pu  divenire, infatti, l’unico luogo in cui poter entrare in contatto con le immense ricchezze che si celano nelle profondit  psichiche, segregate oltre i confini della razionalit , permettendo il riconoscimento proprio di quelle aree

escluse dalla consapevolezza attraverso un percorso che prevede la rottura delle antiche identificazioni e attaccamenti coscienziali. La sua modalità d'azione è violenta e, come Persefone, non si può opporre resistenza, ma sempre si sperimenta un senso di invasione, di intrusione e penetrazione violenta che può divenire però simbolicamente necessaria per l'evoluzione dell'uomo, avvicinandolo a luoghi psichicamente creativi e donandogli un grande potere. Come nel mito, l'ingenua Kore si trasforma attraverso il dolore nella potente e saggia regina Persefone, signora delle ombre e guida nei territori dell'oscurità.

L'abbraccio di Ade si può, in tal senso, assimilare al processo alchemico della *putrefactio*, della materia che si macera e si corrompe, perché attraverso questa decomposizione e successiva purificazione possa liberarsi lo spirito che le ha dato forma.

La discesa agli inferi è dunque un rito di iniziazione, in cui il perdere tutto può divenire la possibilità di sperimentare la morte, per poter nascere ad una nuova vita, a una nuova forma e permettere al giocatore patologico di ritrovare un rito e una ritualità sani che gli consentano di sperimentare la cecità alla vita per poter vedere attraverso le cose (Hillman), non con gli occhi, ma attraverso gli occhi (Blake) o vedere la brillantanza (Zolla).

A questo punto viene spontaneo pensare che l'unico dio dell'Olimpo che poteva senza alcun problema scendere nel regno infero era Ermes, psicopompo, accompagnatore delle anime nell'ultimo viaggio, ma anche mediatore tra gli dei del cielo e quelli sotterranei. Ecco che il ruolo psicologico deve avere le qualità tipiche di Hermes, simbolo della trasformazione e psicopompo. Mercurio o lo spirito mercurio rivestiva un ruolo centrale anche nel processo alchemico: simbolo unificatore degli opposti cosmici, fisici e psichici e simbolo dell'inconscio come pure dell'unione conscio/inconscio. Come riferisce Ancona, "signore delle strade, colui che segna i limiti, il territorio della nostra psiche dove si profila l'elemento esterno, come psicopompo è in grado di guidare il viaggio nell'alieno e nell'aldilà, nell'immaginazione e nella diversità. Nel suo repentino dare e togliere egli favorisce il movimento psicologico della memoria, il ricordo di ciò che è dimenticato, l'alternarsi della coscienza e dell'inconscio. Nella possibilità insita nella natura di Hermes di vivere la vita all'interno della duplicità vengono rappresentati gli aspetti analogici della complessità e della creatività. Attraverso di lui possiamo cogliere la molteplicità dei significati e raggiungere una maggiore differenziazione interiore. Hermes getta il ponte del *sun-ballein*, del simbolo che è entrambi e nessuno dei due" (2004).

Ecco che a fronte delle qualità diaboliche del gioco d'azzardo patologico, l'intervento psicologico può portare la coppia terapeutica a vivere la dimensione del *sun-ballein* in cui l'atteggiamento ermetico permette di entrare in relazione col senso del proprio scopo ultimo e della propria autentica vocazione, facili-

tando quel processo trasformativo profondo che coincide con la possibilità di ritrovare aree creative prima inesprese o sconosciute o perse di vista. Il lavoro con i giocatori compulsivi è caratterizzato principalmente dalla difficoltà di entrare in contatto con le loro sofferenze, utilizzando gli “strumenti” classici della psicoanalisi: i loro racconti spesso si limitano a fatti e non a pensieri, ad agiti e non a rappresentazioni, all’ampia area della comunicazione non-verbale più che a quella onirica o della mente.

Infatti, sono pazienti che difettano proprio nella capacità di immaginare e nello sviluppare processi di simbolizzazione per un primario fallimento del processo di ridefinizione delle esperienze interne ed esterne in particolare per quel che concerne la regolazione degli affetti. Così il mondo immaginativo è vissuto come fonte d’ansia, mentre la mancata capacità di elaborazione fantastica porta a ridurre il bisogno senza sviluppare il desiderio (che necessita infatti di immaginazione). A fronte di tale vuoto immaginario che prefigura paesaggi inferi in una dimensione di deserto mitologico, lo psicologo è nelle parole di Pedraza un “attivatore di immagini” che accompagna il soggetto nell’integrare la malattia nella totalità della psiche, trovando e donando insieme a lui un senso nuovo e diverso ad azioni e reazioni, per ritrovare infine la trama della propria vita e mettersi in sintonia con essa. È necessario, in tal percorso, sostare a lungo insieme nella condizione di liminalità percorrendo i territori dei sintomi e i vissuti di rabbia e disperazione, per poi affrontare quel dolore profondo e inespresso che dietro la concreta fattualità che ci viene portata in terapia, trova le sue radici in bisogni non riconosciuti e soddisfatti. La relazione con l’altro diviene l’agente terapeutico che, favorendo la possibilità della nascita di senso, determina e avvia un processo di morte da un lato e di rinascita dall’altro. Eventi necessari in ogni trasformazione.

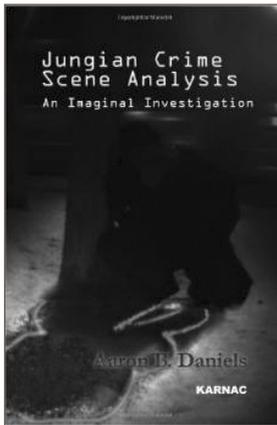
Sembra interessante concludere con le parole di Rilke che ben esprimono come la perdita della capacità di *ludus* possa portare a territori alestitimici del sentire e dell’essere e dove il rapporto analitico può consentire di aprire una possibilità nella complessa negoziazione interiore che ha condotto alla patologia immaginando un modo di essere diversamente di quella persona.

*Io temo tanto la parola degli uomini.  
Dicono sempre tutto così chiaro:  
Questo si chiama cane e quello casa,  
e qui è l’inizio e là è la fine.  
E mi spaura il mondo, lo schernire per gioco,  
che sappian tutto ciò che fu e sarà;  
non c’è montagna che li meravigli;  
le loro terre e i giardini confinano con Dio.  
Vorrei ammonirli, fermarli: state lontani.*

*A me piace sentire le cose cantare.  
Voi le toccate: diventano rigide e mute.  
Voi mi uccidete le cose.*

#### **Bibliografia**

- Ancona P., *Eroe per caso, fantasie di Aids e occasioni trasformative in analisi*, Moretti e Vitali, Bergamo 2004.
- Antonelli A., *William Blake e William Butler Yeats. Sistemi simbolici e costruzioni poetiche*, Firenze University Press.
- Caillois R., *I giochi e gli uomini: la maschera e la vertigine*, Trad. it. di L. Guarino, note di G. Dossena, Prefazione di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano, 1995.
- Corbin H., *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Bari.
- Dostoevskij F., *Il giocatore*, Feltrinelli, Milano.
- Hillman J., *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, Milano, 2003.
- Hillman J., *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano, 2000.
- Huizinga J. (1938), *Homo Ludens*, trad. it di A. Vita, saggio introduttivo di U. Eco, Einaudi, Torino, 1979.
- Jung C.G., *Psicologia e Alchimia*, Boringhieri, Torino.
- Jung C.G., *Pratica della psicoterapia*, Boringhieri, Torino.
- Jung C.G., *Le due forme del pensare in Simboli della trasformazione*, Boringhieri, Torino.
- Martinotti G., Hatzigiakoumis D., Janiri L., *Alessitimia e dipendenze patologiche*, in Rivista Nòos, Aggiornamenti in psichiatria 3/2010 191-209, Il pensiero Scientifico.
- Pedraza R.L., *Hermes e i suoi figli*, Moretti e Vitali, Bergamo.
- Picone F., *Il gioco d'azzardo patologico. Prospettive teoriche ed esperienze cliniche*, Carocci, 2010.
- Rilke R.M., *Poesie giovanili (1895-1908)*, Vol I, Einaudi, 1994.
- Schiller F., Lettera decimaquinta in *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo, Callia o Della Bellezza*, Traduzione, introduzione e note di A. Negri, Armando Editore, Roma, 1971.
- Winnicott D.W., *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma, 1974.
- Zerbetto R., *Il gioco nel mito e il mito del gioco* in Croce M., Zerbetto R., *Il gioco e l'azzardo. Il fenomeno, la clinica e le possibilità di intervento*, Franco Angeli Editore, 2006.
- Zolla E., *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Marsilio Editore.



Aaron B. Daniels  
*Jungian Crime Scene  
 Analysis – An Imaginal  
 Investigation*  
 Karnac 2014

Questo libro presenta i serial killer come affetti da “patologia dell’immaginario” che si manifesta attraverso un’impossibilità al processo empatico, fantasie rigide e proiezioni non risolte. Gli investigatori, gli psicologi consulenti che tracciano il profilo dei serial killer devono poter entrare nel mondo fantasmatico dei criminali se vogliono capire la logica non logica che li guida. In questo percorso si trovano immersi nel cupo mondo delle fantasie omicide e l’irrazionalità delle immagini che popolano la mente dei criminali. Che cosa ha a che vedere questo mondo con la psicologia Jungiana? Molto se consideriamo che la nostra formazione di analisti ci porta in contatto con le figure d’ombra e il negativo sia archetipico che personale. Le madri divoratrici e le streghe delle fiabe e dei miti, Lilith, Kali, l’oscuro che dobbiamo conoscere per arrivare alla luce in un ciclo che si ripete nel processo che chiamiamo di individuazione. Se poi pensiamo all’immaginazione attiva e al contro-transfert, al processo parallelo, diventa ancora più chiara l’intimità o la simpatia (la parola usata da Jung nel Libro Rosso per dire la condivisione e comprensione tra due persone) che condividiamo quotidianamente ed in molta parte inconsciamente con i nostri pazienti con il loro mondo immaginale.

L’autore esplora l’approccio immaginale di due esperti dell’FBI che applicano l’immaginazione per studiare ed analizzare i crimini oggetto delle loro indagini. I profilers utilizzano se stessi e le loro capacità interpretative e immaginative come strumento per acquisire dati che altri esperti sottoporrebbero ad analisi scientifica. I profilers presentati nel testo, alla lunga non sono in grado di continuare il loro lavoro e sviluppano problemi sia fisici che mentali dovuti all’esposizione alle immagini violente che albergano la mente dei killer che indagano, oltre alla vicinanza ai parenti delle vittime e all’identificazione con le vittime. Il problema dei due profilers è l’esposizione psicologica alle immagini inconscie. Dai crimini potrebbero e possono difendersi perché estranei alla loro coscienza, le immagini inconscie li attanagliano in un groviglio tra fantasia e realtà dal quale senza strumenti psicologici faticano a mantenere un equilibrio e almeno in un caso portano ad un grave evento fisico oltre che psichico.

Gli analisti nei luoghi chiusi e protetti che sono i loro studi ascoltano quotidianamente storie e immagini a volte terribili di abusi, quasi sempre di situazioni difficili che sono traumatiche per i loro pazienti. Condividono e contengono immagini che hanno effetti sulla loro psiche cosciente ed inconscia in un processo di rispecchiamento che nel corso delle sedute porta alla trasformazione del negativo

e del trauma. Che cosa rende gli analisti così speciali? Le differenze con i profilers molte, prima fra tutte il fatto non trascurabile che i pazienti non commettono crimini, le immagini anche quando violente sono raccontate, diventano percorso per un'esplorazione dell'inconscio e delle fantasie archetipiche. C'è da parte degli analisti l'esposizione alle immagini ma proprio nella psicologia archetipica di confronto con l'immagine risiede la capacità resiliente degli analisti. L'approccio alla patologia in questo contesto consente di pensare alle immagini come espressione di un male che ha aspetti reali e simbolici e proprio per questo può essere curato, può diventare oggetto di trasformazione. La relazione tra analista e paziente si basa sulle immagini. Per gli analisti archetipici, l'immaginale è la realtà del mondo condiviso e considerano le immagini fondamento dell'essere. A differenza dei profilers gli analisti hanno gli strumenti per non essere posseduti dall'immagine. Hanno consapevolezza che l'immagine per quanto potente può essere presa in considerazione utilizzando altre immagini e il linguaggio metaforico/immaginifico come nell'immaginazione attiva. In questo processo di confronto e considerazione delle immagini ci si sposta dalla possessione all'ermeneutica. Dall'essere posseduti dall'immagine inconscia all'interpretazione attraverso le immagini.

Un libro affascinante che richiama all'importanza del negativo, a come non farsi contaminare dalle patologie più gravi senza per questo evitarle.

Caterina Vezzoli



**L**e Donne lo sanno... un filo le unisce, l'una all'altra... un filo d'Arianna... che le lega e che permette loro di intuire ed anticipare il pensiero e i sentimenti del prossimo. Loro dicono nel descrivere le altre donne: «lei è come me... ma anche diversa...», infatti, ognuno di loro è un'opera d'arte, unica ed irripetibile... questo è il Femminile, così articolato e misterioso.

La mitologia greca, nostra storia e cultura, lo descriveva e lo "raccontava" bene, con tutte quelle dee che affollavano l'Olimpo e così diverse ma anche simili tra loro!

Per questo Esse sono ancora tra noi, vivono, soffrono, godono delle nostre stesse gioie e dolori, ma loro, a differenza di noi mortali, sono portatrici di una risposta, proprio quella che ognuno di noi continua a cercare...

Figlie del Mediterraneo, lo narra bene questo mondo così magico, mobile ed articolato, ma soprattutto difficile d'ac-

*Figlie del mediterraneo  
Destini femminili tra mito  
e realtà*

a cura di  
Rosa Rita Ingrassia  
MaGi 2013

costare. Ogni relatrice di questo testo, tutte donne, psicoterapeute con formazione junghiana, parlano con coraggio e sincerità dell'incontro con un diverso/uguale femminile, con cui è stato intrapreso un percorso di psicoterapia, un pezzo di vita è stato condiviso e vissuto insieme, ognuna con la propria personale diversità e con la diversità dell'altra... dove l'una è ancora alla ricerca del senso della propria vita e l'altra ha già iniziato a darsi delle risposte, mai tutte, mai esaustive... ma certamente confortanti.

Tra le righe del testo si incontrano: il dolore, le gioie, gli interrogativi e la Vita stessa, ma anche la speranza di aver trovato una via da percorrere, forse quella giusta! O che comunque, ci dà sollievo e ci permette di vedere la vita di ognuno di noi da un'altra prospettiva, che sia alternativa a quella che pensiamo sia l'unica e che sia portatrice di una nuova e diversa luce.

Il testo offre la possibilità di vivere la sofferenza del femminile con grande rispetto, ma anche con tono di voce bassa... per non offendere e in punta di piedi, per non disturbare, per non identificarsi troppo, per entrare nella problematicità della Vita e nei suoi più oscuri meandri, potendo trarre l'opportunità di una approfondita riflessione.

Salvina Artale



Riccardo Mondo  
*Nei luoghi del fare anima*  
MaGi 2012

**D**a quando Bertha Pappenheim chiamò il metodo cui fu sottoposta talking cure, ovvero cura mediante le parole, l'analisi continuamente si confronta con la necessità di sviluppare linguaggi che possano sostanziare ed articolare la tecnica, approssimando i contrari: conscio e inconscio, superficie e profondità. Il libro di Riccardo Mondo *Nei luoghi del fare anima*, edito da MaGi, si colloca in modo singolare all'interno di questa ricerca. L'opera approfondisce la dimensione immaginale del processo terapeutico ed i vari capitoli si addensano attorno ad un vertice teorico (Il setting, Il sintomo, Il terapeuta distruttivo, Possessione erotica, etc) con una sensibilità eminentemente clinica. Il metodo immaginale sviluppato da Mondo in venticinque anni di pratica analitica, conduce ad una continua stratificazione dello spazio terapeutico: da semplice luogo di trame storiche e delimitazioni interpretative, in luogo percettivo ed epifanico di ciò che prima perdurava invisibile. Scrive l'autore: Durante il dialogo terapeutico noi rievociamo solo rappresentazioni. L'irrepresentabile, sempre presente, lascia lievi tracce nelle parole scagliate in liber-

tà. Il reperimento e la valorizzazione di queste lievi tracce, consente nel dialogo terapeutico di mantenere una visione in trasparenza: la compresenza cioè di superficie e profondità. Esplorando sempre nuovi livelli nella fenomenologia dell'ob-vius, si finisce così per deletteralizzare il sintomo e perseguire la cura educando l'altro a navigare nei mari della complessità.

Un saggio prezioso questo di Riccardo Mondo, per tutti coloro che sono interessati ad approfondire la tecnica analitica attraverso una prospettiva immaginale.

Salvatore Pollicina



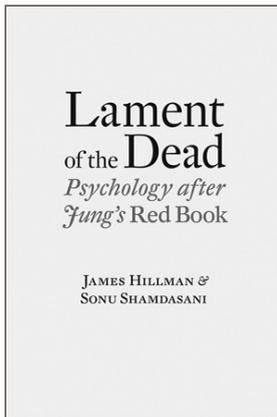
C.G. Jung  
*I sogni dei bambini*  
Bollati Boringhieri 2013

L'interesse per il sogno ha accompagnato non solo la vita di Jung ma anche la costruzione della sua teoria, di cui ha rappresentato spesso il fondamento empirico, e della sua prassi terapeutica. La riflessione sui fenomeni onirici, per i quali Jung rivendica con decisione una "oggettività" e un'assimilazione ai processi naturali, è infatti intrecciata a tutti gli altri aspetti del suo pensiero e numerosi sono nella sua ampia produzione gli scritti e i seminari di approfondimento dedicati al tema. Ultimo in ordine di pubblicazione in Italia, edito nell'ottobre 2013 da Bollati Boringhieri, è il libro "I sogni dei bambini", che riunisce i quattro seminari sul sogno infantile tenuti da Jung al Policlinico Federale di Zurigo nei semestri invernali che vanno dal 1936-37 al 1940-41. Finalità esplicita dei seminari, come precisa lo stesso Autore, è quella di esercitarsi sui materiali onirici attraverso l'analisi di sogni infantili, riferiti, nella forma del ricordo, da un gruppo ristretto di suoi allievi.

Sono proprio questi sogni, manifestatisi durante i primi anni di vita, ad assumere la massima importanza in ragione di una provenienza dai più intimi recessi della personalità, e a costituire perciò frequentemente un'anticipazione del destino del sognatore. Ma non soltanto della personalità del bambino e del suo processo evolutivo essi parlano; nei sogni infantili infatti il contesto personale retrocede sullo sfondo e, a motivo della maggiore vicinanza del bambino all'inconscio collettivo, emergono in primo piano immagini e situazioni archetipiche. La possibilità di comprendere i sogni infantili viene così affidata ad un metodo di etnopsicologia, in virtù del fatto che nei sogni infantili mancano spesso le associazioni personali, e l'atteggiamento e gli strumenti dell'interprete sono quelli del filologo e dell'archeologo. La scomposizione sistematica del sogno nei suoi elementi, lo scandagliarne il senso spaziando lungo sentieri mitologici

e sapienziali, alchemici e letterari, storici e religiosi in un procedere concentrico volto a raccogliere da ogni parte ciò che il singolo elemento suggerisce (amplificatio), consente al fine all'immagine di divenire completamente visibile e all'interprete di coglierne il significato in tutta la sua ampiezza. In questo modo le storie individuali si connettono all'Anima del mondo, una realtà che è anteriore e più vasta delle singole vite, e i destini individuali confluiscono nella storia della specie umana.

Elisabetta Nappo



James Hillman & Sonu Shamdasani  
*Lament of the Dead.*  
*Psychology after Jung's Red Book*  
W.W. Norton & Company 2013

Il libro raccoglie 15 conversazioni intercorse tra Hillman e Sonu Shamdasani dal 2009, anno di uscita del Libro Rosso, al 2011. Gli autori si interrogano sull'impatto dell'uscita del diario di Jung per la Psicologia Analitica.

Conversazioni illuminanti, permettono di entrare in profondità nella lettura del Libro Rosso e di rileggere la teoria Junghiana alla luce dell'esperienza e della ricerca personale del suo fondatore. Sonu Shamdasani spiega come entrare nei vari livelli di lettura del libro accanto ad accenni molto personali su quale è stata per lui l'esperienza di dare corpo al lavoro più personale e incompiuto di Jung. Shamdasani racconta del suo lungo viaggio attorno a Jung e della profonda conoscenza che ha della storia personale di Jung, delle sue letture, dei suoi interessi per le culture anche quelle esoteriche.

Aprire il Libro Rosso, dice Hillman, è come aprire la bocca dei morti secondo l'antico rituale Egizio.

Così comincia il "lamento dei morti", un incredibile approfondimento sulla psicologia di Jung attraverso il suo diario. Nelle conversazione gli autori si soffermano sul linguaggio retorico utilizzato ed adatto a descrivere le fantasie mitiche in modo ritualistico ed epico, linguaggio appropriato a descrivere i contenuti emergenti. Linguaggio metaforico adatto a descrivere le immagini.

Dopo la stesura e la pubblicazione di trasformazioni e simboli della libido Jung, dice Shamdasani, insoddisfatto delle spiegazioni scientifico razionalistiche che giudica insufficienti inizia a scrivere il suo diario più intimo. Jung in quel periodo si sta dibattendo tra i due modi del pensare: diretto e indiretto. Il Libro Rosso è scritto dal vertice del pensiero diretto, ma è un testo scientifico razionale sul pensiero fantastico.

Il materiale del diario è strettamente personale ma in modo speciale, è profondamente soggettivo e personale ma finisce con l'aprirsi su qualcosa di più ampio che smette di essere

personale in senso stretto, si anima delle figure bibliche e storiche, di immagini antiche quanto l'umanità, Gli autori discutono dell'enorme cultura storico filosofia che appartiene a Jung, la sua capacità di ascolto della profondità arcaica sepolta nell'inconscio personale e culturale. Capacità che ogni essere umano possiede. Va riscoperta non la storia scritta e tramandata, non i reperti archeologici, bensì la storia sepolta dentro ognuno di noi. L'ascolto dell'eco del lamento dei morti è l'insegnamento e il compito che ci aspetta. Il Libro Rosso è il reportage di questo ascolto. La morte come modo di creare connessioni. La scoperta di Jung è che i morti vanno rianimati riconoscendo che esistono e ci perseguitano, ci chiedono di rispondere a quanto è ancora irrisolto: questo è l'insegnamento e il contenuto del Libro Rosso.

Due mila anni di storia del Cristianesimo si condensano nelle immagini descritte nel diario, la sintesi illuminante di Shamdasani e Hillman è che poiché Jung considera la nascita delle religioni come un'esperienza immaginativa che successivamente viene formalizzata in dogmi e istituzioni, così la sua esperienza immaginativa confina con il religioso. Per Shamdasani quando nell'intervista di John Freeman Jung risponde alla domanda: "credi in Dio?", "Io non credo, io so", si sta riferendo alla sua esperienza e al flusso di immagini che lo hanno portato alla stesura del suo diario e dà la stessa risposta che Filemone dà a lui nella conversazione riportata nel Libro Rosso: "io non credo, insegno quello che so". Come a dire che i pensieri le riflessioni riportate nel diario non sono solo una parte di Jung, sono Jung.

La profondità di alcune delle riflessioni che gli autori si scambiano offrono una grande apertura e sono di una profondità così sentita e veritiera da commuovere, come la discussione sulla fantasia romantica di redenzione dove tutto è psicologico perché tutto è metaforico e mitico. La psicologia come aspirazione, come fantasia di redenzione presente in Jung è che oggi sembra sia andata perduta. Shamdasani risponde in modo personale a questa osservazione: avendo la psicologia perso la sua funzione di aspirazione al cambiamento, si è rivolto alla storia delle psicologie. Si è rivolto al passato invece che al presente. In un processo simile all'ascolto di Jung per la storia e le culture passate, l'ascolto del lamento dei morti. Oltre alla profondità dei commenti e delle riflessioni, il dialogo tra gli autori ci offre momenti di pura bellezza e comprensione che solo due grandi menti che sanno coniugare intelligenza e sentimento possono donarci. Un libro indimenticabile.

Caterina Vezzoli

## ORESTEA

Giancarlo Magno

**N**ella tragedia più antica che ci è pervenuta, i Persiani del 472 a.c., Eschilo fa dire al re Dario che quando un mortale si adopera da sé alla propria rovina, subito un Dio giunge ad aiutarlo! Noi moderni, e con un chiaro taglio psicoanalitico, diamo altri nomi agli dei antichi, chiamando ad esempio libido ciò che loro appellavano Afrodite, e aggressività invece che Ares, e così via. Eschilo rincara la dose e nel 458 vince le Grandi Dionisie con la trilogia Agamennone, Le Coefore, Le Eumenidi, e il dramma satiresco Proteo (giusto per alleggerirsi l'animo dopo tanto spargimento di sangue) ahimè andato perduto; in questa trilogia si potrebbe facilmente applicare il proverbio contemporaneo: "Attento a quello che chiedi a Dio: potrebbe esaudirti e tu avvertene a pentire!"

La lettura che propongo dell'Orestea non vuole e non può definirsi univoca: riprendo qui il valore dell'ermeneutica, tanto quanto, riprendendo la posizione di Vernant, ribadisco la volontà Eschilea di fornire della sua trilogia un significato polisemantico, il solo che a quei tempi poteva fornire agli spettatori delle Grandi Dionisie il sentimento della catarsi teatrale.

Tralascio il Proteo, che non conosciamo, e inserisco però l'Agamennone, perché Eschilo da lì fa partire la storia che però prende avvio da molto prima. In questa occasione dobbiamo abituarci a profondi cambiamenti scenici: normalmente per esigenze teatrali, il dramma antico è quasi sempre ambientato all'esterno, ed in un lasso di tempo molto contratto; questa volta invece subentra la soluzione degli ambienti interni entro cui si svolge la scena, e per altro in un intervallo di tempo estremamente lungo, il che costringeva l'autore ad artifici scenici e testuali non da poco: questo definisce la trasformazione da un dramma testuale ad un dramma teatrale! In tal senso il dramma, esaurito in tempi e spazi contratti, necessitava solo di un racconto con qualche dialogo; invece con questa trilogia passa ad una forma più articolata. Ma non basta: nelle tragedie più arcaiche, o anche in quelle più recenti, ma che si rifanno a modelli più arcaici di modello teatrale, il numero dei personaggi è limitato, mentre qui ci troviamo invece a vedere sulla scena una pletora di figure che interagiscono; non entro nello specifico, ma sarebbe opportuno andare a vedere nel dettaglio come si costruiva e agiva la scena del teatro greco. Molti errori metodologici, ci insegna Braudel e la scuola di storiografia de Les Annales, ci provengono dall'osservare eventi antichi con gli occhi moderni: il teatro antico era fatto di maschere e non di trucco, di abiti tutti uguali, di uomini e non di donne, di assenza di sipari, scenografia e parafernalia! Ecco perché il testo è tanto importante: perché lo sguardo non era mai distratto da eventi aggiunti, e tutta l'attenzione era concentrata sul testo scenico. Ancora: "i Greci consideravano il teatro non come una semplice occasione di divertimento e di evasione dalla quotidianità, ma piuttosto come un luogo dove la polis si riuniva per celebrare le antiche storie del mito, patrimonio comune della cittadinanza, che lo spettatore greco conosceva, insieme a tutte le informazioni specifiche sullo spettacolo dedotte dal proagòn. Ciò che non poteva sapere era come le vicende del mito, codificate dalla tradizione, sarebbero state nuovamente interpretate e declinate dal drammaturgo. Lo spettatore greco si recava a teatro per imparare precetti religiosi, per riflettere sul mistero dell'esistenza, per rafforzare il senso della comunità civica.



L'evento teatrale aveva dunque la valenza di un'attività morale e religiosa, assimilabile ad un vero e proprio rito" (Wikipedia). Ben diverso dagli occhiali con cui vediamo noi adesso il teatro greco! Ma anche ben diverso da come lo vediamo rappresentato! Basti pensare che in questo caso Eschilo sceglie il primo attore per la parte di Clitennestra e lascia solo al terzo attore quello di Agamennone.

Tutto inizia come una seduta dallo psicoanalista: il Coro racconta questo sogno: "apparve il re degli uccelli ai re delle navi. Due aquile erano, la nera e la bianca. Apparvero presso la reggia, dalla parte del braccio che vibra la lancia. Spiccavano in alto nelle lor sedi aeree e divoravano una lepre femmina, gonfia del suo peso di figli, ghermita nell'ultima corsa". Finito il racconto da parte del paziente il sig. Coro, lo psicoanalista dott. Calcante, senza l'opportuna libera associazione del paziente, provvede impunemente a interpretare il sogno; la lepre rappresenta i bambini del pasto cannibalico di Tieste, sia il sacrificio di Ifigenia e di Troia e le colpe degli Atridi, rappresentati dalle due aquile, mentre Agamennone e Menelao poco prima erano stati equiparati ad avvoltoi che si cibano di carogne. Peccato che l'interpretazione è parziale e nessuno si ricorda che le due aquile in volo sono presenti anche nel mito dell'Omphalos, il che ci fa capire che il sogno, anch'esso massimamente polisemantico, allude al tema della centralità del mito, e che il nocciolo/omphalos non è certo quello che vedrete sulla scena, bensì è la vecchia storia degli Atridi!

E sveliamo subito l'Omphalos, l'ombelico del mondo, la causa prima dei macelli di Oreste: tutto inizia agli albori, con la colpa di Tantalos che uccide Pelope, che a sua volta resuscitato, tradisce Mirtilo, l'auriga di Enomao; non voglio perdere tempo con le complesse genealogie, e rimando alle ricerche sui testi di Graves o altro, ma cerco di farvi comprendere che apparentemente c'è una maledizione, ma in realtà siamo in presenza di una sommatoria di maledizioni, quasi come se ogni generazione lanciasse "bestemmie" sulle generazioni future; in fisica quantistica questo si chiama "effetto butterfly" o effetto a cascata e non a caso nel dramma degli Atridi si parla di legge del taglione, lì dove maledizioni e vendette si incrociano lasciando un campo di morti in ogni generazione.

Ecco perché nasce Dike, proprio per gestire la giustizia che pone fine alle maledizioni ed alle vendette!

Si è sempre detto che l'Oresteia ha come fondamento il passaggio dal potere matriarcale a quello patriarcale, con la fine di Clitennestra e la salvezza di Oreste: sarà anche vero questo, ma io credo che sia più rilevante il tema archetipico della nascita della Giustizia, e quindi in particolare con il dibattito morale tra il Fato ed il libero arbitrio, che, come vedete, non è un tema attuale riferito alla religione, ma probabilmente è sempre esistito nelle coscienze umane. Ma in questo caso il tema di Dike, del Fato e del libero arbitrio non è riferito, come nella cultura cattolica, al senso della colpa dei padri che ricade sui figli, bensì come sempre nella cultura classica riguarda una colpa che viene ripetuta per ogni generazione, quasi come se nel mondo classico si avvertisse il bisogno di "rinverdire" ciò che i padri avevano agito, una sorta di coazione a ripetere generazionale; questo psicologicamente non è tanto assurdo, perché, come dice un proverbio ebraico "la mela non cade mai lontano dall'albero che l'ha generata", ovvero l'entelechia. Se un padre agisce un abominio, il figlio di conseguenza perpetuerà altri abomini, perché l'educazione paterna lo ha forgiato proprio in quel modo; solo il figlio che si sottrae a tale legge generazionale è degno dei rotocalchi, se si scorpora dallo stile mafioso ad esempio!

E, nella storia degli Atridi, di abomini ce ne sono a bizzeffe, tutti originati dalla colpa primigenia della figura di "Tantalos, uno dei figli di Zeus, che regnava a Sipilo, in Frigia, ed era assai ricco e famoso. Se mai gli dèi dell'Olimpo hanno stimato e onorato un mor-

tale, questi era lui. A causa della sua discendenza, egli si conquistò la loro amicizia e da ultimo gli fu permesso di banchettare alla tavola di Zeus, partecipando di tutto ciò che gli immortali discutevano fra loro. Ma la sua superba natura umana non seppe mantenersi all'altezza di quella fortuna ultraterrena, e in diversi modi egli prese a commettere empietà e sacrilegi contro gli dèi. Svelò ai mortali i segreti degli esseri celesti, sottrasse dalla loro tavola il nettare e l'ambrosia per distribuirli fra i suoi compagni terreni. Trafugò il prezioso cane d'oro, che un altro aveva rubato dal tempio di Zeus a Creta, e quando il padre di tutti gli dèi ne pretese la restituzione, egli giurò solennemente di non averlo mai avuto. Nella sua spavalderia, Tantalo finì per invitare gli dèi a casa propria. Per mettere alla prova la loro onniscienza, fece macellare e cucinare per loro il proprio figlio Pelope. Soltanto Demetra, immersa nei suoi tristi pensieri, consumò una scapola di quell'orrida pietanza; gli altri dèi si accorsero del raccapricciante inganno, gettarono le membra spezzettate dell'infelice in un bacile e la Parca Cloto ve lo estrasse in rinnovata bellezza. Al posto della spalla mancante ne fu inserita una di avorio. Tantalo aveva ormai superato ogni misura. Venne catturato dagli immortali, gettato nell'Inferno e sottoposto a orrende torture. Fu posto al centro di uno stagno, con l'acqua che gli arrivava al mento, patendo tuttavia una sete tremenda, non riuscendo a raggiungere il liquido ristoratore che pure gli era così vicino. ... A questa tortura infernale si accompagnava un costante timore di morte. Sulla sua testa incombeva infatti un enorme masso, che minacciava costantemente di cadere e schiacciarlo” (Wikipedia). Secondo voi, Pelope poteva crescere diventando un angioletto? Ma figuriamoci! Per amore tradisce un patto sacro, e tradisce Mirtilo per amore di Ippodamia; e da una stirpe del genere chi poteva nascere se non due serpi quali Atreo e Tieste? Atreo, insieme a suo fratello Tieste, uccide il fratellastro Crisippo, attirandosi la maledizione paterna; Atreo e Tieste si rifugiano presso i Danaidi che regnarono a Micene (Steleno e poi Euristeo) e succedono a essi dopo che furono sterminati dagli Eraclidi. La rivalità tra i fratelli nacque dalla contesa per il titolo regale e fu esasperata dall'adulterio di Aerope, moglie di Atreo, col cognato. Divenuto finalmente re di Micene, Atreo prima bandì Tieste, poi, richiamatolo, si vendicò dell'adulterio facendo con l'inganno mangiare al fratello i tre figli da lui avuti con una ninfa e, cosa strana, a distanza di poche generazioni si perpetua la cena antropofaga!

Ci meravigliamo delle difficoltà degli studenti a comprendere la mitologia classica: ma è ovvio! Con intrecci così complessi, solo un albero genealogico può aiutare a comprendere il flusso generazionale e il flusso delle efferatezze! Flusso che, per quanto ci riguarda, arriva finalmente al principio dell'Oresteia, ovvero Agamennone che, pur di salpare per la guerra di Troia, su consiglio (o istigazione?) dell'indovino Calcante, sacrifica la propria figlia Ifigenia; devo sorvolare su uno strano parallelismo, ma che andrebbe approfondito, con la figura di Abramo ed il sacrificio del figlioletto Isacco. L'immolazione di Ifigenia, portata all'altare dal padre, attraverso la metafora del taglio di una ciocca di capelli, detta protelèia, ovvero il sacrificio iniziatico delle fanciulle che donavano una loro ciocca di capelli come segno del passaggio dalla giovinezza virginale all'età adulta, era un rito molto in voga in quei tempi bui, ed Eschilo ne amplifica il senso di sacrificio, attribuendo al volere collettivo delle truppe la decisione passiva di Agamennone di sacrificare la propria figlia, pur di poter salpare per Troia: è interessante notare quanto il volere personale e quello sociale si mescolano, negando culturalmente la possibilità di una libera scelta individuale ed individuativa.

Capite bene che, dopo tutte queste efferatezze, Clitennestra agli occhi degli antichi assume il ruolo di ingrata, crudele, perfida; nella descrizione dell'Oresteia sembra quasi

una Leonarda Cianciulli, la saponificatrice di Correggio! Questa immagine perversa è acuita dalle sue armi: i fuochi sulle alte torri per spiare il ritorno di Agamennone (più verosimilmente per non farsi trovare nuda nel letto con Egisto); ma soprattutto la rete da pesca, con la quale "invischia" il marito che si sta facendo un bagno ristoratore. La rete richiama la tela del ragno entro cui questa tarantola sta attirando lo sposo per liberarsene sì, ma essenzialmente per vendicarsi del sacrificio della figlia. La possiamo immaginare mentre si aggira con l'occhio pazzo, mentre biascica il suo rancore per il fatto che Agamennone ha preferito la guerra rispetto alla famiglia, l'amante Cassandra rispetto a lei stessa, il figlio maschio Oreste rispetto alla femmina Ifigenia, ecc. Ma c'è un elemento che corregge il tiro, che ci consente di non cadere anche noi nel tranello delle false ideologie: l'ascia bipenne! L'ambiguità bipenne ci consente di cogliere sì un lato tagliente, la crudeltà della regina, ma ci fa venire il dubbio di un altro aspetto, ugualmente affilato, che è quello della regina che incarna lei stessa Dike, e inizia a vendicare le efferatezze trascorse, da Tantalò in poi! Il *labrys*, o *pèlekis*, simbolo minoico per eccellenza, in seguito connesso anche a Giano bifronte, non è certamente l'arma ideale per fare fuori qualcuno: pesante, ingombrante, pericolosa per chi la maneggia, è la dimostrazione che i tragediografi antichi non inserivano nulla a caso nelle loro opere, né la rete, e tanto meno il *labrys*! "Un significato simbolico pare avesse anche la bipenne collocata entro un fascio di verghe, trovata nella tomba detta del Littore a Vetulonia: essa doveva attestare non solo la forza del dio folgorante, ma l'autorità suprema del nume depositario della giustizia regolatrice e punitrice. Dall'Etruria il concetto passa a Roma nel simbolo del fascio littorio, in cui la bipenne è sostituita dalla scure, e che esprime la santità del vincolo sociale tutelato dalla legge. Il carattere sacro delle bipenni ha un riflesso anche in tradizioni e leggende dell'età greca; essa è l'arma di divinità barbariche venerate a Labranda (che prende il nome dalla bipenne, chiamata *λάβρυς* nella lingua del paese) e a Doliche, e assimilate poi a Giove: ne è anzi il simbolo; nelle monete di Labranda appare la bipenne come segno di Giove Labrandeno, e in quelle di Tenedo essa si riferisce al culto di una divinità locale, identificata con Dioniso

La bipenne è l'arma delle Amazzoni, nelle cui rappresentazioni si ritrova assai spesso, e di altre genti estranee all'Ellade; la troviamo anche nelle scene del mito di Licurgo e delle Baccanti. È l'arma tipica di Efesto, che se ne serve per aprire la testa a Giove e farne nascere Atena, e di Teseo che abbatte con essa il Minotauro in quella terra di Creta, dove il culto dell'ascia, quale rappresentazione della divinità, ha lasciato tracce non dubbie, anche forse nel nome del Labirinto. (A.Taramelli, in *Enciclopedia Italiana*).

Simbolo della giustizia regolatrice e riparatoria, dunque: altro che crudeltà di questa povera donna! Ma è solo con Marija Gimbutas che si scopre che l'ascia bipenne era simbolo primario della dea della morte e della rigenerazione, simbolo del divenire, simile nella forma alla farfalla, simbolo neolitico che permane fino all'epoca classica a simboleggiare l'anima (psyche) e la sua capacità di rinascere. Una dualità che ella vede rispecchiata anche nelle due ali del palazzo di Knosso: in quella orientale la dea veniva venerata nel suo aspetto di elargitrice della vita, luminosa, gaia, dai colori sgargianti, mentre quella occidentale con un'atmosfera buia, uterina, era consona ai riti rigenerativi.

Nella Doppia Ascia quindi possiamo individuare l'avvicinarsi della fase crescente e calante della luna, coerentemente con una cultura tipica matriarcale, come dice Graves, e anche il simbolo della farfalla nel processo di mutazione da larva a insetto, sino al simbolo del labirinto, ovvero la casa delle *labrys*, un ulteriore aspetto della mutazione fisica espressa dal Minotauro. Anche nell'etimo ritroviamo questa continua mutazione: ascia

deriva dal latino che a sua volta trae origine dalla forma indoeuropea aksij - agwesi, come nel gotico aqizi, l'alto tedesco antico ackus, sino al greco axi(on); nella versione invece indoeuropea orientale troviamo la forma pelèku sul raffronto tra greco e sanscrito, che ai giorni nostri diventa pellicano, uno dei simboli più importanti della cultura alchemica medioevale in quanto rappresentazione criptica di Cristo in croce, di trasformazione e mutazione: immaginate una farfalla e ritroverete il simbolo cruciforme con asse centrale, o l'uccello con ali spagate, o il labrys bipenne con il manico perpendicolare! Non a caso in una famosa *kylix* della tomba 264 di Valle Trebba del cosiddetto pittore di Marley, si vede nel dettaglio l'istante in cui Clitennestra uccide la sua rivale Cassandra, brandendo l'ascia bipenne, mentre la sua rivale cade in ginocchio presso l'Ara di Apollo, con il tripode sacro rovesciato a terra dall'irruenza omicida: come nella tragedia greca, il simbolo è tale solo ed esclusivamente se i suoi correlati lo rendono Synballo, ovvero legato. Diversamente, e badate bene che non è una precisazione da poco, un'ascia sarebbe solo un'ascia, e un pellicano sarebbe solo un uccello, e così via! È il legame che trasforma il sintagma in semantema! Nell'Oresteia, e ancor di più nelle Coefore e nelle Eumenidi rispetto all'Agamennone, è la discesa del Sacro sugli eventi che li rende simbolici, mentre in caso contrario avremmo solo accadimenti degni un normale Tribunale Civile e Penale! Un tratto eschileo su cui non si riflette mai abbastanza è appunto questo sistema simbolico, ovvero una strategia teatrale di rimando continuo: se da un lato l'ereditarietà della colpa è simbolo dell'irrazionalità del destino degli uomini, dall'altro la colpa non è più del singolo, ma del ghenos, della stirpe; il pensiero antropologico di Eschilo prevede infatti che la redenzione si realizza solo attraverso la coscientizzazione del suo mal di vivere (πάθει μάθος). Ciascuno, nelle Coefore, sposta le colpe, la responsabilità, la gratitudine o qualsiasi altro sentimento su qualcun altro attraverso un processo di deresponsabilizzazione continua e costante, sino all'artefex ultimo che è il Dio stesso, oltre il quale apparentemente non si può più andare; in effetti però proprio con le Coefore, e le Eumenidi sopra tutti e tutto, compaiono tre diverse idee di giustizia: Themis, Dike e Dikaiosyne! La prima è la giustizia cosmica, la seconda è la giustizia divina che si insinua nella polis, mentre la terza è la giustizia legale, a cui si antepone solo Thèmis, la vendetta irremovibile presente nella trilogia come speculare, sia di Oreste ma anche delle Erinni. Van Gennepe, uno dei padri della mitologia, suggerisce sempre di tenere presente il ruolo del femminile nella lettura della Giustizia, proprio iniziando dal coro delle Coefore, uno splendido esempio di κόμμος, di lutto, di dolore femminile che rievoca la morte di Agamennone e ne auspica il ritorno dall'Ade. Già vi faccio notare una stranezza: queste prefiche che vanno a porgere le libagioni sulla tomba di Agamennone, solo in questo dramma hanno, tra di loro, una protagonista: Elettra è tra di loro, anch'essa paludata di brune vesti; crolla in questo caso la dialettica "coro/ protagonisti", e tutto è confuso, perché tutto è ancora Ctonio, sotterraneo, ancora preda dell'inconscio.

« ... e io la spada lunga dalla coscia sguainando  
scavai una fossa d'un cubito, per lungo e per largo,  
e intorno ad essa libai la libagione dei morti,  
prima di miele e latte, poi di vino soave,  
la terza d'acqua: e spargevo bianca farina,  
e supplicavo molto le teste esangui dei morti... »  
(Odissea, Libro XI, 24-29[9])

La deposizione o più correttamente reposizione delle libagioni, come avviene ancora adesso il giovedì santo nei nostri "Sepolcri" meridionali, è una innovazione medioevale, mentre nell'antichità le libagioni venivano sotterrate dalle Coefore, come esplicita allusione a offerte fatte alla Grande Madre Terra, quasi sempre in numero di sei elementi, tutti basici e mai acidi, perché di acido c'era già il sentimento delle prefiche, e dunque l'offerta doveva essere sempre compensatoria tra il Se e l'Altro-da-Sé. L'Io, incidito dal dolore del lutto, rincarognito dalla perdita, simbolicamente versa il suo animo basico nella nuda terra, affinché vi ritorni sotto forma di consolazione da parte del defunto o del dio stesso, o della Grande Madre, o della Grande Dea (per usare la saggia precisazione di Marija Gimbutas che su questo argomento è stata davvero insuperabile, sia come archeologa che come antropologa).

Anche qui una ripetizione: come nel sacrificio di Ifigenia, le Coefore partecipano alla protelèia, anche qui una ciocca di capelli viene rinvenuta da Elettra, capelli questa volta maschili perché sono quelli di Oreste e questo è strano perché non si riscontra mai l'offerta dei capelli come rite de sortie, come rito di passaggio dall'età adolescenziale a quella adulta da parte di uomini; diventa comprensibile se si immagina la relazione omosessuale tra Oreste e Pilade, e nel carattere di Pilade, maschile e istigatore insomma l'erastes, si intuisce che Oreste abbia connotazioni più femminili, dunque eromenos.

"PILADE - Vedo, Oreste, il rimorso toccare i tuoi occhi e piegare il tuo cuore.

Non lasciare che ti accechino, Atride sventurato, dolce figlio di eroi, le rabbiose parole d'una donna ormai morta. Sai che non è bene prestare orecchio alle Sirene.

Ma tu mi sei caro più che Patroclo a quel Pelide che tanti lutti ha addotto alla tua stirpe, e vederti disperare mi uccide.

Fuggirò, ma tu seguimi. Gli déi saranno con noi, tutti gli uomini considerali tuoi nemici."

La Dike, la giustizia del tempo, influenza anche pesantemente la morale in base all'idea che ciascuno è figlio solo del padre, perpetrandone la genealogia, mentre il materno è solo un contenitore del seme maschile: così il rimorso si attenua sino a scomparire e trovare, come in ogni bambino, la possibilità di inventare un'escamotage per poter scegliere, come quando si tormentano i nostri figli: "...a chi vuoi più bene, a mamma o a papà?". Oreste trova dunque la soluzione, ma a quale prezzo? Al prezzo della follia, poiché non è lecito scegliere secondo Eschilo, scelgono solo gli Dei stessi rispetto alle decisioni umane ("l'uomo propone e Dio dispone")! D'altro canto non si è sempre parlato di divina follia ogni qual volta uno sbroccava? E nel caso di Oreste, il Dio dispone che tre Erinni, Aletto, Megera e Tisifone, perseguitino il povero fanciullo che di nulla si macchiò se non di aver voluto interrompere la colpa generazionale; le Erinni erano anche indicate con altri epiteti, come Semnai o Potnie ("venerabili"), Manie ("folli") e Ablabie ("senza colpa"); per ingraziarsele poi le chiamavano anche Eumenidi, le Benevole che tali proprio non erano. Crudele, infida, violenta, adultera ed assassina e prototipo dell'infamia femminile è Clitennestra, e un figlio che fa fuori una madre simile dovrebbe essere coronato di alloro di giustizia; se però ci troviamo nella particolare situazione di colui che fa fuori una madre "accusata" come tale, ma in realtà giusta e corretta, solo in questo caso a ragione viene perseguitato dalle Erinni: chi uccide ingiustamente una madre è perseguitato dai sensi di colpa, insomma dal fantasma della madre stessa vendicativa.

"Fermati, o figlio! Abbi pietà di questo seno, al quale tante volte, da piccolo, la notte ti aggrappavi e succhiavi il latte che dà la vita!"

È questa una ripetizione del sogno di Clitennestra, nel quale allatta una serpe (echide carenato) che fa da contraltare, in quanto nascita, a quanto riportato nelle Storie di Plutarco per la morte di Cleopatra; e stranamente i serpenti sono anche intrecciati ai capelli delle Erinni, alla fine delle Coefore, i serpenti che per antonomasia sono il simbolo del cambiamento, come l'ascia bipenne, in quanto i serpenti mutano la pelle.

E solo dopo un percorso di riparazione il fantasma cattivo si ritrasforma in benevolo, appunto "Eumenide". Oreste agisce spinto da Apollo, eppure è perseguitato dalla vendetta, in uno scontro apocalittico tra divinità ctonie, le Erinni, e le Olimpiche, Atena ed Apollo. Il gesto oresteo dunque va inteso non solo come atto di giustizia, e di trasformazione da una iniziale Themis ad una finale, Δικαιοσύνη, ma anche come un tentativo di ribellione sociale, politico e psicologico verso una confusività che conduce alla follia.

P. Veyne, nel suo testo più famoso, "I Greci hanno creduto ai loro miti?" (il Mulino, Bologna 1984), consente anche di rettificare la nostra idea, troppo moderna e troppo cattolica, di religiosità: il sentimento religioso degli antichi greci era sì fideistico, ma contemplava anche un certo distacco dal fenomeno del "sacro", riservato maggiormente alla mistica, come ci ricorda Rudolf Otto. Dunque la credenza dei greci nei loro dèi era più filosofica che religiosa nei termini attuali, e rimandava ad una continua operazione mentale di metafora di leggi naturali esemplificate sotto i nomi degli dèi stessi; ciò ci consente di comprendere da un lato i fenomeni di mutazione dei personaggi del teatro, ma soprattutto ci fornisce la chiave di lettura dei cambiamenti, spesso repentini, dei comportamenti degli dèi olimpici, o, come nel nostro caso, del mutamento delle Erinni in Eumenidi: basti pensare che nelle Coefore, le Erinni appaiono solo a Oreste tormentato dal rimorso/rimosso, mentre nelle Eumenidi esse sono visibili anche per il pubblico, a simboleggiare che la follia nel mutamento si sposta da un piano intrapsichico ad un conflitto concreto, constatabile e sociale, oltreché pubblico.

La giustizia che trionfa nell'Areopago ancora una volta non è la giustizia degli uomini: solo Atena fa pendere l'Esodo a favore di Oreste, perché Atena stessa incarna, con secoli di anticipo, il ruolo di Paraclito: la vendetta degli orrori degli Atridi non è più un sentimento umano, bensì viene interpretata come un compimento degli dèi stessi; per altro va notato che Atena stessa assolve Oreste non perché non ha colpa, ma perché è "senza madre", ovvero ha compiuto un percorso psicoanalitico di emancipazione dalla dipendenza materna, è insomma ormai adulto e responsabile delle proprie azioni. Forse la figura di Oreste, insieme a quella di Giobbe in altro contesto, è la prima immagine che ci viene dalla letteratura nella quale il passato, la storia, il "ghenos" termina di essere la vera motivazione dei gesti umani, e diviene un tratto acausale dello svolgimento degli eventi. Va rimarcata una notazione: la trasformazione interiore di Oreste, come in ogni caso clinico, non è una storia a sé stante, ma coinvolge e cambia tutto il contesto, trasformando l'atteggiamento di tutti i protagonisti, ma cambiando anche e soprattutto la personalità delle divinità Olimpiche che d'ora in poi saranno meno bizzose e irose. La giustizia trionfa ma in questo pasticcio ciò che è stato causato dagli ordini degli dei, ed in particolare da Apollo, viene risolto da Atena: Eschilo ci fa intuire che il vero problema di tutta l'Orestea non sono gli atti nefandi, le vendette cruente, i gesti efferati che si perpetuano negli anni, bensì l'interpretazione che noi forniamo ai gesti stessi.

Si è detto da più parti che il ciclo dell'Oresteia si spiega con il passaggio dal matriarcato al patriarcato, dall'ordalia alla legge, dall'Eliea all'Areopago, insomma dall'irrazionale alla logica razionale; persino Pasolini afferma in una lettera che il problema del ciclo degli Atridi è sostanzialmente la politica e non altro. Nell'Oresteia persino i rapporti amorosi di

Clitennestra sia con Agamennone che con Egisto: «appaiono ben poco in una dimensione concreta; sono, piuttosto, rappresentati da una serie di oggetti mediatori, quali il trono, il talamo, la vasca» (Durup 1997, p. 153). Come se il rapporto di coppia, indipendentemente dall'ufficialità che lo caratterizza, si esprimesse attraverso gli oggetti, le metafore che essi sottintendono, non mediante l'affettività: questa resterà una differenza fondamentale in relazione alle riscritture successive e al valore che il tradimento prima e l'usurpazione poi, assumeranno.

Ciò che nella classicità è interpretato come tragedia, nella modernità diventa spesso patologia, e la grandezza della sventura non è che la sublimazione del conflitto familiare, conflitto che, in realtà, resta privo delle ragioni che lo avevano animato in origine. Oreste vendica infatti l'assassinio di un uomo che potrebbe non essere suo padre (per vendicarsi di Atreo, Tieste, accecato dal rancore, cercherà di avere un erede al trono violando Pelopia, sua figlia e sacerdotessa di Atena e, da questo incesto, come predetto dall'oracolo, nascerà Egisto. Pelopia tornerà incinta a Micene e sposerà Atreo, che crescerà Egisto credendolo figlio suo), pertanto la motivazione politica della successione al potere scema; lo stesso rapporto tormentato con la madre smette di avere significato poiché la morte di Agamennone non turba le dinamiche familiari, né i rapporti di sangue e, soprattutto, non rappresenta un tradimento da punire. Per dirla con le parole di Marguerite Yourcenar: «Noi sappiamo che nessuna decisione di un Areopago umano restituirà loro la pace, né potrà esorcizzare questo destino che essi forse preferiscono alla pace. Il problema della giustizia non è di competenza di questi sventurati; quello della verità meno ancora. È già tanto se quel che è avvenuto ha fatto tabula rasa delle motivazioni tradizionali, dei pretesti eroici o utilitaristici ai quali essi si appoggiavano per agire o per giudicare, e che i volti abbiano divorato le maschere» (Yourcenar 1999, p. 22). La "caduta delle maschere" indicata nel titolo, diventa un disvelamento delle finzioni, delle realtà ipocrite di ciascuno di noi al punto che ogni personaggio deve affrontare in se stesso dilemmi probabilmente irrisolvibili. La figura di Egisto in "Elettra o la caduta delle maschere" della Yourcenar trae origine dal precedente di Clitennestra o del crimine, contenuto in Fuochi (1936). In questo monologo la regina, davanti alla corte che giudicherà il delitto, racconta di sé, del proprio amore per Agamennone e di Egisto come una sorta di diversivo: «Ho ucciso quell'uomo con un coltello, in una vasca da bagno, con l'aiuto di quel poveraccio del mio amante che non riusciva nemmeno a tenergli fermi i piedi» (Yourcenar 1984, p. 85). L'incontro con Egisto è una debolezza, una ventata d'aria fresca durante il periodo di vedovanza: «Non lo vedevo tanto come un amante quanto come un figlio che mi fosse nato dall'assenza; [...] Egisto non era per me che l'equivalente delle donne asiatiche o dell'ignobile Arginna» (Yourcenar 1984, p. 88). L'adulterio non è dunque che «una forma disperata della fedeltà», in cui il tradimento non avviene nei confronti di Agamennone ma dell'amante, poiché la regina ammette di aver avuto bisogno di lui per comprendere quanto il marito fosse insostituibile: «Inutilmente gli avevo tagliato i piedi per impedirgli di uscire dal cimitero: questo non gli impediva di sgusciare da me, la sera, tenendosi i piedi sotto il braccio come portano i ladri le loro scarpe per non far rumore» (Yourcenar 1984, p. 93). Egisto è una presenza accessoria, uno strumento per sopportare la sofferenza e la nostalgia di Agamennone. Del resto l'Oresteia è divenuta «charter myth» (Malinowsky) del patriarcato moderno, dell'impero autoritario, talora della democrazia occidentale o dello stato di diritto. Storicamente, ad un certo punto, il dominio della Grande Madre giunse al termine: fu il maschio a stabilire le leggi e a governare. Per definire il cambiamento sociale non servirono nuovi personaggi: bastò modificare i rapporti di parentela nelle vicende già

conosciute; l'attesa del ritorno dell'eroe è, in realtà, una sorta di ricomparsa del personaggio maschile, abbandonato da bambino, cresciuto lontano da casa oppure solo partito temporaneamente: Mosè, Romolo, Perseo, Ciro ed Edipo, ad esempio, rientrano in questa tipologia, come vi rientra Agamennone. Ma, nel caso di Egisto, l'apparenza inganna: quel gesto originariamente compiuto dalla sua mano, già la classicità decide di affidarlo a Clitennestra, destando in noi un 'nuovo' interrogativo: è mai effettivamente tramontato il dominio della Grande Madre?

“ ... Ciascuno di noi è colpevole di tutto e per tutti sulla Terra, questo è indubbio, non solo a causa della colpa comune originaria, ma ciascuno individualmente per tutti gli uomini e per ogni uomo sulla Terra» ci dice Dostoevskij nei Fratelli Karamazov; io credo che questo sia il vero senso di questo gran pasticcio che è l'Orestea: la colpa di uno è la colpa di tutti, la colpa di tutti risiede entro ciascuno! Credo che quest'idea, anche così moderna e condivisibile, sia stata difficilissima da realizzare ad opera di Eschilo: comporta non soltanto una disamina sulla giustizia (o sulle giustizie), non soltanto un'analisi del tema della responsabilità, e quant'altro abbiamo sino ad ora affrontato, ma anche una strategia sulla ambivalenza di tutti i personaggi della trilogia. Decade con questa tragedia la "dialettica/antitesi" o per meglio dire l'anteporsi di uno schieramento contro un altro, un protagonista contro un deuteroprotagonista, uno stasimo contro un esodo e così via, per giungere all'apoteosi della presa di coscienza che tutti sono correi di tutto, così come il tutto è parte di ciascuno, appunto nel simbolo omphalico delle due aquile che si ritrovano in un solo punto, o nel punto in cui l'offerta dei capelli virginei si mescola con la tomba di Agamennone.

In fondo, se ci pensiamo un po' con attenzione, noi spesso confondiamo il tema della/delle giustizie (Themis, Dike e Dikaiosyne) con un procedimento di "vendetta" o di "risposta"; in ogni caso ad ogni azione colpevole corrisponde una qualche reazione da parte degli uomini, dei tribunali, delle giustizie e così via. Ma non credo proprio che questo sia il vero tema etico dell'Orestea: la tragedia greca ci consegna la soluzione, la "lisi": il nocciolo duro non è la reazione della giustizia alle colpe ingeneratesi da Tantalos in poi, bensì la trasformazione della personalità, il passaggio dalle Erinni alle Eumenidi! Il cambiamento così individuato ci libera dalle antitesi, dalle opposizioni, scioglie le reazioni e ci riconsegna ad una unicità esistenziale: il tertium non datur di memoria alchemica non è il passaggio da una dimensione all'altra, bensì una "conversio morum" (san Benedetto, Regola Monastica).

Eschilo ci indica la via con l'Orestea, e ancora adesso, paziente, attende che noi realizziamo in noi stessi tale trasformazione.