

RIVISTA MEDITERRANEA DI PSICOLOGIA ANALITICA

# enkelados



## MATERIA OSCURA

a cura di Carlo Melodia e Riccardo Mondo

Contributi di:

*A. Adorisio, P. Ancona, G. Castagnola, R. De Giorgi,  
V. Guzzo, R. R. Ingrassia, F. La Rosa, F. Livorsi,  
A. Malinconico, C. Melodia, C. Mento, R. Mondo, R. Puglisi,  
A. Russo, S. Tagliagambe, E. V. Trapanese*

NUOVA IPSA EDITORE

ANNO III - NUMERO 2 / 2015

## MATERIA OSCURA

### PARTE PRIMA

- 5      **Editoriale**  
Carlo Melodia
- 10     **Jung, Pauli e le corrispondenze in-visibili**  
Angelo Malinconico, Silvano Tagliagambe
- 22     **Dalla materia oscura alle neuroscienze: lo stato dell'arte nel  
funzionamento psicotico**  
Rosario Puglisi, Riccardo De Giorgi
- 35     **Materia oscura e Sol femminile: alchimie archetipiche per una nuova  
coscienza**  
Antonella Adorisio
- 47     **La materia oscura nel mito e nell'anima**  
Vincenzo Guzzo
- 61     **La “grande incognita” e il senso di una vita. La psicologia analitica e  
la morte**  
Enzo Vittorio Trapanese

### PARTE SECONDA

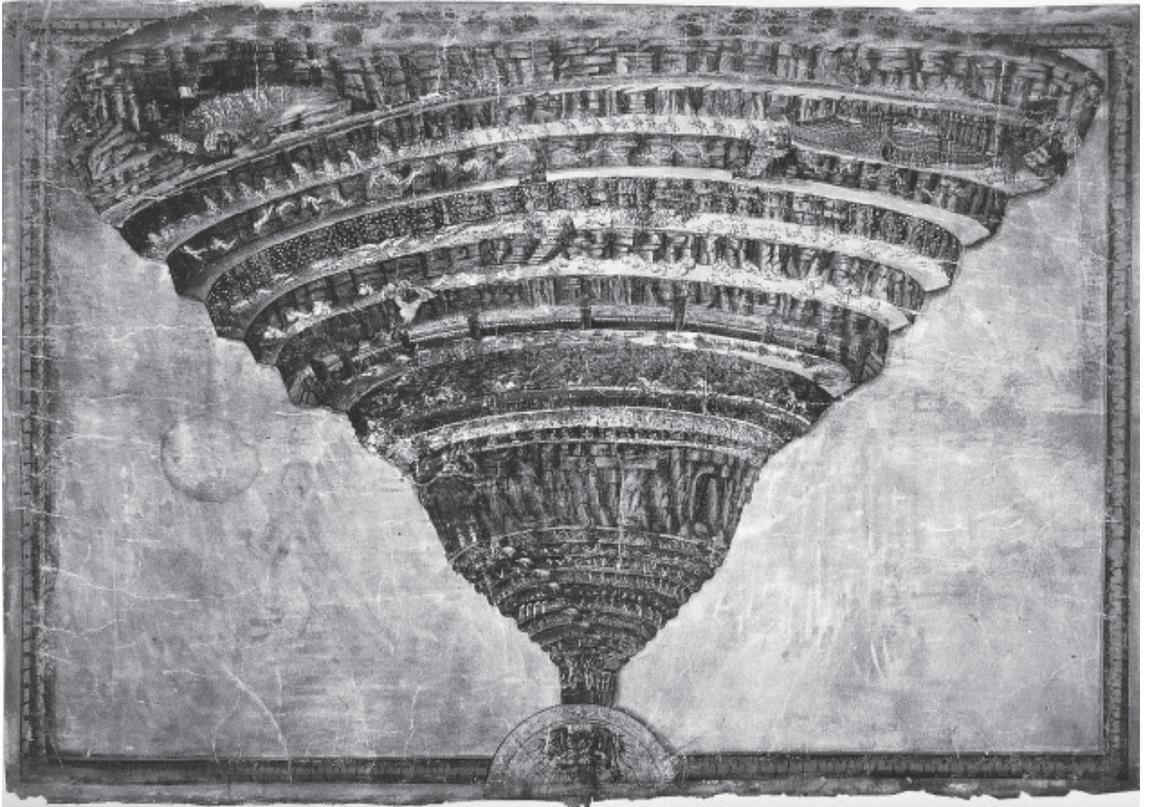
- 79     **Editoriale**  
Riccardo Mondo
- 83     **Le figure della perversione tra immaginazione e agito**  
Pasqualino Ancona
- 93     **Forze gravitazionali nel percorso analitico: il periglioso viaggio  
dell'uomo che non poteva star fermo**  
Antonella Russo
- 104    **Materia e psiche: il livello immaginale nell'alterazione dei processi  
psicosomatici**  
Carmela Mento

- 119 **Il mito di Caronte. Ossessione psicotica o possibilità individuativa**  
Giuseppe Castagnola
- 128 **Il dispiegamento della materia oscura nell'opus alchemico del gruppo.  
Riflessioni aperte sul processo individuativo di pazienti con trattamento  
integrato**  
Rosa Rita Ingrassia

RUBRICHE

- 139 **Ars Hillmaniana. Psiche e comunità nel pensiero di Hillman**  
Franco Livorsi
- 147 **Recensioni**
- 151 **Postfazione**  
Francesco La Rosa

## PARTE PRIMA



Sandro Botticelli, *Mappa dell'inferno*

## Di che materia è fatto il mistero?

L'oscurità rappresenta pericolo, dolore, distruzione, morte: insomma essa è il male, in tutta la sua tenebrosa apparenza, ma solo se il nostro sguardo è abbagliato dalla luce di una coscienza dualistica. Allora ogni cosa non può che essere o chiara e distinta, e perciò benigna, oppure scura e invisibile, e quindi maligna. Secondo Eliade, nella sua *Storia delle credenze e delle idee religiose*, è a partire dai culti legati all'immagine del disco solare e del *Sol Invictus* che l'immagine del Dio della luce, dell'energia visibile e che rende le cose visibili, che gli esseri umani hanno cominciato a identificare il luminoso con ciò che porta il bene, la vita, la prosperità e l'opaco e il tenebroso con l'*Avversario*, Satana, il maligno. Eppure sappiamo dalla scienza astronomica che una supernova può incenerire con un lampo tutto ciò che la sua luce, di una potenza energetica incalcolabile, può raggiungere anche qualche anno dopo l'esplosione. Inoltre la nostra stella stessa, il Sole, lungi dall'essere *invicta*, tra pochi miliardi di anni si espanderà morendo fino ad occupare lo spazio del sistema solare dove oggi orbita la Terra, divorandola. Già oggi essa non sarebbe un pianeta vitale se non avesse un campo elettromagnetico e un'atmosfera in grado di filtrare parte delle radiazioni, anche luminose, emesse dalla nostra stella e dalle altre poco lontane.

La percezione tutta umana che alla luce corrisponda qualcosa di benigno e positivo deriva quindi da un'esperienza molto limitata in termini di spazio e di tempo e genera una religiosità che di universale e di eterno ha ben poco. Essa dà vita ad un monoteismo sospettoso verso ogni oscurità e mistero e, come sappiamo dalla storia, non può che rendere i suoi seguaci impauriti e rigidi verso tutto ciò che non è chiaramente riconducibile alle proprie regole e quindi intolleranti verso ogni manifestazione autenticamente spirituale, perché inevitabilmente carica di mistero.

In alcune culture politeiste non è stato così. Basti pensare alla più antica saga conosciuta, dove a Gilgamesh gli Dei decisero di affiancare un uomo in tutto identico a lui, soprattutto per la forza, ma oscuro, da loro

### 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.

carlomelodia@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.

carlomelodia@libero.it

creato dall'argilla, per dare equilibrio e capacità progettuale al re sumero. Più suggestivamente, in una delle teogonie greche più arcaiche, ripresa da Galasso ne *Le nozze di Cadmo e Armonia*, dall'immenso uovo argenteo generato dal tenebroso coito del Cielo con la Notte, emerse il primo Dio nato, il *Protogonos*. Egli divorò ogni cosa, che fino ad allora era confusa e avvolta nel buio, per trasformarla in qualcosa di visibile e distinto, ma appartenente ad un unico universo, grazie al potere occulto di questo Dio che è il responsabile del legame che tiene insieme ogni coppia di affini: Eros.

A quest'immagine mitologica proveniente dal mondo greco arcaico corrisponde, per un'incredibile intuizione, la natura invisibile e misteriosa di ciò che tiene insieme l'universo reale, essendo essa la causa dei quattro quinti della forza di gravità che agisce sullo spazio finora conosciuto: la *Materia Oscura*.

Quando la mia immaginazione, attratta da questa immagine, mi ha suggerito di farne il titolo che oggi definisce questo volume di Enkelados, e l'ho proposto al Comitato di Redazione della nostra rivista, non ho saputo immaginare l'adesione che tale tema avrebbe entusiasticamente indotto nei colleghi della redazione. Mi ha piacevolmente sorpreso anche la partecipazione dimostrata dai numerosi autori che hanno proposto le proprie riflessioni e da quelli che abbiamo personalmente invitato a dare un proprio contributo a questa esplorazione dell'*invisibile*. *Materia Oscura* si è rivelato quindi, sul piano simbolico e psicologico, un tema altrettanto affascinante e ricco, quanto è misterioso il suo corrispondente concreto sul piano cosmologico. Per essere precisi, il mistero è tutto legato alla "concretezza" della così detta *Materia Oscura*. In astronomia essa non è mai stata osservata; la sua presenza è piuttosto un postulato, necessario e inevitabile, per spiegare alcuni aspetti della natura dell'universo: la velocità di rotazione dei sistemi stellari all'interno delle galassie o la deviazione che la luce subisce attraversando alcune aree, apparentemente vuote, del cosmo.

Per una curiosa sincronicità, nei giorni di metà Aprile, in cui abbiamo completato la raccolta degli scritti che compongono questo volume e sta vedendo la luce questo editoriale, i fisici delle particelle e gli astrofisici hanno comunicato la prima rilevazione sperimentale di particelle che ne dimostrano la realtà materiale. L'ha confermato il fisico Battiston che, insieme al nobel Ting, ha diretto l'esperimento Ams-02 installato sulla stazione spaziale internazionale. Nell'ultimo ventennio, con il miglioramento delle capacità di osservazione dello spazio che ci circonda, grazie all'uso di telescopi orbitanti fuori dall'atmosfera terrestre, privati quindi dai suoi effetti di distorsione ottica, e alla sempre più precisa rilevazione con radiotelescopi delle onde elettromagnetiche emesse nello spettro non visibile, è divenuto matematicamente evidente che gli effetti gravitazionali della materia visibile, o radio-emittente, ammontano solo ad un quinto del totale dell'energia gravitazionale che agisce sull'universo. Immense correnti di gravitoni, circa l'ottanta per cento di essi quindi, attraversano e alterano i campi interstellari, senza che la loro

origine sia attribuibile alla materia finora più conosciuta: quella che partecipa alla fusione nucleare che dà origine alla luce delle stelle, o quella che vi orbita intorno sotto forma di pianeti e asteroidi, o quella dispersa in immensi veli policromi di polveri e gas che costituiscono le nebulose o quella infine concentrata e compressa nelle densità impensabili delle anomalie spazio-temporali che chiamiamo buchi neri.

Il fascino e la potenza evocativa dei macroscopici fenomeni osservati nel cielo stellato ha attratto le proiezioni delle più arcaiche forme di auto-osservazione psicologica attraverso le forme del mito e dell'astrologia. Le stelle, riunite nelle forme immaginarie delle costellazioni, riproponevano i personaggi divini ed eroici che raccontavano in metafora le principali esperienze psicologiche dell'uomo. È stato Jung il primo a proporre con chiarezza questo ponte e a definire il mito e l'astrologia, insieme ad altre esperienze immaginative, come espressioni arcaiche ed empiriche di una psicologia naturalistica. Gli accadimenti psichici sono spesso apparsi altrettanto potenti e imperscrutabili di quegli immensi fenomeni che ci accadono intorno, nell'immenso spazio del cielo reso visibile dalla notte. Quante metafore psicologiche ci sono state suggerite da essi anche dopo l'avvento in astronomia dei metodi scientifici: i buchi neri sono diventati una possibilità metaforica di rappresentazione del potere attrattore del complesso dissociato, durante i fenomeni compulsivi, o dell'insaziabile bisogno di attenzione e affetto del nucleo anaclitico nelle personalità abbandoniche.

Tutti questi fenomeni cosmici erano e rimangono, pur nella loro dimensione immane, limitati, almeno apparentemente circoscritti. Avvertiamo nel tema della materia oscura qualcosa che ha a che fare invece con un assoluto, con il fondamento stesso di quello che noi abbiamo definito universo e che ancora una volta mostra la sua natura molteplice e complessa, proprio quando vorremmo illuderci di averne ridotto la comprensione a pochi elementi, per quanto incommensurabilmente più grandi, o più piccoli, della realtà con cui abbiamo a che fare. A livello cosmico,

altrettanto quanto a livello subatomico, la materia oscura mette a nudo il limite della nostra conoscenza, che ancora una volta deve fare i conti con dei limiti che non provengono solo dalla nostra tecnologia, ma che si spostano lontano da noi, tanto più quanto noi cerchiamo megalomaniacamente di annullarli con la logica.

È incredibile quanto un limite epistemologico molto simile si riproponga, ingigantito, a chi si illude di esprimere in psicologia qualche legge assoluta, fondata su qualche dimostrazione sperimentale illusoria. Come già rilevava Popper, il problema più grande e irrisolvibile deriva dal fatto che la confutazione sperimentale di una teoria sullo psichismo dovrebbe essere elaborata dallo stesso sistema la cui natura è sotto studio in questo ambito: l'anima dell'uomo.

Nella prima parte di questo scritto gli autori hanno voluto brillantemente cimentarsi da un punto di vista prevalentemente teoretico, senza pretendere di dire alcuna parola conclusiva, con alcuni dei principali fondamenti dell'universo psichico che, come la materia oscura, fungono da potenti attrattori e attivatori delle attività psicologiche. L'efficacia delle loro riflessioni consiste proprio nel non aver ceduto alla tentazione luciferina di pretendere una conoscenza univoca e di aver anzi spaziato in tematiche teoreticamente difficili, se non impossibili, perché scientificamente inesplorabili. In questo modo il lettore potrà arrivare, per dirla con il titolo di una famosa serie di telefilm che da oltre cinquanta anni affascina gli spettatori, ai "confini della realtà". Estremamente interessante la rilettura dei temi spinosi che Jung ha introdotto in psicologia analitica in seguito al suo proficuo rapporto con Pauli: dalla sincronicità alla funzione trascendente con ampie citazioni nel contesto storico e scientifico che ha preceduto la vicenda. Ammirabile lo sforzo di affrontare lo stato dell'arte riguardo alla più oscura delle diagnosi psichiatriche, la schizofrenia, cercando di spaziare dai progressi neuroscientifici, fino alle esperienze psicoterapiche. Affascinante poi l'analisi sul tema della psicologia femminile, sia in senso individuale, che collettivo/archetipico, che si è ampliata in importanti riflessioni sul funzionamento della coscienza rispetto all'esperienza spirituale. Immane l'ampia, e nel contempo approfonditamente erudita, disamina sulle figure mitologico/archetipiche che in diversi luoghi e tempi sono state caratterizzate dall'oscurità e dalla potenza del mistero. La prima parte si conclude con la più grande e oscura delle incognite, la morte, ed il rapporto che con essa intrattiene la psicologia analitica, fin dal suo fondatore Jung, in riflessioni di profondità e ampiezze magistrali.

Dall'insieme di queste riflessioni, e dalle specificità personali che caratterizzano ogni autore e l'ambito teorico in cui ha scelto di esprimersi, appare evidente quanto l'esistenza della materia oscura divenga simbolo di ciò che potentemente agisce nell'ambito psichico pur sfuggendo ad ogni tentativo di riduzione razionale. Essa ci invita a non desistere nell'osservazione di tutti quei fenomeni psichici, che pur lontani dal poter essere logicamente spiegati, agiscono in noi e nei nostri pazienti alterando e trasformando le nostre esistenze.



ANGELO MALINCONICO  
Psichiatra, Criminologo  
e Psicologo Analista,  
didatta dell'AIPA  
e di altre Scuole di  
Psicoterapia, membro  
ordinario dell'IAAP.  
Co-fondatore e  
membro ordinario  
del LAI (Laboratorio  
Analitico delle  
Immagini). Past-  
president dell'AIRSAM  
(Associazione Italiana  
Residenze per la  
Salute Mentale). Già  
professore incaricato di  
materie psichiatriche  
e psicologiche presso  
le Università Cattolica  
e Statale del Molise.  
Autore di oltre 120  
lavori scientifici.  
angelomalinconico@  
yahoo.it

ANGELO MALINCONICO  
Graduated from Me-  
dical School at the  
Università Statale "Fe-  
derico II" in Naples,  
then postgraduate in  
Psychiatry. Specialised  
in Clinical Crimino-  
logy with a Forensic-  
psychiatric focus at the  
Medical School "Gabriele D'Annunzio" in  
Chieti.  
In 2000 he earned the  
full membership at the  
Italian Association of  
Analytical psychology  
AIPA and at the Inter-  
national Association of  
Analytical psychology.  
Since 2008 he is train-  
ing analyst at AIPA.  
angelomalinconico@  
yahoo.it

## JUNG, PAULI E LE CORRISPONDENZE IN-VISIBILI

*Angelo Malinconico, Silvano Tagliagambe*

*Nil est in intellectu  
quod prius non fuerit in sensu...  
nisi ipse intellectus.*

### *Riassunto*

A partire dal dialogo tra uno dei più grandi fisici del '900, Wolfgang Pauli, e Carl Gustav Jung, l'articolo propone una riflessione tra l'*effettualità* (la realtà quale viene percepita qui e ora, in uno spazio e in un tempo determinati) e la *possibilità*. L'attenzione è posta quindi sugli apporti di ciascuno dei due geniali protagonisti sull'esame dei mutamenti che il concetto di *oggetto fisico*, da una parte, e di *soggetto* e di *psiche*, dall'altra, subirono in quegli anni cruciali. Contemporaneamente all'interazione tra Jung e Pauli, altri ricercatori (Uchtomskij, Reinke, Avenarius) affrontavano gli stessi temi, da prospettive diverse ma con notevoli aspetti di convergenza.

Sia per Pauli che per Jung l'individuo ha un'indubbia capacità di essere in contatto con una matrice universale, nella quale spirito e materia si propongono come oggetto di una scienza olistica. Ciò concretizzava e dava statuto di scientificità all'antico sogno alchemico, la *coniunctio* tra la cosiddetta conoscenza scientifica e la ricerca umanistica.

Pauli si interessò a concetti nucleari di Jung, quali il Simbolo e l'Archetipo, fino a ritenere che è la stessa scienza a poggiare su solide basi archetipiche, proponendo la *corrispondenza di significato*. E Jung, grazie agli stimoli di Pauli, sistematizzò le proprie intuizioni in tema di sincronicità.

Ancora grazie all'influenza di Pauli, Jung formulò l'idea di un *Sé* come *centro potenziale* dello psichico, attorno al quale l'Io ruota. Un *Sé*, *immagine senza spazio e senza tempo* di completezza, totalità e globalità, che non rappresenta soltanto il centro, ma l'intero perimetro che abbraccia coscienza e inconscio insieme: è il centro di questa totalità, così come l'Io è il centro della mente cosciente.

### *Abstract*

This article begins from the dialogue between one of the greatest physicists of 1900, Wolfgang Pauli, and C.G. Jung. It proposes a reflection of the actual reality (effectuality, the reality which is perceived here and now, in a certain space and time) and the possibility. The focus of this article is on the contribution of these two scientists regarding the changes that the concept of *physical object*, on the one hand, and of *subject* and *psyche*, on the other, went through in those crucial years.

Together with Jung and Pauli, other researchers (Uchtomskij, Reinke, Avenarius) have faced the same themes, from different perspectives but with significant aspects of convergence. According to Pauli and Jung, the individual has an undeniable ability to be in contact with a universal matrix, in which spirit and matter are interpreted as the subject of a holistic science. This *coniunctio* between the so-called scientific knowledge and humanistic research gives concrete form and status to the scientific ancient alchemical dream. Pauli is interested in the Jungian nuclear concepts, like those of Symbol and Archetype: he believes that science is based on them and proposes a theory about a *matching* of meaning. Thanks to this encouragement, Jung systematizes his theory of synchronicity and the idea of the Self as a potential center of psychic phenomena, around which the Ego rotates. The Self is now seen as an *image* of completeness, wholeness and totality with no space and time. The Self would now be not only the center but the entire perimeter of the personality, embracing consciousness and the unconscious together. In Jung's view, the Self is the center of the encompassing totality of which the Ego is part. The Ego, in turn, is the center of consciousness only. Nevertheless, it must be noted that it will be the Ego (the contained) that through the individuation process will progressively contain part of the Self (the container) thanks to its potential conscious nature.

#### Résumé

À partir du dialogue entre l'un des plus grands physiciens du vingtième siècle, Wolfgang Pauli, et Carl Gustav Jung, l'article propose une réflexion entre la *réalité effective* (la réalité telle qu'elle est perçue ici et maintenant, dans un espace et dans un temps déterminés) et la *possibilité*. L'accent est donc mis sur les contributions que chacun des deux protagonistes talentueux a apporté à l'examen des changements que les concepts d'*objet physique*, d'une part, et de *sujet* et de *psyché*, de l'autre, ont subi dans ces années cruciales. Parallèlement à l'interaction entre Jung et Pauli, d'autres chercheurs (Ukhtomskij, Reinke, Avenarius) abordaient les mêmes thèmes avec des aspects convergents remarquables, même si depuis des perspectives différentes.

Pour Pauli comme pour Jung, l'individu a une capacité indubitable à être en contact avec une matrice universelle, dans laquelle l'esprit et la matière sont proposés comme l'objet d'une science holistique. Cela donnait une forme concrète, et également le statut de scientificité, à l'ancien rêve alchimique, la *coniunctio* entre la prétendue connaissance scientifique et la recherche humaniste.

Pauli s'intéressa aux concepts nodaux de Jung, comme le symbole et l'archétype, au point de considérer que la science elle-même s'érige sur des bases solides archétypiques, proposant la *correspondance de sens*. Et Jung, grâce aux encouragements de Pauli, systématisa ses propres intuitions en termes de synchronisme.

Encore une fois grâce à l'influence de Pauli, Jung formula l'idée d'un *soi* comme le *centre potentiel* du psychique, autour duquel le moi tourne. Un *Soi, image sans espace et sans temps* d'exhaustivité, d'intégrité et de totalité, qui n'est pas seulement le centre, mais le périmètre entier qui englobe au même temps la conscience et l'inconscient: c'est le centre de toute cette intégrité, comme le moi est le centre de l'esprit conscient.

#### SILVANO TAGLIAGAMBE

Già professore ordinario di Filosofia della Scienza presso le Università di Cagliari, Pisa, Roma "La Sapienza" e Sassari. È direttore delle collane "Filosofia della scienza" di Aracne editrice e "Didattica del progetto" di Franco Angeli.

sil.tagliagambe@gmail.com

#### SILVANO TAGLIAGAMBE

He is Professor Emeritus on Philosophy of Science at the Faculty of Architecture of the University of Sassari, in Alghero. He has been full Professor on Philosophy of science at the Faculty of Letters and Philosophy of the University of Cagliari, Pisa and Roma "La Sapienza".

sil.tagliagambe@gmail.com

Questo contributo si colloca nell'alveo della discussione tra l'*effettualità* (la realtà quale viene percepita qui e ora, in uno spazio e in un tempo determinati) e la *possibilità*; si snoda a partire dal dialogo tra uno dei più grandi fisici del '900, Wolfgang Pauli, e Carl Gustav Jung. Intendiamo concentrare l'attenzione sugli apporti di ciascuno dei due geniali protagonisti sull'esame dei mutamenti che il concetto di *oggetto fisico*, da una parte, e di *soggetto* e di *psiche*, dall'altra, subirono in quegli anni cruciali e in seguito a questo intenso rapporto. I risultati di quello scambio sono rappresentati dalle prospettive che esso apre a una visione unitaria della conoscenza, basata su una maggiore interazione tra scienze della natura e scienze dell'uomo, contrapponendosi alla netta separazione tra la *res extensa* e la *res cogitans* di cartesiana memoria<sup>1</sup>. Citeremo anche (sinteticamente, dato lo spazio a disposizione) altri ricercatori che, quasi ad interpretare una *danza quantistica*, più o meno contemporaneamente affrontavano i temi dei due personaggi principali. Ci riferiamo in particolare ad Uchtomskij, a Reinke, ad Avenarius.

Tornando a Pauli, non riteniamo superflua qualche nota biografica riferita al fisico che ricevette il Nobel nel 1945 per i suoi studi sul «principio di esclusione»<sup>2</sup> e sull'ipotesi dell'esistenza del neutrino. Egli nel 1927 subì la perdita della madre per suicidio; sperimentò un matrimonio burrascoso, si separò ed iniziò ad abusare d'alcool. Nel 1930, a trent'anni, al culmine del rischio di disfacimento, consultò Jung il quale, presa coscienza delle straordinarie immagini dei suoi sogni, preferì inviargli a una allieva, Erna Rosenbaum. Successivamente, comunque, Jung consentì che Pauli intraprendesse un percorso psicologico con lui; così si strutturò un reciproco influenzamento per la psiche e per la ricerca di entrambi, testimoniato da un fitto carteggio, protrattosi dal 1932 al 1958<sup>3</sup>, e da un libro pubblicato in comune con il titolo *Naturklärung und Psyche*<sup>4</sup>.

Sia per Pauli che per Jung l'individuo ha un'indubbia capacità di essere in contatto con una matrice universale, nella quale spirito e materia si propongono come oggetto di una scienza olistica. Ciò concretizzava e dava statuto di scientificità all'antico sogno alchemico, la *coniunctio* tra la cosiddetta conoscenza scientifica e la ricerca umanistica.

---

1 R. Descartes, *L'uomo*, in *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli, Torino, UTET, 1966, pp. 57-58, 73.

2 Si tratta di un principio che, oltre a fornire una piena spiegazione della regolarità degli elementi atomici, costituisce uno strumento esplicativo di validità generale per tutte le particelle con spin semi-intero ed è alla base della statistica quantistica di Fermi-Dirac.

3 Wolfgang Pauli und C.G. Jung, *Ein Briefwechsel, 1932-1958*, Berlin, Heidelberg, Springer-Verlag, 1992 (tr. ingl. *Atom and Archetype: the Pauli/Jung letter, 1932-1958*, edited by C.A. Meier, with a preface by B. Zabriskie, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2001; tr. it. *Carteggio Pauli-Jung*, a cura di C.A. Meier, Roma, Il Minotauro, 1999).

4 W. Pauli, C.G. Jung, *Naturklärung und Psyche*, Rascher, Zürich, Verlag, 1952. Il saggio di Pauli è intitolato *Der Einflusss.Archetypischer Vorstellungen auf die Bildung Naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler* e quello di Jung *Synchronizität als ein Prinzip akausalser Zusammenhänge*. La traduzione italiana del primo è inserita in W. Pauli, *Psiche e natura*, a cura di G. Trautteur, Milano, Adelphi, 2006, pp. 57-121; il saggio di Jung si trova in C.G. Jung, *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1983.

Di certo Pauli si interessò, con la curiosità dello scienziato aperto ed entusiasta, a concetti nucleari di Jung, quali il Simbolo e l'Archetipo, fino a ritenere che è la stessa scienza a poggiare su solide basi archetipiche, proponendo la «corrispondenza di significato». E Jung, grazie agli stimoli di Pauli, sistematizzò le proprie intuizioni in tema di sincronicità.

Per l'oggetto di questo nostro contributo, è utile rammentare che tra i due protagonisti di questo appassionante dialogo si inserisce, come terzo partecipante contumace, Immanuel Kant, con la sua distinzione tra la *Realität*, categoria della qualità, corrispondente al giudizio affermativo, da una parte, e il concetto di *Dasein* e quelli di *Existenz* e di *Wirklichkeit*, cioè di esistenza e di effettualità, strettamente associati a esso, dall'altra, che rientrano invece nell'ambito delle categorie della modalità. Il livello fondamentale di riferimento non è quindi il «fenomeno», definito come un qualcosa collocato in modo preciso nella trama dello spazio e del tempo e soggetto all'azione ordinatrice e strutturante del tessuto delle categorie (in particolare della causalità), bensì l'*interfenomeno*, come lo ha chiamato Hans Reichenbach<sup>5</sup>, cioè il possibile allo stato puro, al quale la fisica classica riconosceva l'esistenza solo nel mondo del pensiero. Alla base degli interferenomeni si accoppia l'incertezza informazionale intrinseca dell'osservatore, incertezza ineliminabile, legata com'è ai principi di indeterminazione e di sovrapposizione, come ci insegna Heisenberg.

Ciò che emerge dalla distinzione kantiana è che la realtà, in quanto categoria della qualità, non si riferisce all'esistenza effettiva di un qualcosa nel mondo esterno, bensì alle determinazioni e ai contenuti che sono propri di un qualcosa in quanto *res*. *Mutatis mutandis*, questo riferimento al «senso della possibilità» e al suo nesso imprescindibile con il «senso della realtà» ha un'importanza fondamentale nel concetto di *realtà fisica* così come emerge nell'ambito della meccanica quantistica, dove è cruciale la distinzione tra il descrivere e il misurare, concetti centrali nel discorso di Jung sulla sua concezione del mondo interiore.

Jung quindi colse, dal contatto con Pauli, una preziosa occasione per la sua lettura psicologica dell'alchimia e per sviluppare e sistematizzare le idee sulla sincronicità. Così come Pauli, nelle pagine conclusive del suo saggio su Keplero, spiega in modo inequivocabile in che senso si possa dire che il concetto di «complementarità» ci conduce in prossimità di un più soddisfacente approccio al problema mente-materia.

L'incontro tra Jung e Pauli trovava fertile terreno nell'attenzione riservata dal primo all'alchimia come processo in cui si intersecavano empiria e teoria e che rinviava a corrispondenze (o *complementarità*, appunto) e reciproci influssi fra le diverse componenti dell'universo, visibili o invisibili che fossero. Come sappiamo, la metafora alchemica rappresentò per Jung un utile ponte tra tradizione gnostica e psicologie del profondo e attraverso di essa fu in grado di far riferimento alle

5 H. Reichenbach, *I fondamenti filosofici della meccanica quantistica*, Torino, Paolo Boringhieri, 1954.

esperienze universali e a-temporali che chiamò archetipi. E sempre attraverso di essa volle proporre quella riflessione e quelle indicazioni pratiche allo psicoterapeuta che ruotano attorno al complesso tema della *simmetria* e dell'*asimmetria* del/nel lavoro analitico. In questo sfondo Jung vedeva una efficace metafora per caratterizzare la *Therapeìa*, l'incontro tra la psiche del terapeuta e quella dell'analizzando, la loro *coniunctio* capace di generare un individuo nuovo nell'uno e nell'altro componente la coppia analitica<sup>6</sup>. Jung era attratto dall'antico sistema filosofico esoterico soprattutto per i concetti di unione, totalità, *recipiens* ordinato e disordinato al contempo. Il *vas* alchemico, l'alambicco, l'*atanor* sono tutti recipienti, contenitori delle sostanze primordiali che devono subire il processo di trasformazione e dentro i quali gli elementi s'incontrano, avendo l'acqua come *milieu* che accoglie la *coniunctio*, quindi recipiente nel recipiente.

Ancora grazie all'influenza di Pauli Jung formulò, in piena coerenza con il quadro generale del rapporto tra effettualità e possibilità cui accennavamo, l'idea di un *Sé* come *centro potenziale* dello psichico, attorno al quale l'Io ruota. Un *Sé*, *immagine senza spazio e senza tempo* di completezza, totalità e globalità, che non rappresenta soltanto il centro, ma l'intero perimetro che abbraccia coscienza e inconscio insieme: è il centro di questa totalità, così come l'Io è il centro della mente cosciente.

Sopra accennavamo alla ricerca russa. Questa sembrò *sincronisticamente* collegata a quella filosofica, quantistica e psicologica di Jung e Pauli, principalmente attraverso l'opera del fisiologo Aleksej Alekseevič Uchtomskij, allievo ed erede di Nikolaj Evgen'evič Vvedenskij e continuatore delle idee di Ivan Michajlovič Sečenov. Uchtomskij pubblicò un lavoro particolarmente utile alla comprensione del processo attraverso il quale si viene a formare un atteggiamento dominante e delle ragioni per le quali esso può assumere una funzione ostativa rispetto a una relazione efficace e positiva con l'ambiente esterno e con gli altri individui: *Dominanta*<sup>7</sup>. Lì egli si concentra sulle tappe del processo complessivo attraverso il quale l'organismo recepisce il mondo al fine di reagire a esso, processo che egli chiama *orientamento verso la profondità del cronotopo*, proprio per sottolineare il fatto che esso presuppone l'elaborazione di un sistema di coordinate spazio-temporali. Egli trae spunto anche da un'indicazione di Johannes Reinke, che nella sua opera del 1899, *Il mondo come fatto*, parlava di forze formatrici indipendenti, che stanno alla base delle azioni umane, e che non derivano da energie né possono trasformarsi in esse, ma sono tuttavia "nocchieri delle energie" che, pur non essendo controllate dalla coscienza, agiscono finalisticamente e presiedono alle funzioni degli organismi. Reinke aveva chiamato "dominanti" queste forze: e questo stesso termine, proprio negli anni in cui egli lo usava in un'accezione così marcatamente

6 C.G. Jung, *Psicologia della traslazione*, in Id., *Opere*, vol. 16, pp. 292 e segg.

7 A.A. Uchtomskij, *Dominanta*, Uexküll, Jakob von, Leningrad, 1928 (riedito nel 1966, Nauka, Moskva-Leningrad).

vitalistica, figurava con tutt'altro significato in *Critica dell'esperienza pura* di Richard Avenarius, che l'aveva utilizzato per spiegare l'affermarsi della costante tendenza alla *deproblematizzazione* che caratterizza il comportamento teoretico in generale e che si manifesta come bisogno di acquietamento, soddisfazione e liberazione che l'uomo prova quando si trova di fronte al sopraggiungere di qualche fattore nuovo che renda problematica una maniera consueta di vedere o di agire. Da tale atteggiamento epistemologico deriva, diremmo inevitabilmente, uno sforzo di soppressione dell'inquietudine, attraverso l'eliminazione o comunque il controllo dell'oscillazione e della variazione, che assume una delle seguenti forme:

- 1) tentare di ricondurre un ignoto qualunque a un noto analogo;
- 2) provare a trasformare l'incerto nel certo, l'insolito nel familiare, sfruttando l'assuefazione che, col tempo, si determina grazie alla frequenza con cui ricorre il valore, originariamente sentito come diverso o divergente;
- 3) infine, tentare di attenuare e smorzare il carattere inquietante di una cosa o di un'idea, orientando altrove l'interesse e condannando quindi alla marginalità tutto ciò che è fonte di dubbio e di contraddizione.

È appunto questa costante tendenza alla deproblematizzazione che spiega lo sviluppo delle "dominanti", cioè di orientamenti che mirano ad assegnare a determinati punti di vista e concetti abituali una funzione duratura e a fare acquistare ad essi, in modo stabile, la caratteristica di capisaldi della conoscenza. Uchtomskij si riferisce, in parte, a questa accezione del termine "dominante", che però viene da lui collocato all'interno di un quadro teorico assai diverso da quello di Avenarius. In particolare, egli si preoccupa di trovare la base fisiologica della ricerca della stabilità e dell'equilibrio, di cui parla appunto Avenarius, e della tendenza a trasformare in un sistema chiuso, costruito sulla base di un preteso riferimento alla *totalità dell'esperienza acquisita*, un sistema come la personalità dell'uomo nel suo complesso che, per sua propria natura, è essenzialmente aperto.

Il fattore che sta alla base di questa tendenza e che è dunque decisivo ai fini della trasformazione del sistema *persona umana* in un sistema chiuso è, appunto, la dominante, un focolaio di eccitazione nel sistema nervoso, che determina le reazioni dell'organismo agli stimoli esterni e interni. Ma essa è anche qualcosa di più, in quanto

ciascuno di noi può rilevare, attraverso l'introspezione, che quando essa è presente, si accentua in modo rilevante la capacità di cogliere e osservare determinati aspetti della realtà e, nel contempo, cresce l'insensibilità per altre caratteristiche dell'ambiente. In questo senso la dominante può essere considerata non soltanto il presupposto fisiologico del comportamento, ma anche il presupposto fisiologico dell'osservazione<sup>8</sup>.

---

8 *Ibidem*, p. 126.

Il rimedio alla unilateralità della dominante non può consistere nel tentativo di estirparla dalla nostra realtà fisiologica e psichica, in quanto “in un sistema nervoso normale è difficile pensare a uno stato che sia caratterizzato dall’assenza completa di una qualunque dominante”<sup>9</sup>. La strada da seguire è invece un’altra: “Per non essere vittima di una dominante, bisogna riuscire a esercitare il proprio dominio su di essa. Quello che occorre è essere capaci di subordinare quanto più possibile le proprie dominanti e di guidarle secondo un disegno strategico ben preciso”<sup>10</sup>.

Crediamo che si possa dire senza forzature che il pensiero junghiano si ponga in una ideale linea di continuità con questa teoria della dominante, in quanto analizza le conseguenze della caduta della coesistenza dei vari complessi e del venir meno dell’equilibrio che garantisce il coordinamento di questa pluralità proprio in seguito alla percezione della dominanza di uno solo dei complessi in cui si articola la psiche come sistema e al falso senso di completezza e di chiusura che ne deriva. Questa situazione si registra quando l’Io, eccedendo nella sua unilateralità e quindi assumendo una posizione di dominanza che lo porta a liberarsi degli altri complessi, compromette l’integrazione del sistema psiche e produce una disgregazione in seguito alla quale gli altri complessi diventano autonomi<sup>11</sup>.

È questa la concezione junghiana della vita psichica come sistema pluralistico e dinamico, capace di una autoregolazione, che si basa sull’equilibrio tra tutte le funzioni e sulla presenza di un confine tra la coscienza e l’inconscio che consenta la necessaria distinzione tra questi due ambiti, ma che non deve mai, d’altro canto, trasformarsi in una linea di demarcazione troppo netta, tale da provocare un eccesso di distanza e da rendere impraticabile o inefficace quella che Jung chiama la «funzione trascendente»<sup>12</sup>, per lui interessante parallelismo tra il modo in cui va impostata la questione del nesso tra contenuti consci e contenuti inconsci e ciò che si ottiene in matematica con una funzione (appunto trascendente) che non usa le abituali quattro operazioni, l’elevamento a potenza oppure l’estrazione di radice ennesima. Applicando questo tipo di funzioni a un numero intero si ottiene in genere un numero trascendente non algebrico.

L’accadere del confine come linea di demarcazione e, al contempo, di collegamento è quindi l’«evento originario» e fondamentale della vita psichica, la quale presuppone ed esige, per il suo sviluppo regolare e normale, una *divisione che perciò unifichi*. La compresenza di queste due istanze, che apparentemente si escludono a vicenda, è l’essenza della *funzione simbolica*. Proprio per questo il simbolo è il modo migliore per esprimere un dato di fatto relativamente sconosciuto. Esso costituisce una sorta di “mediazione di energia” tra l’inconscio e il conscio e tra

9 *Ibidem*, p. 102.

10 *Ibidem*, p. 127.

11 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, in Id., *Opere*, vol. VI, Torino, Boringhieri, 1988, p. 431.

12 C.G. Jung (1957-1958), *La funzione trascendente*, *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976.

l'inconscio personale e l'inconscio collettivo. Si tratta di una mediazione che deve essere operata tenendo adeguatamente conto dell'enorme disparità tra queste dimensioni inconse e la coscienza. Come nel caso della meccanica quantistica, proprio questa disparità sembra essere responsabile dell'indeterminazione fondamentale che caratterizza la nostra conoscenza dell'inconscio, in quanto esige che le sue manifestazioni siano *amplificate* fino a poter emergere in qualche modo al livello della coscienza, senza però che ciò comporti un'assimilazione ai contenuti di quest'ultima, che le snaturerebbe, alterandone profondamente il significato. A farci capire le ragioni di questa presenza all'interno della coscienza è proprio il riferimento alla meccanica quantistica e al significato del principio di indeterminazione di Heisenberg nella lettura che ne è stata fornita negli anni Trenta del secolo scorso da un geniale fisico russo, Matvej Petrovič Bronštejn. Questi aveva acquisito grande visibilità all'interno dell'ambiente scientifico dell'Unione Sovietica grazie a due brevi e illuminanti articoli, in cui sosteneva che la meccanica quantistica e la teoria della relatività generale, prese insieme, implicano che esiste un limite alla divisibilità dello spazio, con conseguente necessità di modificare le nostre basi concettuali per comprenderne le conseguenze. È illuminante e istruttivo comprendere in che cosa consista questo mutamento delle categorie di spazio e di tempo allorché si scende a una scala minutissima, quella della "lunghezza di Planck", che in numeri vale  $10^{-33}$  cm.

Il principio di indeterminazione di Heisenberg, cui facevamo sopra cenno, sancisce l'impossibilità di misurare contemporaneamente e con la precisione voluta i parametri statici e quelli dinamici di una particella. Se vogliamo stabilire con la massima esattezza la posizione di quest'ultima in un punto dello spazio, cresce l'indeterminazione della velocità: più si cerca di localizzare la particella in una regione piccola, più grande sarà la velocità con cui scapperà via. Se la particella si muove a grande velocità, vuol dire che ha tanta energia. Ora, in base alla teoria generale della relatività di Einstein, l'energia fa incurvare lo spazio. Se concentriamo una grande energia in una regione molto piccola, la conseguenza sarà un eccessivo incurvarsi dello spazio che lo fa sprofondare in un buco nero, come una stella che collassa. Insomma, non è possibile arrivare a misurare regioni arbitrariamente piccole di spazio, perché il tentativo di farlo produce la sparizione dentro un buco nero di queste regioni e di ciò che è localizzato in esse. Bronštejn aveva capito già negli anni Trenta del Novecento che le nostre idee sullo spazio e sul tempo devono cambiare in modo radicale in seguito agli sviluppi delle nuove teorie fisiche, ma il suo Paese, anziché riservargli gli onori che meritava, lo processò per presunte attività sovversive contro il regime di Stalin e lo condannò a morte, a soli 30 anni. A interessarci qui, più che questo suo tragico destino personale, sono le profonde conseguenze di questa sua intuizione, che ci permette di capire, per trasferimento analogico, che anche all'interno dell'universo interiore, come nella

realtà esterna, sussiste un limite alla possibilità di determinare con precisione il significato di uno specifico contenuto che si affaccia alla coscienza provenendo dall'inconscio. Come si è detto, perché avvenga questo passaggio è necessario che questo contenuto venga amplificato: ma se questo processo di amplificazione si spinge troppo oltre, al di là del limite suddetto, il risultato inevitabile sarà lo snaturamento e la scomparsa di ciò che viene sottoposto all'azione del processo in questione. Ecco perché in questi casi dobbiamo parlare necessariamente di una sorta di *presenza/assenza*: ci troviamo infatti di fronte a qualcosa che si avverte, ma al quale non possiamo assegnare un significato preciso all'interno dell'insieme psichico. Come scrive Jung: *Non traendo origine da alcunché e volendo diventare qualcosa*, questa *presenza/assenza* è ciò che la coscienza e il sapere psicologico non conoscono e devono pensare<sup>13</sup>.

Il Simbolo, come si è anticipato, è lo strumento fondamentale di questa amplificazione, in quanto, con la sua incidenza, stimola e produce un ampliamento della sfera della coscienza. Esso ci mette infatti di fronte a una sorta di *presenza/assenza* che si avverte, ma che ha un significato non ancora assegnato dal processo di significazione dell'insieme psichico. Per queste sue caratteristiche ciò di fronte al quale ci pone il Simbolo è un *vuoto* che non è però un nulla, ma anzi ha una profonda funzione di significazione, in quanto instaura uno stato di apertura che ci obbliga a porci in uno stato di interrogazione.

Per cogliere questa idea di vuoto e di assenza che però non sono un nulla, dobbiamo necessariamente riferirci a uno strumento linguistico e concettuale nella cui natura è insita l'idea di una frattura da ricomporre, di un confine che separa e distanzia ma nello stesso tempo unisce attraverso la precisa rispondenza dei bordi. Questo strumento è appunto il Simbolo, la cui etimologia non a caso rimanda, come elemento chiave per comprendere la tipologia del processo di significazione che esso attiva ed esprime, alle *tesserae hospitales*. Queste tessere, spezzate in una parte visibile, inalterata, e in una temporaneamente staccata, invisibile, consentono, attraverso il loro ricongiungimento, il reciproco riconoscimento dei soggetti che dispongono delle parti risultanti dal processo di originaria frammentazione. L'aspetto in virtù del quale la tessera acquisisce significato e consente l'identificazione non sta dunque nelle componenti materiali nelle quali essa si articola, e neppure nel fatto che esse vengano *effettivamente* fatte combaciare, ma nella *possibilità* che ciò si verifichi. La linea che unisce potenzialmente i suoi due bordi è perciò un nulla, un vuoto o, se si preferisce, una semplice potenzialità, nella quale però risiede la funzione della significazione.

Il simbolo agisce nello stesso modo nei confronti dei contenuti dell'inconscio che emergono a livello della coscienza. Esso rende possibile la coesistenza dei due opposti (coscienza e inconscio) nel confine che li separa e, al tempo stesso, funge

---

13 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, in Id., *Opere*, vol. VI, cit., p. 488.

da «zona cuscinetto» e di collegamento reciproco tra di essi: questo confine può essere spostato, ma mai abbattuto e vanificato, in quanto ha la stessa funzione del limite oggettivo e invalicabile della possibilità di determinare contemporaneamente con la massima precisione possibile la posizione e la velocità di una particella nella meccanica quantistica. La pretesa di superare questo limite provoca, come si è visto, la scomparsa della particella in questione. Analogamente il tentativo di “forzare” la linea di demarcazione tra l’inconscio e la coscienza, assimilando e omologando ai contenuti di quest’ultima il materiale magmatico proveniente dal primo, produce, cancellandone la differenza, il dissolvimento del significato di questo materiale. L’idea di Jung di un «centro virtuale» della personalità complessiva è chiaramente ricalcata su questa idea di «divisione unificante». Questa idea di «centro virtuale» contiene infatti in sé il chiaro riferimento all’imprescindibilità della linea di confine e la piena consapevolezza delle conseguenze perniciose della sua trasformazione in un fossato invalicabile, che renda impraticabili le vie di accesso fra la coscienza e l’inconscio. Fare combaciare i bordi della coscienza e dell’inconscio è non solo lecito, ma produttivo di sbocchi creativi, a patto che non si spinga questo processo fino al punto di attenuare o addirittura azzerare le differenze fra i due ambiti, disconoscendo le loro rispettive specificità. Per questo il processo di collimazione deve essere mantenuto a livello virtuale, senza forzature. D’altro canto rendere impermeabile la frontiera tra la coscienza e l’inconscio costituirebbe un serio ostacolo al pieno dispiegamento e al normale sviluppo della personalità. Questa immagine deformata della funzione del confine è una conseguenza dell’unilateralità che si registra allorché un certo atteggiamento tipologico, divenuto eccessivamente dominante, vuole imporre la sua egemonia all’intera psiche, disconoscendo il ruolo delle funzioni meno dotate e di quelle inconse, che assumono così un carattere arcaico<sup>14</sup>.

Riteniamo si possa affermare, in conclusione, che Jung parta da Kant e dalla sua distinzione tra «effettualità» e «realtà», ma vada poi oltre la *Critica della ragion pura*, considerando la «totalità della determinazione possibile della *res*» come un orizzonte aperto, i cui confini non possono essere individuati e tracciati a priori. Ed è qui, proprio nel distacco dalla lezione kantiana, che si fa sentire maggiormente l’incidenza della meccanica quantistica e delle nuove frontiere e prospettive da essa dischiuse. Proprio questo è il significato dell’*amplificazione*, del «metodo in aggiunta», a cui Jung fa ricorso in contrapposizione parziale a quello delle associazioni libere. Proprio come il concetto di esistenza in Kant non aggiungeva nulla ai «cento talleri possibili» o al «concetto di casa», ma stabiliva una nuova modalità di relazione con il soggetto conoscente, così, attraverso l’amplificazione, si proietta una luce diversa su ciò che ci propone l’inconscio. In quanto frutto di una relazione che riesce a tenere legati tutti gli aspetti suddetti, questo metodo *prefigura*

14 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, in Id., *Opere*, vol. VI, pp. 301 sgg.

e *non predetermina* direzioni diverse e concrete per la lettura e l'interpretazione dei contenuti inconsci, che eccedono sempre i linguaggi e le forme concrete di pensiero disponibili. In questo senso esso richiama il «principio di sincronicità» e si riaggancia a esso proprio perché sottolinea che diverse coerenze non si collocano necessariamente in un'unica successione temporale, ma possono benissimo essere pensate come contemporaneamente presenti: c'è verità soltanto in quella «mezza luce», in quella sorta di «translucidità» dove gli oggetti della conoscenza sono non già qualcosa di totalmente visibile e trasparente, bensì sono tali anche per il mistero in cui necessariamente ci immettono. Del resto, per Jung il tratto distintivo del simbolo può essere efficacemente illustrato dalla metafora della *pregnanza*, la quale, come rileva Mario Trevi, sottolinea come il simbolo medesimo sia anche *cifra*:

vale a dire qualcosa che, racchiudendo un significato dentro di sé, rivela bensì la presenza di questo, ma nasconde al contempo e perennemente la sua natura. In tal senso esso rimanda bensì a qualcosa, ma non nella modalità con cui un significante rimanda a un significato, bensì nella modalità con cui un significante avverte l'interprete della presenza di un significato nascosto. *Aliquid obscure aliquid in se ipsum abdit*<sup>15</sup>.

---

15 M. Trevi, *Instrumentum symboli in Metaxi*, 1, 1986, p. 55.



**ROSARIO PUGLISI (1963)**

Psicologo analista  
C.I.P.A., didatta,  
docente e supervisore  
presso l'Istituto per  
l'Italia Meridionale  
e la Sicilia (C.I.P.A.),  
membro I.A.A.P.,  
attualmente  
riveste il ruolo di  
dirigente psicologo  
psicoterapeuta presso  
il Dip. di Salute  
Mentale della A.S.L.  
di Lecce. Ha ricoperto  
in più di vent'anni  
di carriera presso il  
S.S.N. vari incarichi e  
ruoli di responsabilità  
occupandosi  
prevalentemente di  
psicologia clinica  
ospedaliera e solo di  
recente di riabilitazione  
psichiatrica. Ha  
pubblicato in  
diverse riviste a  
carattere scientifico  
partecipando in qualità  
di relatore a numerosi  
convegni nazionali e  
internazionali. Vive  
e lavora a Casarano  
(Lecce).

saropuglisi@yahoo.it

## **DALLA MATERIA OSCURA ALLE NEUROSCIENZE: LO STATO DELL'ARTE NEL FUNZIONAMENTO PSICOTICO**

*Rosario Puglisi, Riccardo De Giorgi*

### *Riassunto*

Dopo oltre un secolo di intense ricerche e grandi intuizioni, ancora ignoriamo i profondi meccanismi che costellano il cervello umano sede della attività cosciente, specie per quanto concerne il funzionamento psicotico, alla stregua di quanto oggi conosciamo o abbiamo scoperto nel nostro Universo.

La costellazione della patologia psichiatrica da qualche tempo ormai si apre a nuove ed affascinanti prospettive, grazie anche alle recenti ricerche legate alle neuroscienze, che collegano il sapere psicologico a discipline che fino a qualche tempo fa sembravano lontane quali l'ecologia e l'interazione uomo ambiente, la filosofia, non a caso sempre più rivalutata e legata ad un dialogo costruttivo da parte del mondo scientifico con la metafisica, e la stessa fisica, soprattutto per quanto riguarda gli sviluppi della meccanica quantistica che propone complessi modelli di rappresentazione della realtà e del cosmo.

Nei fenomeni psicotici di solito si registra una grave "perdita" del Sé, in particolare del simbolo mentale ed emozionale.

In generale, il funzionamento psicotico non è in grado di utilizzare il simbolo e ricorre a protosimboli intrisi di sofferenza.

La riflessione di questo elaborato nasce da una recente esperienza clinica, sulla base di un'intera vita di dedizione ed interesse per la patologia psichiatrica, da me realizzata in un Reparto Ospedaliero di Psichiatria del Dipartimento di Salute Mentale ASL/Lecce, dove io vivo e lavoro. Come ormai noto a tutti noi, il paziente psicotico, a differenza di quello nevrotico, è incapace di simboli.

Tutto nel suo linguaggio risulta metaforico, non rimanda a veri e propri concetti, restando bloccato in una realtà espressa nel protosimbolo schizofrenico.

Con il termine protosimbolo si intende significare il delirio, le allucinazioni, cioè fenomeni che per il paziente psicotico non possono ancora considerarsi simbolo capace di rimandarlo alla realtà ultima delle cose restando, dunque, solo un segno (G. Benedetti, 1980, 1991, 1997, 2005).

Considerando che il disturbo della simbolizzazione colpisce la propria auto-rappresentazione, il simbolo del Sé non è più in grado di proteggere, come una membrana, il nucleo stesso del Sé.

Quest'ultimo si travasa nel mondo e si difende fuggendo dal mondo sociale e/o creandosene uno fantasmatico. Tuttavia, quando lo strano linguaggio metaforico dell'inconscio riesce a venire comunicato alla coscienza, la psicosi può subire un effetto curativo.

In questo modo possiamo dire che l'energia repressa dalla patologia può essere liberata ed utilmente incanalata in un contesto gruppale dove ognuno dei componenti, attraverso la propria personalità cosciente, esprime un nuovo accesso a fonti di energia psichica per la sua rigenerazione.

### *Abstract*

Researches conducted in the last quarter of a century in astrophysics have revealed that most of the dark matter cannot be made of ordinary matter not bright.

In the same way of the macrocosm, we can venture an analogy with the brain and its working functioning, in particular as regards the scope psychotic.

Just as it does now for neuroscience that use neuroimaging to understand how our brain works, analogously astrophysicists have managed to understand a bit hall celestial objects as the stars that in groups of billions form the galaxies or the planets with other small cosmic fragments that can (not emit) or reflect visible light but they produce other forms of electromagnetic radiation such as infrared or radio waves.

The psychotic phenomena usually involves a serious "loss" of oneself, in particular of the mental and emotional symbol.

In general, the psychotic mechanism is unable to use symbols, and uses protosymbols infused with suffering.

As everyone knows, the psychotic patient, unlike the neurotic, is incapable of creating symbols.

Everything in his language is metaphorical and does not refer to actual concepts, remaining trapped in a reality expressed in the schizophrenic protosymbols.

The term protosymbol refers to his delirium, his hallucinations, i.e. the phenomena that for the psychotic patient cannot yet be considered symbols capable of sending him to the ultimate reality of things and therefore remain, only a sign. (G. Benedetti, 1980, 1991, 1997, 2005).

Considering that the disorder also affects the symbolization of his self-representation, the symbol of his own Self is no longer able to protect, like a membrane, the core of his Self.

The latter overflows in the world and defends itself fleeing from the social world and/or creating his own imaginary one.

Delirium, in this case becomes an attempt to systematize and, to some extent, to protect, even with all its inflexibility, from the disintegration which appears as inevitable for the psychotic.

After all it is no coincidence that for Jung the research and understanding of the psychic process has been fundamental in his own formation and in the consolidation of analytical psychology which he absolutely wanted to distinguish from the psychoanalytic world.

As you know, basically in psychoanalysis, the symbol is treated as a semiotic sign that expresses something already known to those who observe a particular image.

Vice versa, in the Jungian world a symbol is a bearer of content that cannot be expressed otherwise. That is why we believe that my clinical experience of the group (Puglisi R., 2013) opens an interesting therapeutic perspective through which it is possible to convey the passage

**ROSARIO PUGLISI (1963)**  
Psychologist analyst  
C.I.P.A teacher, faculty  
member and supervisor  
at the Institute for  
Southern Italy and  
Sicily (C.I.P.A.) a  
member of I.A.A.P.  
(International  
Association for  
Analytical Psychology),  
currently holds  
the position of  
executive psychologist  
psychotherapist at the  
Department of Mental  
Health (ASL) at Lecce  
(Puglia).  
He has served in  
more than twenty-  
five years of career  
in N.H.S. various  
positions and roles of  
responsibility, mainly  
focusing on clinical  
psychology from  
hospital and psychiatric  
rehabilitation.  
He has published  
in various scientific  
journals in participating  
as a speaker at  
numerous national  
and international  
conferences. He lives  
and works in Casarano  
(Lecce), Puglia Italy.  
saropuglisi@yahoo.it

**RICCARDO DE GIORGI**

Nato il 26 Giugno 1988, è un medico in formazione nel Regno Unito con un'attitudine per la Psichiatria. Attualmente esercita come Senior House Officer (FY2) in Medicina d'Emergenza presso l'Aberdeen Royal Infirmary, NHS Grampian. Riceve la Laurea in Medicina e Chirurgia presso l'Università San Raffaele di Milano nel Luglio 2013. A breve, attende di completare il suo Foundation Programme nella North of Scotland Deanery nel Luglio 2015 e mira a perseguire il suo Core Psychiatry Training nel Regno Unito. È coinvolto in diversi progetti di ricerca e audit in Psichiatria Generale dell'Adulto; inoltre ha contribuito a pubblicazioni su giornali di caratura internazionale ed è giornalmente coinvolto nell'insegnamento ed educazione degli studenti di medicina. Vive e lavora ad Aberdeen, Scozia (Regno Unito). riccardodegiorgi@icloud.com

to the symbol, as Jung would say, starting with the confused prodromes of the protosymbol present in the different delirious structuring. Essentially, through the individual and group activities in the Department of Mental Health (ASL/Lecce), we tried to understand, as far as possible, how the protosymbol can reveal something concerning the ability of each participant to transform it into a genuine symbol, real and positive.

*Résumé*

Les recherches menées dans le dernier quart de siècle en astrophysique ont révélé que la plupart de la matière noire ne peut être faite de la matière ordinaire pas brillant.

Eh bien la même manière que le macrocosme nous pouvons oser une analogie avec notre cerveau et son fonctionnement, en particulier pour ce qui concerne la portée psychotique.

Tout comme il arrive maintenant pour les neurosciences qui utilisent l'imagerie cérébrale pour comprendre comment notre cerveau fonctionne de façon similaire les astrophysiciens ont réussi à comprendre un peu 'tous les objets célestes tels que les groupes de la famille des étoiles qui se sont formées des milliards de galaxies ou les planets avec les autres fragments cosmiques mineurs, qui ne peuvent emettre ou réfléchir la lumière visible, mais qui produisent d'autres forms de rayonnement électromagnétique comme les ondes infrarouges ou radio. Les phénomènes psychotiques déclenchent habituellement une «perte» grave du soi en particulier le symbole mental et émotionnel.

En général, le fonctionnement psychotique ni est pas en mesure d'utiliser le symbole et il utilise protosymbole plein de souffrance.

Comme on sait, le patient psychotique, à différence du celui névrosé, est incapable de symboles. Tout dans sa langue est métaphorique, il ne fait pas référence à des concepts réels, restant coincé dans une réalité exprimée en "protosimbolo" schizophrène.

Le terme protosymbole signifie délire, hallucinations, c'est-à-dire des phénomènes qui pour le patient psychotique ne peuvent encore être considérés comme des symboles capables de les renvoyer à la réalité ultime des choses, resté, donc, seulement un signe (G. Benedetti, 1980, 1991, 1997, 2005).

Considérant que la peine de symbolisation affecte leur auto-représentation, le symbole du soi ni est plus en mesure de protéger, comme une membrane, le cœur même du Soi.

Ce dernier est transféré dans le monde et il se défend, fuyant le monde social et/ou en creant un fantastique.

L'illusion devient, donc, une tentative de systématiser et, à certains égards, même une défense, bien que dans son manque de souplesse, contre la désintégration qui semble inévitable dans le psychotique.

Après tout, c'est pas par hasard, que pour Jung, la recherche et la compréhension du processus psychique a joué un rôle dans sa formation et dans la consolidation de la psychologie analytique qu'il voulait distinguer le bien du monde psychanalytique.

Comme on sait, essentiellement dans la psychanalyse le symbole est traité comme un signe sémiotique, qui exprime quelque chose de déjà connu à ceux qui gardent une certaine image.

Au contraire dans le symbole jungienne, le symbole est porteur d'un contenu qui ne peut se exprimer autrement.

Voilà pourquoi je crois que mon experience clinique de groupe (R. Puglisi, 2013) ouvre un point de vue thérapeutique intéressante à travers lequel il est possible de transmettre le passage du symbole, en parlant jungiennement, des les débuts de la protosymbole trouvé dans les structuration différentes délirantes.

Foundamentalement, à travers des activités individuelles et de groupe dans le Ministère de la Santé mentale (ASL/Lecce), j'ai essayé d'essayer à deviner, autant que possible, comment le protosymbole peut exprimer quelque chose à propos de la capacité des participants individuels ou le transformer en un véritable symbole, réel et positif.

**L**e ricerche condotte nell'ultimo quarto di secolo in **L**astrofisica hanno rivelato che la maggior parte della materia oscura non può essere costituita da materia ordinaria non luminosa.

Recentemente, con una conoscenza più precisa delle masse degli ammassi galattici, gli astrofisici parlano frequentemente di materia oscura, anche se gravità oscura sarebbe forse più indicato.

L'ombra lunga del problema della materia oscura prese corpo quando nel 1976 Vera Rubin (2006), un'astrofisica della Carnegie Institution di Washington, scoprì una anomalia da massa mancante analoga all'interno delle stesse galassie a spirale.

Ma il discorso sarebbe troppo lungo e per noi complesso, pertanto tutto quello che possiamo dire, su ciò che attualmente sappiamo, è che la materia oscura non è semplicemente materia che non emette o riflette la luce.

Al contrario, è qualcosa di completamente diverso: essa esercita un'attrazione gravitazionale secondo le stesse regole che valgono per la materia ordinaria, ma non fa molto altro per consentirci di rivelarla.

La difficoltà di rivelarla, intimamente connessa alla nostra capacità di afferrarne la natura, porta alla seguente domanda: se tutta la materia ha massa, e tutta la massa esercita una forza gravitazionale, possiamo dire che tutta la forza di gravità è associata alla materia?

Ecco: tutto questo ancora non si sa. Quello che possiamo dire è che tutta la materia oscura, che presuppone l'esistenza di un tipo di materia che esercita un'attrazione

**RICCARDO DE GIORGI**

Born on June 26th, 1988, doctor in training in the UK with a flair for Psychiatry, currently practises as a Senior House Officer (FY2) in Emergency Medicine at the Aberdeen Royal Infirmary, NHS Grampian.

He achieved his Medical Degree at "San Raffaele" University of Milan on July 2013, he is expected to complete his Foundation Programme in the North of Scotland Deanery on July 2015 and he aims to pursue his Core Psychiatry Training in the UK. He is involved in a variety of research and audit projects in General Adult Psychiatry, has contributed to publications on international journals and is routinely involved in teaching and education of medical students. He lives and works in Aberdeen, Scotland (UK).

riccardodegiorgi@icloud.com

gravitazionale, non è ancora stato possibile comprenderla sino in fondo o forse ciò che ancora non comprendiamo è proprio la forza di gravità.

Ebbene, alla stregua del macrocosmo possiamo azzardare una analogia con il nostro cervello e il suo funzionamento, specie per quanto concerne l'ambito psicotico.

Le costellazioni sintomatologiche della patologia psichiatrica, da qualche tempo ormai si aprono a nuove ed affascinanti prospettive, grazie anche alle recenti ricerche legate alle neuroscienze, che collegano il sapere psicologico a discipline che fino a qualche tempo fa sembravano lontane quali l'ecologia e l'interazione uomo/ambiente, la filosofia, non a caso sempre più rivalutata e legata ad un dialogo costruttivo da parte del mondo scientifico con la metafisica, la stessa fisica soprattutto per quanto riguarda gli sviluppi della meccanica quantistica che propone complessi modelli di rappresentazione della realtà e del cosmo.

Così come accade oggi per le neuroscienze che utilizzano le neuroimaging per comprendere come funziona il nostro cervello, analogamente gli astrofisici sono riusciti a comprendere un po' tutti gli oggetti celesti familiari, come ad esempio le stelle, che a gruppi di miliardi formano le galassie, oppure i pianeti, con gli altri frammenti cosmici minori che possono non emettere o riflettere luce visibile, ma che producono altre forme di radiazione elettromagnetica come gli infrarossi o le onde radio. Inoltre, così come accade per il funzionamento dei nostri neuroni, una quantità minima di materia oscura potrebbe essere in realtà materia ordinaria che rimane invisibile poiché non emette alcuna forma di radiazione rivelabile, mentre la maggior parte della materia oscura potrebbe essere del tipo non ordinario sulla cui natura tutti noi sappiamo ancora ben poco, in verità nulla, a parte l'effetto gravitazionale che essa esercita sulla materia visibile.

Effettuando un volo pindarico, nel novembre 2010 la prestigiosa rivista *Nature* (issue n° 468) ha dedicato un intero numero alla schizofrenia, riconoscendo l'importanza e la complessità di questa patologia. Numerosi i temi trattati nel fascicolo: dal ruolo e l'importanza dell'interazione geni-ambiente nello sviluppo della malattia, ai recentissimi sviluppi delle neuroimaging nella comprensione del fenomeno, fino alla valorizzazione del ruolo dei neurotrasmettitori finora un po' trascurati dalla neurobiologia, come ad esempio l'acido gamma amino butirrico (GABA).

Particolarmente interessante in questo numero è la proposta di Thomas R. Insel (2010) dal titolo *Rethinking Schizophrenia*. Il modello proposto dall'autore, in linea con le recenti posizioni della developmental psychopathology, è quello di intendere la schizofrenia come un vero e proprio disturbo del neuro-sviluppo. Insel, infatti, propone un modo profondamente diverso di ripensare la patologia rispetto a tutto il secolo scorso, fornendo nuove prospettive per la prevenzione e la cura.

Altro contributo interessante sempre su *Nature* appare quello di Alison Ab-

bott (2010) dal titolo *Schizophrenia: The drug deadlock*, che definisce lo stato dell'arte dell'attuale psicofarmacoterapia come una condizione di stallo farmacologico, che, se ci pensiamo, rappresenta un dato significativo ed allarmante per tutti coloro che da tempo stanno dedicando la loro vita professionale alla schizofrenia, sia come clinici che come ricercatori.

Altrettanto interessante la riflessione sempre su *Nature* di David Dobbs (2010) con il suo articolo dal titolo *Schizophrenia: the making of a troubled mind* sugli studi PET (tomografia ad emissioni di positroni), che evidenziano l'origine della schizofrenia durante l'adolescenza associandola ad una progressiva perdita di materia grigia cerebrale.

Nondimeno, come sostenuto da Jim van Os (2010) nel suo contributo sempre su *Nature*, dal titolo *The environment and schizophrenia*, risulta fondamentale il ruolo che l'ambiente esercita nell'insorgenza della patologia stessa.

Jim Van Os, storico studioso del modello *geni-ambiente* applicato alle psicosi, propone uno schema nel quale la predisposizione genetica, in combinazione con l'impatto ambientale, determina una variabilità nell'espressione fenotipica della patologia che implica la prevalenza nel quadro psicopatologico di una tra le quattro dimensioni da lui prese in esame e cioè quella affettiva, quella psicotica in senso stretto, quella negativa e quella cognitiva.

Nel suo *A new intellectual framework for Psychiatry*, pubblicato in *American Journal of Psychiatry* (Am J Psychiatry 1998;155: pag.457-469), Eric Kandel, psicoanalista, psichiatra e neuroscienziato, premio Nobel per la medicina nel 2000, presenta cinque principi su cui invita tutti a riflettere nella comprensione del funzionamento del nostro cervello, alcuni dei quali tutt'altro che scontati.

In pochi anni dalla pubblicazione di questo lavoro, la stessa biologia è stata trasformata da eventi e scoperte epocali, che hanno reso ancora più importante l'appello di Kandel all'integrazione tra psicoanalisi e psichiatria nelle neuroscienze.

L'evento di maggiore portata storica si è avuto nel 2003 con la pubblicazione, da parte del Progetto Genoma Umano, della sequenza completa del genoma umano, costituito – pensate – da circa 30.000 geni composti da quasi tre miliardi di basi di DNA.

La rivelazione della sequenza umana ha sorprendentemente rivelato che il 99,9% del DNA è conservato tra individui diversi, quindi una differenza dello 0,1% nella composizione del DNA è sufficiente per dar luogo alla variabilità di popolazione.

In questo scenario, credo che oggi, come mai prima negli oltre cento anni della nostra storia, la psicoanalisi attraversa una fase di fermento teorico e clinico.

Come se non bastasse, vi è un continuo dibattito tra chi sostiene che la psicoanalisi dovrebbe conformarsi alla metodologia scientifica e chi ritiene che dovrebbe limitarsi ad essere una disciplina ermeneutica.

A mio avviso, nessuna delle diverse scuole psicoanalitiche oggi esistenti, compresa anche la nostra, si fa scrupolo di proclamarsi superiore alle altre in quanto fondamento esplicativo delle osservazioni cliniche.

In quest'ottica ermeneutica la psicoanalisi non potrà spingersi oltre le scoperte iniziali dei padri fondatori, anche se esistono elaborazioni, integrazioni e amplificazioni interessanti di altri validi autori dopo di loro.

Ecco perché riteniamo molto stimolante il contributo di Kandel, che invita la psicoanalisi a trovare il modo di rinvigorirsi, di diventare fonte di nuove idee e di arricchire quanto emerge dalle ricerche e scoperte nelle neuroscienze, partecipando sempre più attivamente alla comunità scientifica e preservando ed ampliando le sue conoscenze e competenze riguardo alla vita mentale conscia e inconscia dell'uomo.

Ma vorremmo soffermarci su una tipologia d'intervento che abbiamo trovato interessante nel nostro attuale lavoro sulla psicosi schizofrenica (R. Puglisi, 2010, 2013), proposto da Gaetano Benedetti (1980, 1991, 1995, 1997). Nella sua attuale posizione teorica il modello si è sviluppato solo negli ultimi vent'anni, ma sulla base di un'intera vita di dedizione che Benedetti ha dedicato ai malati psicotici; sia nella Clinica Burghölzli di Zurigo, dove ha lavorato per dieci anni nella tradizione di Manfred Bleuler, figlio del grande Eugen Bleuler, sia nel Policlinico di Basilea dove Benedetti ha ottenuto anche la nomina a professore.

Un po' come accadde a Jung, in questa cornice teorica si è sviluppato il pensiero di Benedetti, rivolto centralmente al disturbo schizofrenico della simbolizzazione e alla creazione di quelli che Benedetti chiama simboli positivizzanti nella psicoterapia. Non è da trascurare che Benedetti durante l'intera vita professionale ebbe la fortuna di realizzare profondi scambi di idee con J. N. Rosen (1962), con L. Binswanger (1945, 1958), con G. Bally (1956), con M. Sechehaye (1945), lo stesso C.G. Jung (1956), S. Arieti (1955), nonché con il gruppo della scuola di Milano fondata dallo stesso Benedetti.

Come abbiamo visto, buona parte della psicopatologia schizofrenica viene compresa attraverso il concetto della perdita in profondità dell'immagine e dei simboli del Sé (Jung C. G., 1956).

Al soggetto manca quindi spesso la possibilità di differenziarsi veramente dagli oggetti (fusione con l'ambiente, con il mondo), e con ciò a lui manca quel rapporto che è reso possibile solo dalla distinzione.

Il paziente tenta di difendersi dagli oggetti – che come continui introietti lo invadono e lo disorganizzano – attraverso la ritirata autistica o tramite la creazione di oggetti interni fantasmatici.

Questi ultimi, in alcuni momenti, vorrebbero esprimere un'attività creatrice del Sé, ma risultano essere sempre una contaminazione del proprio Sé con il mondo e, non a caso, frequentemente perseguitano il paziente.

Alla perdita drammatica del rapporto con qualsiasi alterità, il paziente reagisce col tentativo di recuperarla mettendo tutto ciò che lo circonda in un rapporto semantico con se stesso (pensiamo al delirio di riferimento, il quale è una sorta di contaminazione tra difesa e persecuzione), o anche cercando la propria identità nella razionalizzazione della sua assenza o nella diffusione di essa.

Un altro tentativo ancora è quello di recuperare le cose del mondo, con cui l'Io psicotico purtroppo non può mettersi in rapporto, moltiplicandone i significati possibili e le varie assonanze.

Dalla scuola di Bleuler noi tutti abbiamo appreso la verità del sintomo primario, la scissione intrapsichica e la chiusura autistica (è noto, storicamente, che la prima veniva sostenuta dallo stesso Eugen Bleuler (1911), l'altra da Eugène Minkowski (1927), i quali insieme dibattevano all'interno della Clinica Burghölzli con due allievi di eccezionale spessore, Jung e Binswanger). Tuttavia la scissione in ambito psicodinamico è considerata dai vari autori in vari modi.

Non ultimo da Benedetti (1980, 1991, 1995, 1997), che – ripetiamo – troviamo interessante per la forte assonanza con la teoresi di junghiana memoria, che considera la scissione fra Sé simbiotico e Sé separato, che dà corpo, non a caso, alla perdita della simbolizzazione del Sé.

Ciò crediamo possa essere colto sia dalle frasi dei pazienti, che oscillano fra la simbiosi e l'autismo, sia anche dal fatto che il recupero del Sé nel corso della psicoterapia è contemporaneo alla restaurazione dei confini dell'Io e alla vicinanza relazionale con le cose.

Considerando che il disturbo della simbolizzazione colpisce la propria autorappresentazione, il simbolo del Sé non è più in grado di proteggere come una membrana il nucleo del Sé, di conseguenza quest'ultimo, cioè il Sé, si travasa nel mondo e si difende fuggendo dal mondo sociale o creandosene uno fantasmatico, che tuttavia continua a perseguirlo.

Il mondo, dunque, nel funzionamento psicotico è percepito come fondamentalmente ostile e pericoloso, sia perché la sua percezione invade il Sé, sia anche per il fatto che la registrazione ordinata del mondo presuppone una mappa interna senza la quale appare solo il caos.

Il delirio è allora un tentativo di sistematizzazione ed anche, nella sua inflessibilità, una difesa contro lo smembramento, anche se poi il paziente può continuare a percepirlo, nel dialogo psicoterapeutico, come una mortifera prigione esistenziale.

Nella comunicazione con il paziente psicotico Benedetti distingue tre dimensioni.

Una è quella simbiotica di cui ha parlato per primo Harold Searles (1965), in cui la simbiosi terapeutica si può manifestare in diversi modi, come ad esempio nella fantasmizzazione terapeutica, attraverso cui il terapeuta trasmette al pazien-

te di aver recepito il suo mondo interiore o come nel sogno terapeutico oppure, infine, anche nell'ambito del disegno speculare (Benedetti, Peciccia, 1995), nella simmetria grafica, dove il terapeuta, raffigurando un disegno precedente del paziente, si mette al suo posto.

Quando da parte del terapeuta ciò avviene, non solo con la parola che traduce in simboli i vissuti del paziente, non solo con la mano che traccia le stesse linee di lui, ma anche con l'Inconscio che attraverso la simmetria psicomotoria si identifica parzialmente con l'altro, allora questi recepisce la disposizione del terapeuta di farsi simile a lui.

Tale simbiosi terapeutica non è dissociativa come quella patologica, di cui soffre il paziente, poiché il terapeuta si avvicina al paziente come alter ego.

La seconda dimensione è visibile nell'attimo in cui il terapeuta, positivizzando i vissuti del paziente, rompe la simmetria con lui, contrappone una sua immagine a quella negativa del paziente, quindi non negando quest'ultima ma trasformandola.

Gaetano Benedetti chiama questa dimensione con il termine di asimmetria creatrice ed ha il significato di aprire alla psicopatologia del paziente nuovi sbocchi fantasmatici, di estrarla dalla chiusura autistica, confermando così nella dualità l'identità del paziente, ma, soprattutto, anche di iniziare la separazione terapeutica, avvertendola diversa pur nell'identificazione.

Infatti, crediamo, e in questo siamo d'accordo con Benedetti, che è proprio l'integrazione della simbiosi e la conseguente separazione ciò di cui ha bisogno l'Io psicotico.

La terza dimensione è quella della reciprocità.

Con ciò Benedetti intende dire che nulla di quanto appare nel campo delle interazioni è di esclusiva appartenenza all'uno o all'altro polo della coppia.

Il terapeuta si configura nello specchio del paziente come ad esempio accade nel disegno speculare o in altre attività creative come quelle proposte nelle nostre esperienze di laboratorio con giovani utenti affetti da grave patologia psichiatrica, (Puglisi R., 2010, 2013), e il paziente si mette anche lui al posto del terapeuta il quale assume sempre un'attitudine dualizzante e positivizzante.

Il paziente si identifica parzialmente con una persona coerente e coesa, la quale pur dissociandosi tenterà di recuperarsi successivamente nel proprio vissuto.

Tuttavia il paziente psicotico, a differenza di quello neurotico, è incapace di simboli.

Tutto nel suo linguaggio è metaforico, ma non rimanda a dei veri e propri concetti: le cose risultano essere realtà espresse nei protosimboli schizofrenici.

Con il termine protosimbolo, Benedetti intende significare il delirio, l'allucinazione, cioè fenomeni che per il paziente non possono ancora essere simbolo che lo rimanda alla realtà ultima della cosa, e che invece restano solo un segno.

Il protosimbolo può essere tuttavia un germe del simbolo, a patto di inserirsi all'interno della trasformazione che a questo punto può avvenire, a nostro modesto avviso, solo in ambito terapeutico.

Dunque, se noi riusciamo a modificare il protosimbolo nel discorso verbale col paziente, in modo tale che la nuova edizione del protosimbolo sia una nuova immagine ampliata rispetto a quella patologica – ampliata in modo da lasciar spazio anche a noi accanto al paziente – allora avremo realizzato quella che Benedetti chiama una proposta terapeutica valida nell'ambito delle psicosi.

In altre parole, al protosimbolo manca quella componente razionale che permette di distinguere fra il simboleggiante e il simboleggiato.

La trasformazione terapeutica del protosimbolo in simbolo avviene attraverso l'accettazione, la comprensione e la valorizzazione dell'immagine protosimbolica all'interno della dualità affettiva.

Non si tratta di concettualizzazioni che intendono chiarificare il metodo riferendosi ad una qualche teoria, ma di un tentativo di descrivere sinteticamente tale metodo in base ai vissuti empirici sia del terapeuta, sia del paziente psicotico.

Questi vissuti, a partire dalla situazione di non-esistenza del paziente e dalla sua reclusione difensiva in un sistema che potremmo definire creativo, evolvono fino a riportarlo alle soglie del nostro essere-nel-mondo, con ulteriori possibilità terapeutiche ricostruttive sia sul piano interiore, sia su quello delle relazioni sociali.

Non solo le parole dell'uno e dell'altro, ma anche semplici gesti, occhiate, espressioni del viso, i movimenti, le posture testimoniano, qualora ci fossero ancora dubbi, la lettura reciproca nel comune linguaggio dell'Anima, che infonde vita alla materia psicotica inerziale e la riformula in qualche forma lavorata, conclusa in una sua bellezza.

Secondo Benedetti il paziente, anche attraverso la sua chiusura, è in grado di sentire la situazione del terapeuta come un'offerta e una possibilità di vita.

Di solito noi analisti mostriamo al paziente nevrotico, specie mediante l'analisi del transfert e quella dei sogni, in quale luogo (del suo passato o del suo presente) egli si trova, e nella terapia della psicosi ci poniamo noi stessi in quel luogo significativo del suo mondo, per trasformarglielo.

Non a caso, nel concetto di psicopatologia progressiva, Benedetti riassume tutti questi aspetti comunicativi del dialogo, che sono contemporaneamente espressione sia della psicosi, sia del suo divenire in un medium del rapporto e dell'insight.

Secondo noi tutto ciò può essere accettabile, purché sia visto come un polo al cui opposto vi sia la psicopatologia progressiva, ovvero una psicopatologia che ha la funzione di avere intenzioni comunicative, e che inoltre esprime un progresso al di dentro di un sintomo psicotico.

È dunque con questo nuovo uso della psicopatologia che si descrive il vero inizio, da parte del paziente, dell'appropriarsi della realtà, e si tratta di un uso che non utilizza il concetto psicodinamico di insight, ma l'assimilazione della realtà che ha inizio a partire da un nucleo di identità, lungo una dimensione di dualità, come immagine ancor prima che come concetto.

Man mano che durante il processo terapeutico ciò si rende possibile al paziente, diverse qualità dell'oggetto entrano nel Sé che è stato a sua volta transitivizzato su di esso.

In questo modo il Sé si forma perché viene offerto tramite un processo di quella che Benedetti chiama progressiva appersonazione, con cui si descrive solitamente la perdita di realtà, dove le idee deliranti assimilano ed includono la persona del terapeuta. Queste allora apportano al paziente certi elementi di realtà altrimenti impossibili.

Poiché in questo caso il contatto con la realtà sociale avviene ancora lungo la dimensione allucinatoria o delirante, esso può rimanere ancora patologico. Ma poiché il terapeuta coinvolto nella nuova esperienza del paziente, non riduce – e non traduce – il protosimbolo psicotico in concetti ma lo accoglie come simbolo significativo, avviene la creazione duale del simbolo, nel mondo ancora asimbolico del paziente.

Non solo secondo Benedetti, ma in base anche alla nostra esperienza con giovani pazienti psicotici, la stessa psicopatologia progressiva diviene creazione comune ad opera del paziente e del terapeuta (Puglisi R., 2010, 2013).

A nostro avviso, quando Benedetti afferma che ogni nuovo incontro con un paziente psicotico esprime sempre un atto creativo, in linea con tutto questo possiamo altresì affermare che la nascita di una psicopatologia, quale riflesso della psicoterapia, vi esprime di volta in volta ciò che di lui è massimamente singolare.

È su questa linea che ha senso, allora, la tematizzazione costante dell'incontro come ricerca di unificazione di nessi.

Anche l'allucinazione, resa in questo modo progressiva, diventa voce interiorizzata del terapeuta che comunica interpretazioni che non sono solo verbali, ma che sono anche il frutto di una trasmissione dell'inconscio del terapeuta.

E il delirio, infine, effettuando via via un'opera di sintesi di parti buone e di parti cattive di sé, diviene anch'esso progressivo in termini propri di trasformazione.

Tutto questo, che potremmo definire come un trascendimento simbolico, permette a noi analisti, che ci occupiamo di funzionamento psicotico, di percorrere nuove esperienze ed articolazioni, non solo individuali ma anche di gruppo, che aprono interessanti scenari nel trattamento e nella riabilitazione psichiatrica alla stregua degli astrofisici che continuano a cercare di fare chiarezza nello studio della materia oscura.

**Bibliografia**

- Abbott, A. (2010) *Schizophrenia: the drug deadlock*, Nature n° 468, 2010: 11, pp. 158-159.
- Arieti, S., *Interpretation of schizophrenia*, New York: Robert Brunner; 1955.
- Bally, G., *Gedanken zur psychoanalytisch orientierten Begegnung mit Geisteskranken*, Psyche 1956, 10: 437.
- Benedetti, G., *Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*, Torino, Einaudi, 1980.
- Benedetti, G., *Paziente e terapeuta nell'esperienza psicotica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- Benedetti, G., Peciccia, M., *Sogno, inconscio, psicosi*, Chieti, Métis, 1995.
- Benedetti, G., *La psicoterapia come sfida esistenziale*, Milano, Raffaello Cortina, 1997.
- Binswanger, L., *Schizophrenie*, Pfullingen, Neske, 1945.
- Binswanger, L., *Daseinsanalyse, Psychiatrie, Schizophrenie*, Schweiz Arch Neurol, 1958; 81: 1.
- Bleuler, E. (1911), *Dementia praecox in the group of schizophrenias*, (International Universities Press), New York, 1950.
- Dobbs, D. (2010), *Schizophrenia: the making of a troubled mind*, Nature n° 468, 2010: 11, pp. 154-156.
- Insel T.R. (2010), *Rethinking schizophrenia*, Nature n° 468, 2010: 11, pp. 187-193.
- Van Os, J., Kenis, G., Rutten, B.P. (2010), *The environment and schizophrenia*, Nature n° 468, 2010: 11, pp. 203-212.
- Jung, C.G. (1956), *Recent thoughts on schizophrenia – CW 3*, (par. 542–552), (Routledge), London, 1992.
- Jung, C.G. (1956), *Schizophrenia – CW 3* (par. 553–584), (Routledge), London, 1992.
- Kandel, E. R. (1998), *A new intellectual framework for Psychiatry*, The American Journal of Psychiatry, vol. 155 n°4, pp. 457-469.
- Minkowski, E., *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Paris, Payot; 1927.
- Puglisi, R. (2014), *From Jung to neuroscience; laboratory of the word art, sounds and music*, Copenhagen, 2013, “100 Years on: Origins, Innovation and Controversies”, Proceedings of the 19th Congress of the International Association for Analytical Psychology. Edited by Emilija Kiehl, Publisher Daimon Verlag, 2014, p. 249.
- Puglisi, R. (2010) *L'Arte delle Parole, dei Suoni e della Musica: un'idea di riabilitazione nel CSM di Casarano*, Nuove ARTITERAPIE, Rivista trimestrale Anno III n. 9/2010, edito da Nuova Associazione Europea per le Arti Terapie, Roma pp. 11-14.
- Puglisi, R. (2010), *Arte e Creatività: una lettura psicologico analitica*, Nuove ARTITERAPIE, Rivista trimestrale Anno III n. 12/2010, edito da Nuova Associazione Europea per le Arti Terapie, Roma pp. 9-10.
- Rosen, JN. *Psychotherapie der Psychosen*, Stuttgart: Hippokrates, 1962.
- Rubin, V. (2006), *Seeing Dark Matter in the Andromeda galaxy*, Physic Today n. 59, 2006: 12, pp. 8-9.
- Sechehaye, M., *La réalisation symbolique. Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie*, Revue Suisse de Psychol et de la Psychol Appliquée, Bern: Huber; 1947; Suppl 12.
- Searles, H., *Collected papers on schizophrenia and related subjects*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis; 1965.



# MATERIA OSCURA E SOL FEMMINILE: ALCHIMIE ARCHETIPICHE PER UNA NUOVA COSCIENZA

*Antonella Adoriso*

## *Riassunto*

Attraverso una narrazione immaginale nata dal testimoniare esperienze di immaginazione attiva in movimento nella stanza d'analisi, l'autrice ci conduce nello spazio intermedio della materia oscura, al confine tra corpo e psiche, tra conscio e inconscio, tra visibile ed invisibile. Focalizzando l'attenzione sul processo di individuazione della psiche femminile l'autrice sottolinea, sul piano individuale e collettivo, l'importanza del confronto con l'Ombra e la riconnessione con la propria Anima attraverso l'esperienza dell'immaginazione attiva in movimento. Fondamentale è il riconoscimento degli elementi solari legati all'archetipo del femminile. Le scoperte archeologiche degli ultimi decenni ci invitano a riconsiderare gli strati più profondi dell'inconscio collettivo e ci conducono verso rinnovate prospettive. La maggior parte delle antiche Dee erano associate al Sole. Immagini dell'antica sovranità femminile, per secoli e secoli rimosse dalla coscienza collettiva, si affacciano alla soglia della coscienza e portano ad un ribaltamento di prospettive. Viaggiando tra materia oscura e antiche dee del sole è possibile rinnovare la luce di una coscienza nuova e antica. Una coscienza evoluta che ci permetta di far riemergere origini dimenticate attivando potenziali rigenerativi. Siamo davvero così sicuri che la luna, che brilla di luce riflessa, corrisponda all'archetipo del femminile mentre il sole, che brilla di luce propria, corrisponda all'archetipo del maschile?

## *Abstract*

From witnessing active imagination in movement inside the analytical room, the author brings us in an imaginal intermediate space inside the dark matter; through an imaginal narrative we travel on the border between body and psyche, conscious and unconscious, visible and invisible. Focusing her attention on the individuation process of the feminine psyche, the author underlines the importance of the confrontation with the Shadow and the reconnection with the Anima through active imagination in movement. Her focus is both on individual and collective psyche. The recognition of the solar aspects of the feminine archetype is of primary importance. The archaeological discoveries of the past decades invite us to reconsider the deepest layers of the collective unconscious and bring us towards a revised perspective. Most of the ancient goddesses were associated with the Sun. This new awareness invite us toward an upturning of point of view. Travelling between dark matter and ancient solar goddesses we can release the light of a new and ancient conscience. An evolved conscience that allows us to rediscover forgotten origins, which activates a regenerative potential. Are we so sure that the moon, whose shining is a reflection, belongs to the feminine archetype while the sun, whose shining is in itself, belongs to the masculine archetype?

**ANTONELLA ADORISIO**  
Analista Jungiana  
Didatta, Docente, Supervisore CIPA-IAAP.  
Segretario Scientifico del CIPA – Istituto di Roma e Direttrice della Scuola di Specializzazione CIPA – Istituto di Roma. Membro del Comitato Direttivo Nazionale CIPA. Docente di Movimento Autentico in ambito internazionale. Danza-movimentoterapeuta. È autrice di numerose pubblicazioni. È autrice del film documentario *Mysterium – A poetic prayer – Testimonial on body/spirit coniunctio* distribuito da Spring Journal Books.  
adorisioantonella@gmail.com

**ANTONELLA ADORISIO**  
Is a Training Jungian Analyst, Supervisor, Teacher CIPA-IAAP. Scientific Secretary at CIPA-Institute of Rome and Director of the Jungian School of Psychotherapy CIPA-Institute of Rome. Member of CIPA National Executive Board. International Authentic Movement Teacher, Dance Movement Psychotherapist. Author of numerous papers, she filmed and edited the film-documentary *Mysterium – A Poetic Prayer- Testimonials on Body/Spirit Coniunctio* distributed by Spring Journal Books.  
adorisioantonella@gmail.com



Résumé

Grâce à un récit *imaginal* né du témoignage d'expériences de l'imagination active en mouvement pendant les séances d'analyse, l'auteure nous conduit dans l'espace intermédiaire de la partie obscure, aux frontières entre le corps et la psyché, entre le conscient et l'inconscient, entre le visible et l'invisible. En se concentrant sur le processus d'identification de la psyché féminine, l'auteure souligne, sur le plan individuel et collectif, l'importance de se mesurer avec l'Ombre et de se retrouver avec sa propre Âme à travers l'expérience de l'imagination active en mouvement.

La question clé est la reconnaissance des éléments solaires liés à l'archétype du féminin. Les découvertes archéologiques de ces dernières décennies nous invitent à reconsidérer les couches profondes de l'inconscient collectif et nous conduisent vers des nouvelles perspectives. La plupart des déesses antiques ont été associées au soleil. Images de l'ancienne souveraineté féminine, pour des siècles et des siècles refoulées de la conscience collective, apparaissent sur le seuil de la conscience et amènent à un renversement de perspectives. En voyageant entre la partie obscure et les antiques déesses du soleil on peut renouveler la lumière d'une conscience nouvelle et ancienne. Une conscience évoluée qui nous permet de mettre en évidence les origines oubliées en activant les potentiels régénératifs. Sommes-nous vraiment si sûrs que la lune, qui brille avec la lumière réfléchie, corresponde à l'archétype féminin comme le soleil, qui brille de sa propre lumière, corresponde à l'archétype de l'homme?

*Capisco ora che i confini tra rumore e suono sono convenzioni. Tutti i confini sono convenzioni in attesa di essere superate. Si può superare qualunque convenzione solo se prima si può concepire di poterlo fare.*

(Dal film *Cloud Atlas*)

Nel fitto del bosco del processo di individuazione si rischia di camminare nel buio più assoluto, senza una bussola, né una fiaccola da seguire. Si rischia di aggirarsi nell'intreccio dei cespugli e dei rovi che pungono senza tregua, senza incontrare qualcuno che ti indichi la via. Può capitare di vedere una luce accendersi, imboccare quel sentiero per poi vederla spegnersi e ritrovarsi di nuovo smarriti e privi di orientamento. Può capitare di sentirsi nel limbo, in un tempo sospeso, nella risacca del mare, presi e gettati via, di nuovo presi e gettati via, sempre lì tra la sabbia e il mare, né dentro, né fuori, sul ciglio, sul limite, sulla soglia. Come varcare la soglia? All'improvviso i rovi possono aprirsi e si può scoprire che il sentiero era lì, sotto i nostri piedi, lo si stava già percorrendo. È bastata una semplice rotazione nel giusto momento, una resa dei confini conosciuti dell'io al potenziale ignoto dell'inconscio, nell'ancoraggio al carro invisibile che ci conduce e al simbolo che ci fa da Auriga (Adorisio 2013; Jung 2010). Coltivare la fiducia in ciò che non si conosce, porta la fiducia nel processo creativo. Per intraprendere la discesa nel profondo e la scoperta pionieristica di nuove terre può rendersi necessario abbandonare ogni certezza. Un vero viaggio iniziatico richiede di partire a mani vuote, lasciando indietro ciò che si possiede mentre ci si prepara ad imprevedibili confronti con l'Ombra e con il lato oscuro del Sé. Lasciando morire strutture irrigidite, si permette alla nuova identità di sorgere e di essere creativa. L'identità adattata e compiacente può lasciare il posto a quella individuata, autonoma, in connessione con gli aspetti transpersonali e spirituali della realtà. La trasformazione avviene attraverso una serie infinita di morti e rinascite. Il tormento e la

lacerazione che si avvertono nel corpo e nell'anima quando una funzione psichica o un atteggiamento abituale della coscienza stanno morendo è analogo a quello delle doglie del parto. Più la porta della prigione si apre, più il dolore aumenta. Gradualmente la luce emerge dal buio.

### **Testimonianze: corpi e parole di donne in analisi**

*Ora voi orecchiatemi attenti ed io vi chiacchiero della prima volta che ci siamo visti ... occhio a occhio ...*

(Dal film *Cloud Atlas*)

Chiudo gli occhi e avverto un senso di spaesamento. Dove sono? Dove sono i confini del mio corpo? Qual è il mio centro? Vedo un buco nero che mi attrae e sento la forza della gravità verso la terra. So che sono alla presenza della mia analista e ciò mi rassicura. Mi lascio andare all'impulso cinestetico che mi trascina verso il basso e mi ritrovo accovacciata prima in posizione verticale e subito dopo adagiata su di un fianco. Sono nel buco nero, una caverna oscura calda. Ora sono io stessa un buco nero, un buco nero che si riempie di sostanza nera. Sono un buco pieno! Questa strana sensazione di opposti che si uniscono mi fa sentire fuori dal tempo e al tempo stesso placa la mia ansia. All'improvviso avverto un calore sotto l'ombelico e un'immagine di un fuoco roteante appare alla mia vista interiore. Porto le mani sul ventre e sento una pulsazione ritmica. È un cuore, è il mio cuore. Il mio cuore è nella pancia.

Vorrei urlare, urlare, urlare ma la voce è incapsulata nella mia bocca. Vedo una porta chiusa davanti a me, è grande di legno scuro. La guardo e resto immobile, capisco che non è il momento ora di aprire questa porta e torno indietro. Sono triste mentre mi allontanano. Non posso fare altro che portare il mio fardello, sono impotente e cammino lentamente con la testa china e le spalle raccolte. Sono in una grande stanza, vedo le bianche mura, tutto è vuoto intorno a me. So che non c'è alcuna presenza in quella stanza. Al tempo stesso so di essere nella stanza d'analisi. So di non essere sola. So che posso osare, posso andare oltre i miei confini. Posso approfondire il mio stato d'animo. Non devo trattenermi, la mia impotenza trova uno spazio per essere accolta. Sento un lieve tremore nelle gambe mentre le mie mani cominciano ad aprirsi verso l'alto. Questo gesto mi rimanda immediatamente l'immagine di una preghiera. Il mio corpo sta chiedendo aiuto all'Universo. Tutto il mio essere diventa una richiesta di aiuto mentre la fragilità delle mie gambe mi porta ad inginocchiarmi. Le braccia si allargano mentre il mio petto si apre verso l'alto e la testa si inarca leggermente. Vedo una corrente di luce che attraversa le mie palpebre chiuse e illumina la mia gola. La mia bocca si apre come se fosse la prima volta. Le mie mani carezzano il contorno delle mie labbra. Sto scoprendo una parte del mio corpo. Una lacrima scivola sulla mia

guancia. Sento la numinosità del momento e provo infinita gratitudine. So che adesso posso iniziare a balbettare e quando arriverà il giusto momento troverò il modo di aprire quella porta.

Chiudo gli occhi, mi concentro sul respiro. Ora vedo una pallina rossa all'interno dell'addome. È piantata stretta tra i miei muscoli, a me dà fastidio, la detesto, sento che è la radice di questo mio problema. Ora chiedo alla pallina: "cosa vuoi?" La pallina non parla, non conosce parole. Continuo ad osservarla ed ecco che comincia a girare su di sé, sempre più velocemente. Avverto un senso di calore e poi vedo il rosso che si sparge nell'addome, qui c'è la mia ferita, sta ancora sanguinando. Piango.

Sento le mie mani irrigidirsi, mentre un brivido di freddo sale lungo la colonna vertebrale e mi vedo circondata dal ghiaccio. Ho freddo, sempre più freddo. Tremo, ho paura ma so che questo è il luogo e lo spazio giusto per far vivere questa paura. Ho paura di ciò che non conosco, ho paura delle mie parti oscure, ho paura delle mie emozioni e tremo. È proprio qui, sulla bocca dello stomaco che avverto una massa densa, come creta non ancora solidificata che frena il mio respiro. Avverto un senso di oppressione in fondo al cuore, vedo una pietra grigia piantata sul plesso solare. Pietra chi sei? La pietra si allarga leggermente. Il mio respiro diventa più frenetico, mi rendo conto che devo tornare al respiro, allungarlo, rallentarlo. Sento la presenza della mia analista, ascolto il suo respiro e mi sento protetta. Pian piano ci riesco, sì sto riuscendo a placare il mio tremore grazie al respiro lungo e profondo. Mentre il respiro mi calma vedo la pietra liquefarsi e scorrere giù verso il ventre, le gambe, i piedi. Vedo questo fluido grigio uscire dalle dita dei miei piedi. Il mio corpo è morbido e rilassato. Sono stremata e al tempo stesso mi sento liberata.

Chiudo gli occhi e mi vedo all'interno di una stanza stretta, senza finestre. Provo a camminare ma all'improvviso mi appare una grata di ferro e mi ritrovo imprigionata. Mi sento paralizzata, vorrei muovermi ma le mie gambe sono diventate di pietra. Sono immobile, in piedi nella stanza d'analisi. Mi sento una statua di marmo e accolgo questa immagine nel mio corpo. So che in questo momento sono entrata in contatto con ciò che mi paralizza nel profondo, proprio quando sto per realizzare ciò che più desidero. Apro gli occhi e incontro lo sguardo della mia analista.

Avverto un groppo in gola, vorrei piangere ma non ci riesco. Chiudo gli occhi e vedo un enorme lucchetto che stringe e mi preme sullo sterno. Lucchetto cosa vuoi? Sono parte di te. Ti voglio tenere chiusa, non puoi espanderti. Io esisto solo se tu rimani come sei, così, per sempre.

Percepisco un formicolio nelle mie mani, non posso parlare di questa cosa, mi crea ansia. Mi sembra di perdere la percezione delle mani come se fossero anestetizzate. Va bene, cerco di mantenere la calma, provo a fermare ogni pensiero e

guardo le mie mani. Vogliono muoversi, scuotersi, lo faccio. Le sento di nuovo! Chiudo gli occhi lasciando esprimere queste vibrazioni. A poco a poco lo scuotimento si trasmette a tutto il resto del corpo, il mio respiro diventa più profondo ed emetto dei suoni, mi vedo in una foresta, sto danzando e battendo i piedi al suolo. Ci sono altre persone intorno a me, cantano e accompagnano la mia danza. Sono stupita, l'ansia si è dissolta. Apro gli occhi e incontro lo sguardo della mia analista, mi sento connessa, tutto ha senso anche se non so spiegare come.

Nella mia pratica clinica con donne appartenenti all'area mediterranea, le immagini che più frequentemente appaiono in analisi sono immagini di donne imprigionate il cui corpo rivela un blocco nell'uso del diaframma, difficoltà di respirazione e senso di compressione nel plesso solare. Anche quando non sono presenti attacchi di panico, i contenuti portati narrano spesso di una voce che non riesce ad uscire, di difficoltà ad essere creative e ad inserirsi nel mondo del lavoro, di forte conflittualità nella scelta tra professione e maternità, di difficoltà ad essere amate o ancora di difficoltà a restare gravide o di difficoltà a godere pienamente della loro sessualità. Spesso sentono di non valere abbastanza, di non meritare di essere felici, di non avere il diritto al piacere. A volte accade il contrario: una voracità sessuale e una compulsione al tradimento che quasi sembra essere l'unico modo per affermare la propria esistenza ed evitare di sprofondare nel vuoto. A volte malattie invisibili così come è invisibile la materia oscura si insediano negli organi sessuali femminili rendendosi inaccessibili a qualsiasi forma di consapevolezza o di indagine medica. La necessità inconscia di aderire alle richieste del collettivo porta immediatamente a sentirsi inferiori o in colpa se si manifesta la propria diversità, originalità, indipendenza. L'essere diverse si traduce in oscura vergogna e non si vede che invece è proprio lì che giace il tesoro nascosto. Nel corso di molti secoli le donne hanno sacrificato la voce e la creatività femminile e si sono trovate nella scissione di poter essere o solo "voce" o solo "gambe" come la Sirenetta nella fiaba di Andersen. La mia esperienza mi ha portato a considerare quanto nelle profondità dell'inconscio della psiche femminile attuale, soprattutto quella del Mediterraneo, risvegliare la capacità di essere attive, di curarsi e di curare, di creare e di esercitare un potere, genera la paura di essere associate al male, un arcaico terrore di essere punite e bruciate sul rogo. Curare e curarsi può risvegliare l'angoscia archetipica di essere torturate, perseguitate e uccise. Spesso sembra più facile rinunciare e scegliere la via del silenzio, dell'adeguamento e della passività. Meglio conservare i sintomi e mantenere tutto inalterato piuttosto che accedere alla guarigione.

Nella storia della cultura occidentale, come tutti sappiamo, l'archetipo del femminile è stato scisso tra sante e streghe, tra Eva e Maria; da un lato il corpo, il sesso, la colpa e la vergogna, dall'altro la purezza, l'elevazione, la sposa di Dio. La sessualità è stata totalmente tagliata fuori dalla spiritualità ma non solo: il corpo

femminile è stato associato alla sessualità come oggetto di piacere e come fonte del peccato. La sessualità maschile è diventata un diritto, quella femminile una minaccia. Il femminile è diventato spezzettato, madre divina, madre divorante, vergine, prostituta, peccatrice, santa, strega da bruciare o Venere da adorare. La spiritualità femminile è stata strappata dalle sue radici, le radici che sono nel corpo. Ci hanno insegnato che lo spirito è maschile e la materia è femminile e siamo cresciuti nell'illusione che queste siano due realtà distinte. Lo spirito maschile è stato associato alla luce, al bene e alla coscienza, mentre la materia/corpo femminile è stata associata al buio, al male e all'inconscio. Tutto questo lo sappiamo, eppure gran parte delle teorie psicoanalitiche continuano ad essere fondate su queste separazioni. Sono ormai molti secoli che viviamo nella rimozione collettiva di una parte fondamentale della storia umana legata alle origini della coscienza. E allora, "orecchiatevi attenti"... Dove sono le autorità spirituali femminili? Dove sono le Maestre? Dov'è l'antica sovranità femminile?

### **Sulla soglia della coscienza**

La forza gravitazionale di questa secolare rimozione collettiva mi trascina verso la materia oscura quale forza addensante che non riflette la luce pur esercitando un forte potere di attrazione. Da qui, la materia oscura mi conduce al regno dell'invisibile, all'*unus mundus* che funge da collante, all'ordine implicito e all'universo olografico descritti da Bohm, all'inconscio collettivo di Jung, ai campi morfogenetici descritti da Sheldrake, alla plasticità archetipica descritta da Singer e Beane Rutter. La materia oscura, anche se non ancora conosciuta, è sempre esistita ed è adesso che è apparsa sulla soglia della nostra coscienza. Siamo immersi nella materia oscura che ci contiene ed è anche in ogni cellula. Le osservazioni scientifiche degli ultimi cento anni hanno dimostrato che tanto più si entra nella materia, tanto più diviene impossibile trovare un confine; ciò è stato reso particolarmente evidente non solo a livello subatomico dalla fisica quantistica, ma anche dalle ultime ricerche astronomiche sulla natura dell'universo. Lo spazio, una volta considerato vuoto, è invece pieno di energia e la materia non è altro che spirito precipitato ad un diverso livello di condensazione. Il vuoto è pieno ed è il principale veicolo della realtà fisica. Per fare un esempio noi vediamo solo il 4 per cento dell'Universo, mentre il restante 26 per cento è costituito da materia oscura e il 70 per cento circa da energia oscura. Lo spirito è dentro la materia. Tra spirito e materia non c'è reale separazione, c'è solo una diversa densità di aggregazione. Molti fisici, in sintonia con le più antiche tradizioni spirituali, sostengono che l'unica realtà certa è quella dei campi invisibili, intangibili e interagenti, mentre ciò che vediamo è illusione, in quanto la realtà manifesta è solo una minima parte della realtà totale. I nostri predecessori lo sapevano; quando lo stato di coscienza era tale da non percepire una scissione tra spirito e materia, la materia aveva poteri

spirituali. L'aspetto materiale degli oggetti di culto e dei monumenti in pietra permetteva l'attuazione e il protrarsi delle esperienze spirituali. Ad esempio la roccia era la sede delle divinità e tutto ciò che veniva scavato nella roccia come nicchie, altari, scalinate, sculture era considerato vivo e aveva il potere di connettere il mondo umano con le forze divine. La pietra era il luogo dove le divinità potevano essere incontrate, un monumento di culto e di incubazione nel santuario all'aria aperta, dove un'epifania poteva essere esperita.

Se lo spirito è nella materia è alla materia che bisogna andare per incontrare lo spirito. La psicologia Jungiana dispone di un mezzo potente ed efficace: l'immaginazione attiva attraverso il movimento. Per il suo tramite si avviano processi di comprensione, trasformazione e cura; diviene possibile instaurare un dialogo con quella parte della nostra anima che occupa lo spazio dell'inconscio somatico. Più entriamo nel corpo con la nostra coscienza e più riusciamo a percepire l'assenza di confini della nostra anima. Incontrando lo spirito nella materia si può fare esperienza diretta di quanto il corpo sia soltanto una dimensione più condensata della nostra anima e di quanto la nostra anima sia molto più del nostro corpo. Nell'esperienza dell'immaginazione attiva attraverso il movimento, il corpo e la psiche possono essere percepiti come un'unità all'interno della quale differenti ponti consentono il passaggio e la comunicazione tra un aspetto e l'altro. Quando entriamo nell'esperienza del muoversi e lasciarsi muovere, possiamo sentire la connessione tra le immagini, le emozioni e le sensazioni percepite a livello corporeo. Dando fiducia al potere della nostra immaginazione e alla saggezza intuitiva del corpo, possiamo riconnetterci alle radici della nostra umanità, esplorare il mondo creativamente ed aprirci a nuove possibilità. Entrando con la nostra consapevolezza nell'infinitamente piccolo, nel mondo subatomico delle nostre cellule, apriamo le porte all'infinitamente grande e tocchiamo l'immensità dell'infinito. Nella mia esperienza analitica con le donne del Mediterraneo ho potuto constatare quanto la possibilità di sentirsi contenute e riconosciute dallo sguardo femminile prima ancora dello sguardo maschile abbia potuto restituire la fiducia e la sensazione di sicurezza nell'essere donna. Prima ancora dell'incontro con l'Animus, per le donne la riconnessione con la propria Anima è il primo passo lungo la via del processo di individuazione. Sono stata testimone di alcuni piccoli miracoli che hanno accresciuto la mia fiducia nei messaggi dell'inconscio somatico, nell'immaginazione e nell'analisi quale luogo privilegiato di ascolto e cura.

La coscienza esige come sua necessaria controparte un elemento psichico oscuro, latente, non appariscente, ossia l'inconscio, la cui esistenza può essere riconosciuta solo mediante la luce della coscienza. Come l'astro del giorno si leva dal mare notturno, così [...] la coscienza si origina dall'inconscio e torna ogni notte a sprofondare in questo stato originario naturale. Questa duplicità dell'esistenza psichica è il prototipo e l'archetipo del simbolismo Sol-Luna. L'alchimista avverte con tale

intensità la duplicità della sua premessa inconscia che egli fornisce al sole la sua ombra, contro ogni evidenza astronomica: 'Sol e la sua Ombra portano l'opera a compimento' (C.G. Jung 1955/56, pp. 95-96).

Come lo stesso Jung ammette in un altro passo della sua opera, la sua interpretazione del processo alchemico si riferisce esclusivamente alla psicologia maschile. La psiche femminile è rimasta nell'Ombra, avvolta dalla materia oscura. Ma ecco che una breccia si apre e finalmente immagini dimenticate della sovranità femminile affiorano alla coscienza collettiva creando nuove alchimie archetipiche e lasciando libero spazio all'immaginazione quale attività creatrice. Mi riferisco in particolare alle più recenti testimonianze archeologiche dell'Europa Neolitica e della Grecia pre-Ellenica, alle quali in questa sede posso solamente accennare.

### **Il sole femminile quale aurora di una nuova coscienza**

Le espressioni artistiche dell'epoca Minoica, studiate in modo nuovo e approfondito dall'archeologa Nanno Marinatos, hanno aperto prospettive inimmaginabili. Le Regine, in qualità di sacerdotesse delle Dee, svolgevano attività profetiche e divinatorie attraverso il loro corpo in movimento. Secondo queste ipotesi, il simbolo della doppia ascia, sempre associato a figure regali per lo più femminili, rappresenterebbe il sole che sorge e la divinità principale del Pantheon Minoico sarebbe una Dea del Sole, nel momento in cui si affaccia all'orizzonte. Molti templi erano eretti verso est in modo da poter ricevere i primi raggi di sole e molti cerimoniali iniziavano proprio alle prime luci dell'alba. In quest'ottica la Dea Minoica acquista una valenza estremamente significativa: rappresenta il sole nel momento in cui sorge all'orizzonte ed emergendo dal profondo del mare, porta nuova vita. Il sole dell'alba è un potenziale non ancora realizzato ed esprime quindi un aspetto dinamico della psiche. Nel momento in cui sorge dalle profondità del mare contiene immensi potenziali di rigenerazione. La Dea solare pre-Ellenica si differenzia dalle Dee Olimpiche per il suo ruolo autonomo e triplice: celeste, terreno e sotterraneo/acquatico. Era la Signora del Paradiso, della Terra e del Mondo Infero, era uno psicopompo ed era connessa alla rinascita; viaggiava tra due mondi di sua volontà, conservando la sua regalità. Ci sono rappresentazioni in cui si vedono due Dee che viaggiano nel cielo, guidando la loro biga trainata da due grifoni oppure guidano la loro carrozza sotto il mare. Vi sono altre immagini in cui si vede la Dea remare in piedi conducendo la propria barca. Inutile sottolinearne le profonde implicazioni simboliche. Le Dee sono libere di andare e venire. Al contrario di Persefone, sono loro che conducono la carrozza e sono libere di scegliere. Vi sono testimonianze di divinità solari femminili in molte culture antichissime, dal Nord Europa al Giappone. Ancora oggi nella lingua tedesca il sole è femminile e la luna è maschile. Molte Dee Egizie e del Vicino Oriente, da Sekmeth alla Dea della città di Arinna, da Hathor a Hannahanna erano divinità

solari. La stessa Iside era in origine una Dea del sole, successivamente trasformata in Dea lunare. Per non parlare di Ecate, la triplice Dea degli Inferi e dei crocicchi, più tardi associata alle streghe, la quale sembrerebbe originare da Hekat, Dea dalla testa di rana connessa alla rinascita e al sorgere del sole.

### **Alchimie archetipiche**

Secondo le ultimissime scoperte degli scienziati le unità minime di materia oscura, chiamate assioni, sarebbero prodotte dal nucleo del Sole e andrebbero ad influenzare il campo gravitazionale terrestre. Oggi sappiamo che al centro della terra c'è un altro sole, un nucleo incandescente. Grazie alla rotazione del nucleo che è la vera forza motrice del pianeta, la magnetosfera terrestre ci protegge dai raggi dannosi delle tempeste solari, come a dire che è l'interno che ci protegge dalle influenze esterne. Tornare ad essere consapevoli da un lato del Sole invisibile al centro della Terra, dall'altro della Materia Oscura al centro del Sole, significa riconoscere la nostra relazione con il Cosmo nella consapevolezza della circolarità tra gli opposti. Simbolicamente, ritrovare il Sole nel mondo infero e le particelle oscure nel nucleo del Sole ci aiuta a muoverci tra le polarità. In tal modo possiamo coltivare la luce interiore nascosta nel buio più oscuro e far sì che una nuova coscienza si affacci all'orizzonte. Sul piano collettivo l'immagine femminile del sole che sorge ci riconduce alla possibilità di viaggiare liberamente tra due mondi per ritrovare l'antica fiducia nella sovranità dei valori femminili, soprattutto l'aspetto creatore/creativo/spirituale/sessuale del femminile primordiale che per tanti secoli è stato sepolto dalla storia. La consapevolezza della materia oscura, così come la coscienza dell'unità/molteplicità della Dea primordiale, emerge dal buio portando una nuova coscienza che possa fondarsi su quel sapere che sa senza sapere come sa. Una conoscenza tattile, intuitiva, interconnessa, legata al sapere del corpo e all'immanenza creatrice; una coscienza che ci permette di vedere nel buio accendendo la luce dell'inconscio. Ester Harding la attribuiva alla sapienza lunare, ma, a mio avviso, corrisponde piuttosto alla luce del sole invisibile al centro della Terra e di ognuno di noi, quel sole che per secoli e secoli è stato nascosto nell'oscurità e che ora, come per la materia oscura, comincia ad affacciarsi alla nostra presenza mentale. Così, antiche alchimie archetipiche affiorano in superficie: l'archetipo del femminile deve potersi ricongiungere con le sue radici solari e con le qualità mercuriali di psicopompo che viaggia liberamente tra due mondi. Riconnettersi ai valori di un passato dimenticato può rafforzare le nostre spinte evolutive verso nuovi paradigmi culturali centrati sulla solidarietà e condivisione. Questa invisibile trasformazione sembra essere trainata dalla necessità di una femminilizzazione della cultura volta a compensare l'eccessivo predominio di alcuni valori guerrieri/patriarcali e a ricomporre l'originaria unità/molteplicità dell'archetipo del femminile. Qui, adesso, in una nuova realtà si

può percorrere una strada diversa. Fondamentale diventa il potersi ritrovare nella *Terra di Nessuno* (Jung 1958), in uno spazio intermedio tra ciò che c'è e ciò che non c'è, tra visibile ed invisibile, una zona dove l'essenza paradossale della realtà possa essere intuita e lo spirito mercuriale possa portare inaspettate connessioni. Un tuffo nella materia oscura che c'è ma non si vede. La materia oscura ci apre alla consapevolezza di essere parte di qualcosa di più grande ma anche all'essere tra, ci apre alla funzione trascendente e all'archetipo femminile del sole che sorge per poi tornare ad immergersi nel buio del mare. La materia oscura come simbolo può ricongiungerci al sol femminile. Forse non sarà un caso se tante donne avvertono un senso di compressione all'altezza del plesso solare. Siamo davvero così sicuri che la luna, che brilla di luce riflessa, corrisponda all'archetipo del femminile mentre il sole, che brilla di luce propria, corrisponda all'archetipo del maschile? Non sarà questo un altro inganno dei paradigmi culturali che per secoli e secoli hanno dominato in Occidente?

#### Bibliografia

- Adorasio, A. (1995), *Il corpo e l'immaginazione attiva* in *Rivista di Psicologia Analitica* n. 51, Roma, Astrolabio pp. 161-180.
- Adorasio, A. (2013), *L'immaginazione attiva. Origini ed evoluzione* in *Quaderni di Cultura Jungiana – Rivista del CIPA – Istituto di Roma*, pp. 60/72, Novembre 2013.
- Adorasio, A. (2014), *Sacrifice and Fertility: the Archetype of the Feminine Healer in the Mediterranean Area in Copenhagen 2013 – 100 Years On: Origins, Innovations and Controversies*. Proceedings of the 19th Congress of the International Association for Analytical Psychology, Edited by Emilija Kiehl, Publisher: Daimon Verlag: AG Einsiedeln, Switzerland, pp. 592/600.
- Adorasio, A. (2015), *La Dea dei primordi. Un archetipo tra storia, corpo e psiche* in *Tempo d'analisi, Paradigmi jungiani comparati*. Rivista di psicologia del profondo, Aracne editrice, anno III n. 4.
- Adorasio, A. (2015), *Immagini dell'Anima Mundi nel Mediterraneo pre-Olimpico. Quali prospettive per la psiche attuale?* in *Anima Mundi. I modi della cura oggi*. Atti del XVI Congresso Nazionale CIPA, a cura del CIPA – Istituto Meridionale, Milano, La Biblioteca di Vivarium, 2015.
- Beane Rutter, V., Kirsch, T., Singer, T. (editors) (2007), *Initiation. The Living Reality of an archetype*. London and New York: Routledge.
- Beane Rutter, V. (2011), *Saffron Offering and Blood Sacrifice: Transformation Mysteries in Jungian Analysis*. Beane Rutter, V.,; Singer, T. (Editors) *Ancient Greece, Modern Psyche Archetypes in the making*. New Orleans, Louisiana: Spring Journal.
- Campbell, J. (1988), *Il potere del mito*, Vicenza, Neri Pozza, 2012.
- Campbell, J., Eisler, R., Gimbutas, M., Muses, C. (1991), *I nomi della Dea – Il femminile nella divinità*, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1992.
- Cashford, J.; Baring A. (1991), *The Myth of the Goddess*. London: Penguin.
- Chodorow, J. (1991), *Danzaterapia e psicologia del profondo. L'uso psicoterapeutico del movimento*, Como, Red, 1998.
- Chodorow, J. (1997), *C. G. Jung on Active Imagination* New York, London: Routledge.
- Chodorow, J. (2005), *Multi-Sensory Imagination* in *Spring Journal*, 72/2005, New Orleans, pp. 159-165.
- Eisler, R. (1988), *Il calice e la spada. La civiltà della Grande Dea dal Neolitico ad oggi*, Udine, Forum, 2012.
- Gimbutas, M. (1989), *Il linguaggio della Dea*, Roma, Venexia, 2008.
- Gimbutas, M. (1991), *M. La civiltà della Dea. Il mondo dell'antica Europa*, Vol. 1, Roma, Nuovi Equilibri. 2012.
- Gimbutas, M. (2001), *Le Dee viventi*, Milano, Medusa, 2005.
- Harding, M.E. (1971), *I Misteri della donna*, Roma, Astrolabio, 1973.
- Laszlo, E., *Risacralizzare il cosmo*, Milano, Urta, 2008.
- Marinatos, N. (2010), *Minoan Kingship and the Solar Goddess*, U.S.A., University of Illinois.
- Jung, C.G. (1955/56), *Mysterium Coniunctionis* in *Opere*, vol. 14, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

- Jung, C.G. (1958), *Su sogni e trasformazione*, Roma, Ma.Gi., 2005.
- Jung, C.G. (1943/1948), *Lo spirito Mercurio* in *Opere*, vol. 13, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.
- Jung, C.G. (2009), *Il libro Rosso – Liber Novus*, a cura e con introduzione di S. Shamdasani, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- Percovich, L. (2007), *Oscure Madri Splendenti. Le radici del sacro e delle religioni*, Roma, Venexia.
- Sheldrake, R. (2003), *La mente estesa*, Milano, Urta, 2006.
- Sheldrake, R. (2012), *Le illusioni della scienza*, Milano, Urta, 2013.
- Talbot, M. (1991), *Tutto è uno*, Milano, Urta, 1997.



# LA MATERIA OSCURA NEL MITO E NELL'ANIMA

Vincenzo Guzzo

## Riassunto

Non vi è concezione di materia oscura che non rimandi ai percorsi cosmogonici, al transito dal Caos al Cosmo, alla profondità della notte, agli abissi di terra e di mare, al segreto del seme in attesa di germoglio o dell'uovo prima di schiudersi, ai feti negli uteri materni prima del dono traumatico della luce, ma pure alle condizioni carcerarie dell'anima, all'avvio rituale di ogni processo iniziatico, alla *nigredo* alchemica. La materia oscura non è satura di valenze negative nelle condizioni del prima, nelle fasi di avvio di ogni processo. Il *Fiat Lux* è nascita, acquista funzioni ordinatrici, è Cosmo e, tuttavia, l'assenza di luce è la vera dimensione primaria e insondabile che ne ha costituito la premessa.

Tra le più rilevanti figure simboliche del dopo che connettono il passaggio dalla materia oscura e dalle dimensioni ctonie, alla natura delle cose fisiche, metafisiche, animiche e psicologiche, il mito pone il Serpente, di cui vanno rappresentati, però, i molteplici aspetti, poiché indagare su questo e anche su altri aspetti simbolici di vari miti, è percorso virtuoso al fine di conoscere meglio l'intensità del rapporto tra la materia oscura e i percorsi dell'anima.

Nel Libro Rosso Jung concentra l'attenzione anche su altri riferimenti mitici che ha già rielaborato con ulteriore mitopoiesi al fine di renderli efficaci rispetto alla sua indagine autoanalitica, ed emblematici ai fini del completamento del processo individuativo. La materia oscura diviene pertanto sostanza magmatica indispensabile per le ulteriori fasi alchemiche sino all'agognata *rubedo*, che si pone quale congrua metafora relativa al conseguimento del Sé.

## Abstract

There is no concept of dark matter that does not refer to the cosmogonic, to the transition from Chaos to Cosmos, the depth of the night, the deeps of earth and sea, the secret of the seed waiting to sprout or that of the egg prior to hatching, to the fetuses in the maternal wombs before the traumatic gift of light, but also to the imprisonment of the soul at the ritual beginning of each initiation process, the alchemical *nigredo*. The dark matter is not saturated with negative values during this state of the before, during every beginning process. The *Fiat Lux* is birth, acquires organizing functions, it is Cosmos, and yet – the absence of light is the real primary and unfathomable dimension that constituted its premise.

Among the most relevant symbolic figures of the after that connect the transition from dark matter and chthonic dimensions to the nature of metaphysical, physical, animic and psychological matters, myth places the Serpent, which must be represented in its multiple aspects, since the research into this and other symbolic aspects of various myths is the rightful path to better understand the intensity of the relationship between dark matter and the paths of the soul. In his Red Book, Jung focuses also on other mythical references that he had developed with additional mythopoiesis in order to make them effective in relation to his auto-analytical investigation, and emblematic for the completion of the individuation process. Dark matter therefore becomes the indispensable magmatic substance for ulterior alchemical stages, until the desired *rubedo* which is a just metaphor for the attainment of Self.

VINCENZO GUZZO  
Nato a Palermo nel 1948; esperto in Comunicazione e studioso del mito, del simbolo, delle religioni, della dimensione archetipica. Autore del libro: *In principio fu il mito* (2013); coautore del volume: *La Primavera di Botticelli – Misteri dell'Anima Mundi* (2012). Ha pubblicato numerosi articoli e saggi. In atto è componente del C. d'A. nazionale del C.I.S.M. (Centro Internazionale di Studi sul Mito). Tiene conferenze in tutta la Sicilia sui temi del Mito in relazione alla psiche, al simbolo, alle religioni, alla filosofia, all'arte, all'alchimia, ecc. È cofondatore e amministratore del sito: *Misteri dell'Anima Mundi*.

enzoguzzo@alice.it



## VINCENZO GUZZO

Born 1948 in Palermo. Communication expert and scholar, whose particular interest lies in myth, symbol, religions, and the archetypal dimension. Author of the book *In the beginning was the myth* (*In principio fu il mito*, 2013); co-author of the book *Botticelli's Allegory of Spring – mysteries of the Anima Mundi* (*La Primavera di Botticelli – Misteri dell'Anima Mundi*, 2012). He has written numerous articles and essays published in various magazines. Is a member of the national Board of Directors of the C.I.S.M. (Centro Internazionale di Studi sul Mito – International Center for Mythological Studies). Holds conferences throughout Sicily on themes such as myth in relation to the psyche, symbol, religion, philosophy, art, alchemy, and more. Is co-founder and administrator of the site *Misteri dell'Anima Mundi*.

enzoguzzo@alice.it

## Résumé

Il n'existe pas de notion de la matière obscure sans que celle-ci ne nous renvoie au cheminement cosmogonique, au passage du Chaos au Cosmos, à la profondeur de la nuit, aux abîmes de la terre et de la mer, au secret de la graine dans l'attente de germer ou de l'oeuf avant l'éclosion, aux foetus dans les utérus maternels avant le don traumatique de la lumière, mais aussi aux conditions carcérales de l'âme, au début rituel de toute initiation, au nigredo alchimique. La matière obscure n'est pas saturée de valeurs négatives pendant les conditions de l'avant, au cours de chaque processus de commencement. Le Fiat lux est naissance, gagne des fonctions systématisantes, il est Cosmos, et, cependant, l'absence de lumière en est la réelle dimension primaire et insondable qui en a constitué la prémisse.

Parmi les plus pertinentes figures symboliques de « l'après » qui relie la transition de la matière obscure, le passage des dimensions chthoniennes à la nature des choses physiques, métaphysiques, animiques et psychologiques, le mythe place le Serpent, dont doivent être représentés les multiples aspects, puisque l'enquête sur ceux-ci ainsi que sur d'autres aspects symboliques de divers mythes est un juste chemin qui porte à mieux comprendre l'intensité de la relation entre la matière obscure et les chemins de l'âme.

Dans son Livre Rouge Jung met l'accent également sur d'autres références mythiques qu'il a déjà élaborées avec des mythopoeïae ultérieures afin de les rendre efficaces pour son auto-analyse, et emblématiques en ce qui concerne l'achèvement du processus d'individuation. La matière obscure devient donc substance magmatique indispensable aux stades ultérieurs alchimiques, jusqu'au rubedo désiré qui constitue une métaphore juste pour la réalisation du Soi.

L'idea di *Materia Oscura* si è sviluppata e diffusa, a livello scientifico, in ambito cosmologico. Sarebbero state rintracciate nell'universo, sia pure indirettamente, delle particelle invisibili che costituirebbero la stragrande maggioranza della materia esistente, che viene detta "oscura" perché non emette luce e che avrebbe il compito essenziale di mantenere coeso l'universo intergalattico.

Nella Trimurti induista, il dio *Visnù* tiene coeso il cosmo in opposizione alla sistematica distruzione di esso da parte del dio Shiva. E *Brahma* ogni volta lo ricrea.

Dal punto di vista simbolico, la *Materia Oscura* richiama i percorsi mitologici delle cosmogonie e del transito dal *Chàos* al *Kòsmos*; evoca la profondità della notte, gli abissi di terra e di mare, il segreto del seme in attesa del germoglio, dell'uovo prima di schiudersi e dei feti negli uteri materni. Ma rimanda pure ad ogni condizione di forte impegno dell'*Anima* (sintesi ultima, in senso junghiano e soprattutto hillmaniano dei significati che si usano riferire alla parola *psiche*), oltre che alla fase di *nigredo* alchemica e all'avvio rituale di ogni processo iniziatico e terapeutico.

La *Materia Oscura* non va intesa come qualcosa che, di per sé, implichi valenze negative, anzi è proprio il contrario se la consideriamo quale autotutela del Cosmo sin dalla sua nascita, avvolta ancora nel mistero.

Anche se come inizio delle funzioni ordinatrici si risale al *big bang* o, in ambito ebraico-cristiano, al *Fiat Lux*, l'assenza di luce è la vera dimensione primaria e insondabile che ne ha costituito la premessa. Riflettendo sulle più antiche cosmogonie, possiamo sostenere che l'uomo ha concepito il mito come primo passo illuminante in ordine alle rappresentazioni del Cosmo.

Il *Mito*, secondo la sintesi concepita dagli studiosi che se ne sono occupati dal XIX secolo ad oggi, è un racconto sacro riguardante contenuti religiosi e rituali, attraverso cui le comunità e i singoli imparavano a conoscere se stessi nella natura, a riconoscersi nella comunità a cui appartenevano e a cercare di penetrare il senso profondo delle cose.

Oggi, malgrado forti resistenze razionalistiche, viene sempre più condivisa dagli studiosi l'idea che il mito racconti e rappresenti figure ed eventi di natura archetipica. Le *Idee* platoniche e gli archetipi junghiani hanno come presupposto comune la "visione".

Per Jung, l'*immaginazione attiva* è quel delicato ma importante processo comune tra coscienza e inconscio che consente di accedere ad una pluralità di rappresentazioni che attingono alla immensa fonte della dimensione archetipica a cui fa riferimento anche l'immaginazione mitopoietica e ogni capacità di "visionare" intuitivamente ciò che non è visibile attraverso occhi ordinari.

Vedere "oltre" la *Materia Oscura* significa pure avere la possibilità di decodificare l'*universo simbolico* nei suoi aspetti esoterici, la capacità di vedere il segno e le sue qualità anche in assenza di luce.

A riguardo, molto interessanti appaiono i recenti studi condotti dall'università di Lisbona che avrebbero accertato la capacità di persone cieche sin dalla nascita di "vedere" immagini e paesaggi durante l'attività onirica e di riuscire a individuarne anche i colori.

I miti cosmogonici richiamano il processo individuativo partendo da una rappresentazione della *nigredo*, primo passo di ogni forma di percorso alchemico e iniziatico.

Nella *Bibbia* lo Spirito di Dio volava sulle acque tenebrose prima di ordinare alla Luce di nascere, e tra i miti cosmogonici di tradizione orfica, molto pertinente appare quello secondo cui la Notte più profonda produsse un *Uovo d'argento*. Da questo nacque *Eros*, che si trovò subito sospeso su un abisso tenebroso. Vi è un altro mito orfico in cui la situazione di partenza considera come già dato il rapporto tempo-spazio, e, infatti, racconta che in origine esistevano *Tempo*, *Aria* (lo spazio) e *Chàos*. La creazione ebbe inizio quando *Tempo* depose all'interno di *Aria* (lo spazio) un uovo, da cui uscì *Phànes*, colui che brilla, ossia la Luce, che

poi si accoppierà con la buia Notte dando origine al Cielo e alla Terra. Il luminoso *Phànès* richiama la capacità di discernere: il *Lògos ordinatore*.

Invece, nel mito cosmogonico di Urano e Gea, lo spazio nasce solo dopo che Crono, il tempo in senso ordinario, ha proceduto alla castrazione del padre e alla separazione traumatica del Cielo dalla Terra. Ciò determinerà il tramonto del tempo circolare sacro alla Dea, il tempo senza tempo dei miti, l'*Aion*: *ciò che sempre è*, e determinerà la nascita del tempo in senso lineare.

Vi è pure un'altra concezione del *Chàos*, quella più diffusa nell'immaginario collettivo odierno, che se lo rappresenta come immensità magmatica. Questa visione rimanda, in qualche modo, all'idea di *illimitato* e di *indifferenziato* elaborata da Anassimandro.

Con i riti sciamanici e religiosi si tendeva a lasciar affiorare e poi ad orientare le energie caotiche, riproponendo con rigore, punto per punto, il processo ordinatorio degli inizi.

Il rito appare saldamente connesso all'idea greca di *kairòs*. Una rigorosa tendenza alla coesione uomo-mistero che riguarda tutti i momenti rituali, a prescindere dai contesti in cui nascono.

A conferire valore alla regolarità rituale, un mito nigeriano, riportato dall'etnologo Leo Frobenius, narra di alcune donne che si recavano sempre allo stesso posto per macinare il sorgo e ridurlo in farina. Un ariete bianco veniva puntualmente a mangiare quella che cadeva dai bordi delle macine. Un giorno la cosa infastidì una donna che, tenendo fermo l'ariete, chiamò il marito affinché lo allontanasse dalla farina. L'uomo legò l'animale lontano dalle macine e, fattasi notte, andarono tutti a dormire. Trascorsero molte ore e il capo di quella comunità, essendosi svegliato, si accorse che non faceva ancora giorno. Allora svegliò tutti e, preoccupato, si rivolse ad un indovino che, immediatamente, chiese se qualcuno avesse catturato un ariete bianco. L'uomo che lo aveva legato lontano dalla macina si fece avanti e raccontò ciò che era accaduto. L'indovino gli ordinò di liberare subito l'ariete. L'uomo eseguì e l'animale fuggì via. In quel preciso momento tornò il giorno.

Ogni negligente infrazione al procedere rituale può causare, a livello inconscio, lo schiudersi di pericolosi spiragli a favore di energie caotiche che possono compromettere anche l'ordine universale e prendere il sopravvento.

Gli uomini, sin dalle epoche più remote in cui il numenico era connesso al modo in cui venivano rappresentate le potenze della natura, hanno usato il culto e il rito per salvaguardare se stessi e il cosmo intero dall'estinzione. Il significato di "rito" rimanda a quello di re-iter-azione, di ripetizione di azioni in precise scansioni temporali e anche lungo itinerari sacri (processioni e danze sacre, pellegrinaggi, ecc.).

Anche la coesione intergalattica implica una reiterazione di fenomeni legata a leggi cosmiche già note come, ad esempio, quelle gravitazionali. Tuttavia non è

semplice, né breve, il percorso che consente di accostarsi al Mistero attraverso la consapevolezza di appartenervi e la capacità di comprendere la complessità del rapporto che unisce le varie dimensioni in cui si svolge ogni esistenza.

Tutto ciò ha intense risonanze in ambito psicologico e forse questo è il profondo messaggio che ci giunge da uno dei simboli più antichi e più potenti d'ogni contesto culturale. Si tratta della figura mitico-simbolica del *Serpente* che si connette al rapporto tra psiche e *Materia Oscura* per le specifiche modalità con cui provoca coesione tra le dimensioni inferi, terrestri e celesti.

Il *Serpente*, prima di subire una dura sequela di significati negativi, fu simbolo altamente positivo e fu sacro alla Grande Dea. Si consideri che, nel ventre materno, il cordone ombelicale che unisce la madre alla sua creatura è serpentiforme e che tagliarlo coincide, per il neonato, con la perdita del paradiso primigenio.

L'utero è una dimensione buia e non può essere un caso che le Dee Madri abbiano avuto, come primi templi elettivi, antri, caverne e grotte ove vennero dati alla luce e anche custoditi i figli divini.

Il serpente vive in quegli stessi ambiti oscuri, può essere velenoso e salvifico, muta la sua pelle, si avvolge riproducendo la spirale, sta nei pressi delle fonti e dei corsi d'acqua. Tutti contesti e simboli sacri alla Grande Madre.

Ancor prima delle Dee dei serpenti di Creta, ci troviamo di fronte ad altre interessanti rappresentazioni arcaiche. Paradigmatica si rivela una statuetta neolitica in terra cotta rinvenuta in Mesopotamia, e risalente a oltre seimila anni fa, in cui viene rappresentata una *Dea-Madre-Serpente* che allatta il suo neonato.

Nella mitologia babilonese, il Caos Primordiale generò la dea *Tiamat*, rappresentata come un immenso serpente, e generò pure *Apsu*, l'*Oceano Abissale* di acque dolci. *Tiamat* e *Apsu* si unirono dando vita ad una prima schiera di divinità. Numerosi furono presso i babilonesi gli ex voto riproducenti la figura del serpente.

Il serpente che muta pelle è pure connesso al simbolismo delle fasi lunari e rimanda anche ad una ciclicità, riguardante il rapporto vita-morte, di cui è signora la Grande Dea. I defunti scompaiono nella terra ma in essa, o addirittura sulla luna, rinascono anche sotto nuove forme. Come manifestazione del potere della divinità lunare che regola i cicli, il serpente può pure conferire la fecondità.

C'è anche un mito del Togo che narra di un "serpente gigante" che riceve i bambini dalle mani del dio supremo, *Namu*, e li porta presso le comunità in cui nasceranno.

In contesti mediterranei, numerose sono le epifanie di questo potente simbolo archetipico, come il serpente Pitone della Pizia delfica che determina la connessione con una funzione oracolare a tutto campo. D'immensa importanza simbolico-religiosa furono i due serpenti avvolti nel caduceo di Hermes, conduttore delle anime dei morti e degli iniziati che tanto influenzò l'Ermetismo e l'Alchimia. Grande interesse destò anche il serpente avvolto intorno al bastone di Igea che rimanda alla specifica funzione terapeutica.

Ancora più rilevanti, per la peculiarità del rapporto tra il serpente, la dimensione ctonia e l'attività terapeutica, furono le aree templari dedicate ad Asclepio, in cui la pratica dell'*incubatio* coinvolgeva direttamente i pazienti.

Simile fu il ruolo delle "dormienti" che nella condizione di *incubatio* fornivano, con l'ausilio di sacerdoti, responsi vari dal profondo dell'ipogeo di Hal Saflieni, a Malta luogo di imponente culto della Grande Dea nel cuore del Mediterraneo, come testimoniano i numerosissimi reperti archeologici e gli imponenti templi megalitici.

In Egitto veniva rappresentato l'*uraeus*, il serpente avvolto intorno alla fronte delle massime divinità e con la testa rivolta in avanti, una sorta di "terzo occhio" che scrutava nella dimensione non visibile ed era terrifico nei confronti di chi mostrasse ostilità.

La dea cobra *Wadjet* (assimilata all'*uraeus*) aveva una funzione positiva poiché proteggeva il mondo da una caduta nel caos, ruolo che ricorda sia *Visnù* che la potenza di coesione propria della *Materia Oscura*, mentre negativi erano i serpenti ctoni. Si riteneva, infatti, che l'aldilà fosse saturo di serpenti che rappresentavano il potere del Caos che mette a rischio, in ogni contesto, l'ordinato funzionamento del mondo. La figura principale di serpente negativo era *Apophis*, il grande serpente

cosmico che, avvolto intorno alla terra, minacciava continuamente di distruggerla, e ricorda *Shiva*.

Nella Bibbia, il *Serpente* interviene su Eva per determinare l'uscita dall'utero del Paradiso Terrestre. La parola "paradiso" deriva dal persiano *pairidaeza*, dall'ebraico *pardeš*, e dal greco *paràdeisos*, con il significato di "giardino recintato". Uscendo da questo utero-giardino avverrà, grazie al Serpente, la vera nascita al mondo, ossia l'iniziazione alla realtà naturale di Adamo e della stessa Eva.

A riguardo, di grande interesse e di lettura ricca e complessa, è quanto osserva Jung in *Risposta a Giobbe* laddove afferma che il serpente, che ebbe il vantaggio di essere stato creato prima di Adamo, dimostrò di essere molto più intelligente di lui.

In ambito cristiano la simbologia di questo animale muta decisamente: lo ritroviamo sotto i piedi della Vergine-Madre e non più come strumento magico nelle mani della Grande Dea o come presidio terapeutico.

Il serpente, dimorando anche nella dimensione ctonia, matura, tra l'altro, grandi capacità di circospezione e di autotutela. Nel Vangelo di Matteo, Gesù dice ai discepoli: *Siate prudenti come serpenti e candidi come colombe*.

Nelle culture posteriori dell'America centro meridionale, il *Serpente Piumato* avrà la funzione di connettere la caotica dimensione ctonia alla quinta cosmogonia, il cosiddetto *Quinto Sole*.

Nella cultura indiana, il serpente rappresenta l'energia della Kundalini, rimanda alla struttura della colonna vertebrale, e muove dall'oscurità dell'area coccigea, *mulhadara*, per giungere alla sommità luminosa del cranio, *sahasrara*. Tiene, dunque, coeso il campo energetico dell'intera successione dei *chakra*.

Il serpente, in sintesi, appare come simbolo potentissimo che connette i tre regni, che consente il transito dalle dimensioni ctonie alla superficie terrestre e acquatica e poi alle dimensioni celesti, metafisiche, animiche e psicologiche.

In cielo, nelle notti limpide, si può individuare la lunga costellazione del *Serpente*. Si snoda da est ad ovest verso cui è rivolta la sua testa, ma appare diviso in due parti da *Ofiuco*, colui che lo porta tra le mani e che viene identificato con il dio greco Asclepio che sovrintende alle terapie.

Quello del *Serpente*, inoltre, appare come simbolo che esprime funzioni anche molto diverse e pur connesse tra loro, tanto da poter essere considerato paradigma utile per conoscere, al meglio, l'intensità e la qualità dei percorsi dell'anima.

Sin dall'affermarsi della concezione dualistica della religione mazdea, e poi con le religioni monoteiste del *Libro*, si è proceduto a mettere in relazione, sempre più, la dimensione ctonia con un ipotetico regno del male. Il serpente ne è stato coinvolto in pieno e ha assunto, progressivamente, ruoli ben diversi da quelli originari. Possiamo cogliere l'iter di questo percorso trasformativo con un brevissimo cenno di natura etimologica.

La parola *Drago*, che ricorda un serpente gigantesco, proviene dal verbo greco

*dérkomai*: osservare, guardare; pertanto in origine si trattava, con ogni probabilità, di un guardiano delle soglie.

Anche in ambito ebraico la parola “serpente”, *na-Hash*, significa “colui che osserva con cura”.

Inoltre, la parola *diavolo*, *diàbolos* (il separatore), nella Bibbia greca dei “70” viene usata nel significato più diffuso di “calunnioso” e la parola *Satana*, che deriva dalla radice verbale ebraica *sâtan*, è usata, nell’Antico Testamento, nel senso di “avversario”, “ostacolatore”.

Maggiore è il superamento dell’exasperazione dualistica e migliore è anche la comprensione del complesso ruolo del Serpente.

Nel *Libro Rosso*, Jung dice: “...ovunque ci sia amore c’è anche qualcosa del serpente. Cristo stesso si è paragonato a un serpente e il suo fratello infernale, l’Anticristo, è il vecchio drago...”. Poi parlando di se stesso, aggiunge: “L’anima mia era un serpente. (...) I serpenti sono saggi e io volevo che il mio serpente-anima mi trasmettesse la sua saggezza”.

Andando oltre la visione dualistica si perviene ad una sintesi prossima alla funzione coesiva dell’idea attuale di *Materia Oscura*. Jung ci fa anche rilevare, in *Risposta a Giobbe*, che prima che fosse acquisita l’idea greco alessandrina di *Sophia*, *Yahwèh* si manifestava nella sua primitiva e inconscia unità arcaica che era ancora simile a quella degli antichi dèi del politeismo, ciascuno dei quali esprimeva aspetti sia luminosi che tenebrosi.

Dai miti rileviamo che anche presso la spiritualità greca, su questo aspetto, era avvenuta un’interessantissima trasformazione.

Nella guerra contro i Titani, Zeus vincitore si era dimostrato molto crudele e questo eccesso di *hybris* (tracotanza) doveva trovare misura. E così avvenne. Sappiamo che tra le numerose spose di Zeus (grande inseminatore e genitore di fondamentali realtà numeniche) vi furono Temi, Mnemosine e Meti.

*Thèmis* significa “norma”, la legge valida per gli dèi e per gli uomini. Dall’unione con Temi nascerà *Dike*, la dea della giustizia. Comincia ad affermarsi un indirizzo ordinatorio valido per ogni coscienza, divina o umana che sia. Da *Mnemosyne*, la memoria, nascono le Muse che addolciscono l’esistenza e diffondono armonia. Infine, *Metis*, che rappresenta la prudenza intelligente, fu letteralmente ingoiata da Zeus e da loro nascerà *Athena* che, però, verrà alla luce dalla testa del padre. Si tratta della dea che esprime le virtù di cui andrà fiera la città di Atene: intelligenza, sapienza, saggezza, prudenza, astuzia, ma pure qualità guerriere equilibrate e, pertanto, ben diverse rispetto all’ottusa, feroce e smisurata furia dell’arcaico *Ares*.

Lo stesso processo alchemico implica una concezione trasformativa profonda che si ottiene attraverso scelte ponderate e consapevoli. Solo così può compiersi l’*Opus Magnum*.

Nel *Libro Rosso*, di grande rilievo è quella particolare visione simbolico-

alchemica di Jung in cui appare un serpente nero, che possiamo interpretare come epifania simbolica della *nigredo*, che entra nella bocca di Cristo crocifisso e ne esce bianco, collegandosi alla fase dell'*albedo*. Infine il serpente si attorciglia sulla testa del Cristo come un *uraeus* e rappresenta la *rubedo*.

Vengono qui attraversate le tre fasi maggiormente rilevanti del processo alchemico che rappresenta simbolicamente, e nel modo più efficace, la trasformazione attraverso le tre fasi di cui si è detto, e la coesione nel conseguimento dell'*Opus*.

Anche la sapiente iconologia cristiana di tradizione ortodossa, concepisce la dimensione tenebrosa e abissale in modo tale da ricondurci all'idea di coesione del tutto. In alcune icone, infatti, viene resa esplicita la connessione tra la dimensione celeste, quella terrestre e quella sotterranea. Viene rappresentato il Cristo come potenza divina e umana che conduce la Luce dal cielo sino agli Inferi di cui infrange le porte e in cui va a recuperare e a riscattare i progenitori, Adamo ed Eva.

Anche negli ambiti spirituali di tipo dualistico si tende talvolta a convergere verso una visione unitaria, ma viene richiesta una netta scelta di campo e una condanna per chi non la compie. Tuttavia, nelle letture esoteriche delle religioni monoteiste appaiono storie di coesione tra l'ermeneutica dominante e le valutazioni ad essa oppostive. Ad esempio, il personaggio di Giuda da un lato viene drasticamente presentato come traditore ma, dall'altro, il suo comportamento è considerato determinante perché si compia il disegno di salvezza. Inoltre, la ricerca della luce, dal punto di vista mistico, coincide, a volte, con un percorso nel buio. L'eccesso di luce, abbagliando, già di per sé determina oscurità e San Giovanni della Croce così descrive la sua ascesa mistica: "*Quanto più salivo in alto, tanto più la mia vista si offuscava e la conquista più impegnativa si compiva nell'oscurità*".

Nell'iconologia cristiana, soprattutto bizantina, la figura del Padre è, spesso, concepita come un disco posto in alto, solo parzialmente rappresentato e densamente oscuro. Inoltre, di grande interesse si può rivelare prendere in considerazione anche le caratteristiche di particolari oggetti celesti come le meteoriti. Tra queste l'interesse maggiore lo assume, dal punto di vista simbolico, la famosa *Pietra Nera* dell'Islam, pietra angolare di un semplice ma importantissimo monumento cubico, la *Kaaba*, che si trova presso La Mecca, città santa dell'Islam. Il reperto misura circa trenta centimetri di diametro ed è di natura non identificata, ma sono numerosi coloro che ne ipotizzano un'origine meteoritica. Numerosi archeologi non escludono origini molto antiche della struttura che la contiene, la *Kaaba*.

La sua storia appartiene alla tradizione religiosa islamica che narra come Maometto, quando non era stato ancora riconosciuto come *il Profeta*, partecipasse da giovane alla diligente collocazione della sacra pietra nell'angolo orientale della *Kaaba*. La *Pietra Nera* come pietra angolare! Spontanee si pongono un paio di libere associazioni. La prima con il libro del profeta *Isaia* laddove si legge: "*Eccomi, io pongo una pietra in Sion, una pietra scelta, angolare, preziosa, da fondamento; chi*

*vi crede non vacillerà*. La seconda con i Vangeli laddove si afferma che la pietra scartata dai costruttori era diventata pietra angolare.

Per quanto concerne la *Pietra Nera* vi sono varie ipotesi che fanno riferimento ad una pietra caduta dal cielo e divenuta oggetto di venerazione sin dal tempo di un precedente culto politeista. Che questo oggetto possa essere un frammento meteoritico troverebbe una qualche conferma anche in alcuni miti. Vi è un racconto popolare islamico secondo cui la *Pietra Nera* sarebbe davvero un meteorite che però prima era bianco e che, cadendo sulla terra, si sarebbe annerito perché sporcato dai peccati dell'uomo. Ritournerà bianco alla fine dei tempi, nel giorno del Giudizio. Un'altra tradizione sostiene che la *Pietra Nera* sia l'occhio di un angelo che registra le presenze individuali dei fedeli che compiono il prescritto pellegrinaggio alla Mecca e i sette giri intorno alla *Kaaba*.

La versione più suggestiva e che trova pure maggior credito è quella secondo cui la *Pietra Nera* sarebbe un estremo reperto della *Casa antica* fatta calare dal Paradiso sulla Terra e andata quasi interamente distrutta durante il Diluvio.



Pietra Nera.

La *Pietra Nera* è ciò che resta di quella *Casa* e, secondo questa tradizione islamica, sarebbe stata messa in salvo da Noè all'interno di una caverna proprio nei pressi della Mecca. Successivamente, sarebbe stata rinvenuta da Abramo, coadiuvato dal figlio Ismaele nelle fasi di avvio dei lavori per la ricostruzione della *Kaaba*.

In realtà quello in cui essa sorge era stato un importante luogo di culto anche prima dell'Islamismo e i *betili* (dall'ebraico *Beith-El* che vuol dire "Casa di Dio") furono pietre più o meno grandi divenute oggetto di culto, che ebbero ampia diffusione nell'intera penisola arabica e tra le varie popolazioni semite. Se ne riscontrano in gran numero tra i Fenici, i Cananei, gli Aramei, i Nabatei e tra altri popoli. La *Materia*

*Oscura* è presupposto di coesione cosmica, e, come si è constatato, comporta varie e ricche letture dal punto di vista simbolico, ma molto interessante diviene anche la connessione tra posizioni spirituali diametralmente opposte.

Fin da tempi antichissimi il santuario detto *Kaaba* era meta di pellegrinaggi da parte di varie comunità arabe politeiste, molte delle quali nomadi, ed era divenuto importante tramite di scambi culturali ed economici lungo i percorsi dell'antica *Via dell'Incenso* che intercettavano anche quell'area. Il luogo in cui sorse la *Kaaba* era stato considerato sacro sin da tempi molto antichi e già nel II secolo a.C. risulta accertata la presenza di un santuario citato nel secondo capitolo della *Geografia* di Tolomeo. Alcuni studiosi sostengono che nell'Arabia preislamica vi fossero vari edifici sacri chiamati *kaaba*. In ciascuno di essi si venerava una pietra sacra che, citandone solo un paio, era di colore rosso nella *kaaba* di Ghaiman, nell'Arabia Felix, e di colore bianco in quella di Al-Abalat, a sud-est della Mecca. Sembra che in età anteriori a quella in cui visse Maometto, nella *Kaaba* della Mecca si venerassero persino trecentosessanta divinità, una per ciascun giorno dell'anno, le più importanti delle quali erano, però, tre: *Al-Lat*, dea principale del pantheon arabo, considerata figlia o puledra di *Allah* (che già in epoca pagana era il dio celeste supremo, il cui nome rimanda etimologicamente, ad *El*, potenza numerica diffusa tra vari popoli semiti), *Al-Uzza*, la potentissima, e poi *Al-Manat*, la dea che recide il destino degli uomini. Davvero interessante è constatare che il tetto della *Kaaba* sia sorretto, all'interno, da tre pilastri.

Ma la divinità a cui il santuario era soprattutto dedicato si chiamava *Hubal*. Di notevole interesse è la ricerca etimologica su questo nome. Per alcuni sarebbe connesso con l'aggettivo *hibil*, anziano, e rimanderebbe ad un'ipostasi antropomorfa di *Allah*. Secondo altri studiosi, di questa identificazione tra *Hubal* e *Allah* vi sarebbe testimonianza persino in un passo coranico, la *Sura CVI*, detta dei *Qurays*, in cui si legge: "Adorate dunque il Signore di questa Casa che li sfamò quando ebbero fame e li assicurò da ogni timore". Secondo Philip K. Hitti e altri, il nome di *Hubal* deriverebbe da una combinazione dell'aramaico *Hu*, Spirito, e *Baal*, Signore, nome del principale dio dei Semiti nord-occidentali. Questa pietra, nel corso dei secoli, è anche stata oggetto di dissacranti violenze. Nel 683 venne distrutta, durante un conflitto tra califfi, in tre pezzi maggiori (e tanti altri minori) e poi riparata riunendo e tenendo coesi tutti i pezzi con un anello d'argento. Ne risultò un oggetto in qualche modo somigliante ad un occhio. Dopo quasi due secoli e mezzo, nel 929, gli ismaeliti Carmati, che giudicavano idolatra e inaccettabile il culto che le veniva tributato, in seguito a uno scontro molto cruento, se la portarono nel Bahrein. Poi passò ancora di mano in mano finché venne consegnata, dietro altissimo riscatto, ad una setta sciita. Oggi è posta sotto la vigilante tutela della corona saudita e il pellegrinaggio alla Mecca costituisce il dato di maggior coesione del variegato universo islamico.

Le religioni agiscono e sono agite da archetipi potentissimi e questi sembrano davvero essere connessi ai misteri cosmici, come aveva già colto il pensiero ermetico-alchemico dei filosofi del nostro Rinascimento, le cui preziose intuizioni sono state rivalutate dal compianto James Hillman. Ed è soprattutto nella simbologia alchemica che l'idea di *Materia Oscura* assume una connotazione più aderente alla fusione tra la dimensione materiale e la trasformazione spirituale.

In tal senso appare opportuno cogliere la possibilità di operare, in simultanea, nella psiche individuale e in quella collettiva riflettendo sulla dialettica tra la Luce e l'Oscurità e sul rapporto simbolico tra microcosmo e macrocosmo.

Il ventunesimo aforisma di un anonimo testo medievale, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, così recita: “*Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta*”, “Dio è la tenebra che resta nell'anima dopo ogni luce”. Affermazione a cui potrebbe essere affiancata quest'altra: “Dio è il silenzio che resta nell'anima dopo ogni parola”.

Un'idea piena del divino comprende luce e tenebra, parola e silenzio, unità e dualità insieme. Il simbolo del Tao è l'unico che dia, visivamente, l'immediato senso della completezza attraverso la sintesi unitaria delle polarità.

Sul rapporto tra luce e oscurità, sappiamo che il cosmo appare dominato da un'immensa ed eterna Notte e, prescindendo dal Sole e dalla Luna, gli altri astri si mostrano, nel cielo, come innumerevoli punti di luce, più o meno minuscoli, disseminati tra spazi di cui non vediamo i confini. Una quantità indeterminata di radiazioni giunge dall'universo e, oggi, la fisica e l'astronomia sembrano aver popolato il cielo di altri miti stupefacenti che metterebbero in ombra (ma in realtà arricchiscono) quell'altra mitica tavolozza che, per millenni, l'uomo ha interpretato come specchio dell'anima e come dimora ed epifania del divino.

Il *conosci te stesso* è un cammino sofferto e complesso che non può ritenersi completabile senza aver preso consapevolezza anche della vasta simbologia connessa all'idea di *Materia Oscura* che pur richiamando il concetto di *ombra* in senso junghiano, non è ad essa assimilabile. Infatti, la parte su cui insiste l'ombra non riceve luce perché questa viene ostacolata da un oggetto/soggetto che è interposto tra la sorgente luminosa e la zona su cui l'ombra stessa cade. Si tratta, pertanto, di un fenomeno palesemente proiettivo e come tale riconducibile alla dimensione psicologica.

La *Materia Oscura* invece viene definita tale perché consta di particelle invisibili che non emettono luce propria ma che tengono coeso l'intero cosmo. Dalle riflessioni sin qui condotte, può affiorare, dunque, un'analogia tra la coesione cosmica e l'idea junghiana del *Sé*, inteso pure come unità tra il caos e il cosmo interiori, tra l'oceano dell'immaginale e la visione consapevole, tra le galassie dell'inconscio e l'uni-verso della coscienza e soprattutto come unità di senso e di destino del rapporto tra l'uomo e il cosmo.





# LA “GRANDE INCOGNITA” E IL SENSO DI UNA VITA

## La psicologia analitica e la morte

Enzo Vittorio Trapanese

### Riassunto

Negli scritti di Jung sono presenti due differenti approcci al tema della morte. Entrambi non sono però estranei a una visione del morire che ipotizza una *donazione di senso* del processo psichico inconscio capace di promuovere la cognizione di una parabola esistenziale la cui fine è inscritta nel destino di ogni essere vivente. Perno di questa concezione è l'*Ombra*, figura intesa da Jung sia come uno degli archetipi dell'*inconscio collettivo* che la coscienza tende a negare o a rimuovere, sia come metafora della prospettiva che, rimandando allusivamente al morire, è pregena di significati e di punti di vista che sono di norma esclusi dall'Io e dal canone culturale prevalente.

### Abstract

In the writings of Jung there are two different approaches to the subject of death. Both, however, are not strange to an idea of death which assumes a *donation of sense* of the unconscious psychic process capable of promoting the notion of an existential parable whose end is inscribed in the destiny of every living being. The keystone of this vision is the *Shadow*, an image meant by Jung both as one of the archetypes of the *collective unconscious* that consciousness tends to deny or remove, and as a metaphor of the perspective that, keeping allusively to the concept of dying, is rich in meanings and points of view that are normally excluded from the Ego and from the prevailing cultural standard.

### Résumé

Dans les écrits de Jung il y a deux approches différentes sur la thématique de la mort. Tous les deux, cependant, ne sont pas sans rapport avec une vision de la mort qui suppose une *donation de sens* du processus psychique inconscient capable de promouvoir la connaissance d'une parabole existentielle dont l'extrémité est inscrite dans le destin de chaque être vivant. L'*Ombre* serait le pivot de cette conception, figure conçue par Jung soit comme l'un des archétypes de l'inconscient collectif que la conscience tend à nier ou supprimer, soit comme une métaphore de la perspective qui, en faisant allusion à la mort, est riche de sens et de points de vues qui sont normalement exclus de l'ego et des standards culturels prédominants.

A differenza di Freud, Jung è stato interessato alla «*descrizione pittografica* del disturbo, come risulta anche dal tipo di terapia da lui proposto», tendente «a trovare un linguaggio» mediante il quale «descrivere il processo mentale». <sup>1</sup> Tenendo conto *anche* di questa differenza, l'o-

1 M. I. Marozza, *Note di psicopatologia junghiana*, in *La pratica analitica*, n. 16,

ENZO VITTORIO  
TRAPANESE  
Già docente  
universitario di ruolo  
nell'Università degli  
studi di Urbino e  
nell'Università “La  
Sapienza” di Roma, è  
socio ordinario, con  
funzioni di *training* e  
di docenza, del Centro  
Italiano di Psicologia  
Analitica (CIPA), del  
quale è stato anche  
Presidente, e membro  
I.A.A.P. (*International  
Association for  
Analytical Psychology*).  
Ha pubblicato  
nel corso di più di  
quarantacinque anni  
numerosi scritti  
(volumi, saggi, rapporti  
di ricerche empiriche  
e articoli) su temi di  
carattere sociologico,  
psicologico e clinico.  
È iscritto all'Ordine  
degli Psicologi della  
regione Lazio e  
abilitato all'esercizio  
permanente della  
psicoterapia. Risiede e  
lavora a Roma.

ev.trapanese@libero.it

ENZO VITTORIO  
TRAPANESE

Former professor at the university level at the University of Urbino and the University "La Sapienza" of Rome, is an ordinary member, with a training and teaching, of the Italian Center for Analytical Psychology (C.I.P.A.). He was also Chairman of C.I.P.A. and member of the I.A.A.P. (International Association for Analytical Psychology). He has published over more than forty years, numerous writings (books, essays, research reports and empirical articles) on topics of sociological, psychological and clinical. He was admitted to the Order of Psychologists of the Lazio region and permanently licensed to practice psychotherapy. He lives and works in Rome.

ev.trapanese@libero.it

pera junghiana sembra declinare verso un insieme di "ri-tratti", intesi ora come rappresentazioni della vita psichica utilizzabili per ogni tempo e per ogni luogo, ora invece come capaci di rimandare opacamente al processo mentale delle individualità psicologiche. A queste concezioni si ispirano due visioni della morte. La prima si prefigge di cogliere i legami che unirebbero la trascendenza di tipo religioso a quella dell'inconscio collettivo. La seconda affronta il tema della morte a partire dall'ipotesi per la quale la percezione del limite del *cosciente esser-Io* (e, quindi, del morire) può essere espressa solo in modo indiretto e mai esaustivo.

L'opera di Jung è spesso permeata da una consapevolezza epistemologica di tipo moderno.<sup>2</sup> In base a tale premessa, è stato ipotizzato un fondamento *ermeneutico* della psicologia junghiana e che in essa fossero presenti ipotesi che disegnavano «una dialettica infinita tra una supponibile realtà psichica e *le psicologie*».<sup>3</sup> È tuttavia anche vero che Jung non ha mai accolto pienamente l'opzione relativistica: la sua concezione dell'inconscio e la sua teoria degli archetipi sembrano infatti proporre *una psicologia perenne* che corre il rischio «di neutralizzare lo sfondo più empirico e ipotetico del suo pensiero».<sup>4</sup>

Nella prima linea di ricerca sulla morte, la *psicologizzazione* del concetto di Dio rimanda all'ipotesi di una "Psiche oggettiva", impersonale, a-storica e pre-relazionale, consona al "modulo costruttivo" di una psicologia altrettanto oggettiva ed assoluta, appiattita sul modello delle scienze naturali e intrisa di consistenti residui platonici.<sup>5</sup> Opposto a questo modulo è quello della *considerazione psicologica*, che assegna ai costrutti psicologici il carattere della storicità.<sup>6</sup> Per esso, tali costrutti si configurano esclu-

---

1997, p. 126 (*corsivo mio*).

2 M. La Forgia, *L'epistemologia junghiana*, in Aversa, L., (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 3.

3 M. I. Marozza, *Gli archetipi come ingranaggi della psiche*, in *Studi junghiani*, n. 22, Milano, Angeli, 2005, p. 102.

4 *Ibidem*.

5 M. Trevis, *Moduli costruttivi nell'opera di C. G. Jung*, in A. Pabis, (a cura di), *Psicologia analitica. Fondamenti e ipotesi di sviluppo*, Atti del V Convegno Nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica, s. e., Milano 1986, pp. 43 e 44.

6 *Ivi*, p. 44.

sivamente come «figure probabili del divenire psichico», pienamente partecipi «della temporalità entro cui si organizzano» e della soggettività che «le pone e le scompone», le assume ora come «descrizioni esaustive» e subito dopo «verifica il livello di tale esaustività», le «propone come modelli analogici» e immediatamente le «relativizza in quanto metafore». <sup>7</sup> A tale “modulo” appartiene la seconda concezione della morte desumibile dagli scritti di Jung e insita nella metafora dell’*Ombra*.

Queste due linee di ricerca sembrano essere inconciliabili, ma entrambe non sono estranee a una visione della morte e del morire che ipotizza una *donazione di senso* del processo psichico inconscio capace di favorire la cognizione di una parabola esistenziale la cui fine è iscritta nel destino di ogni essere vivente. Non a caso, l’*Ombra*, figura che include anche la morte, è intesa da Jung sia come uno degli archetipi dell’*inconscio collettivo* che la coscienza tende a negare o a rimuovere, sia come metafora della prospettiva che, rimandando allusivamente al morire, è piena di significati e di punti di vista che sono di norma esclusi dall’Io e dal canone culturale prevalente.

## L’Inconscio collettivo e la morte

*Trascendenza e psiche*. L’idea di trascendenza, fulcro delle religioni basate sull’idea di Dio, è stata interessata, nel corso degli ultimi secoli, da diverse trasposizioni di significato sul piano di alcuni ambiti secolari. Più in particolare, nel mondo moderno,

con la nascita e la divulgazione del concetto di *inconscio*, ci troviamo di fronte a [...] un sostituto di Dio. Comunque sia concepito l’inconscio, l’Io con la sua sfera di coscienza si avverte [infatti] come una piccola isola galleggiante su un mare sconfinato e scarsamente esplorabile. [...] Nel caso in cui l’inconscio venga avvertito come la matrice inesauribile della coscienza, allora si stabilisce un analogo mondano del rapporto tra l’uomo e la potenza trascendente. <sup>8</sup>

Questa *psicologizzazione* è evidente in molti scritti di Jung e nelle correnti della psicologia analitica che hanno individuato nelle forme storiche della religione e della religiosità diffusa l’espressione di un *principio strutturante* della vita psichica, o – meglio – l’esistenza di indizi probanti dell’esperienza della “totalità psichica” e, quindi, del rimando ad una dimensione che trascenderebbe l’angusto orizzonte dell’Io e dei processi psichici coscienti.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> M. Trevi, *La preghiera del non credente*, in AA.VV. (a cura di), *Psicologia analitica e teorie della mente. Complessi, affetti, neuroscienze*, Atti del XII Convegno Nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica, Vivarium, Milano 2005, p. 118.

Nel 1952 Jung ha precisato in modo inequivocabile la sua concezione dei legami che unirebbero le immagini religiose a quelle dell'inconscio collettivo e dei suoi archetipi. Il punto di partenza è costituito dalla considerazione che esistono *verità spirituali* indifferenti al criterio della "fisicità" e non sottoponibili all'esame della ragione e alle verifiche empiriche delle scienze naturali.<sup>9</sup> Dopo aver citato un passo di Tertulliano, in cui si invoca la "testimonianza dell'anima" per conoscere la propria natura e riconoscere Dio, Jung afferma di compiere un passo in avanti e, correndo il rischio di essere accusato di psicologismo, di concepire anche le Sacre Scritture «come espressioni dell'anima»,<sup>10</sup> come manifestazioni di particolari *entia*, gli archetipi dell'inconscio collettivo, «che danno origini a complessi rappresentativi sotto forma di motivi mitologici».<sup>11</sup>

Il *valore psicologico* dell'esperienza religiosa sarebbe offerto dalla sua analogia con i processi di differenziazione e integrazione endopsichica che possono portare l'individuo ad "andar oltre" il carattere unilaterale della coscienza e dell'Io. A questa visione appartengono tutte le riflessioni che stabiliscono un *isomorfismo* tra l'esperienza dell'oscuro e soverchiante lato inconscio della psiche e quella religiosa. Tale *isomorfismo* apparirebbe come una costante nella storia umana e, pur risultando poco comprensibile per il pensiero discriminante, possiederebbe una sua *realtà* interiore.

Psicologicamente, afferma Jung, «cade nell'ambito del concetto di Dio ogni idea di qualcosa di estremo», ovvero di «una totalità onnicomprensiva, [che] include anche l'inconscio».<sup>12</sup> Le esperienze religiose si fonderebbero, dunque, su qualcosa di non definibile, avvertito come un *quid* che allude a un'unità integrata e comprensiva.<sup>13</sup> Nell'esperienza soggettiva del *Selbst*, potrebbe pertanto attivarsi un decentramento dell'Io a favore di una ben più vasta dimensione psichica, sentita come trascendente e sovra-ordinata rispetto al "cosciente esser-Io". Non a caso, i termini *Selbst* e *Dio* indicano, per Jung, due "concetti limite" che si sovrappongono reciprocamente, fino ad essere indistinguibili per la conoscenza umana.<sup>14</sup>

Che la divinità agisca su di noi possiamo stabilirlo soltanto a mezzo della psiche, nel far che, però, non siamo capaci di distinguere se questi effetti sono dovuti all'azione di Dio o dell'inconscio, vale a dire non può venir deciso se la divinità e

9 C.G. Jung, *Risposta a Giobbe* (1952), trad. it. in *Opere*, vol. 11, *Psicologia e religione*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 340, 341, 342.

10 *Ivi*, pp. 341-342.

11 *Ivi*, p. 342.

12 *Ivi*, pp. 435 e 437.

13 A. Samuels, *Jung e i neo-junghiani* (1985), trad. it. Borla, Roma 1989, p. 164.

14 Uso il termine tedesco per mettere in evidenza il carattere strutturale del *Selbst*, di norma assente nel concetto di *Self* della tradizione anglosassone [cfr. G. Jarvis, *Significato e malintesi del concetto di Sé*, in M. Ammanniti (a cura di), *La nascita del Sé*, Laterza, Bari 1989].

l'inconscio collettivo sono due grandezze diverse. [...] È però possibile constatare empiricamente con sufficiente verosimiglianza che nell'inconscio si presenta un archetipo della totalità che si manifesta spontaneamente nei sogni e che esiste una tendenza indipendente dal volere cosciente che mira a mettere altri archetipi in rapporto con questo centro.<sup>15</sup>

La religione, scrive Jung negli anni della piena maturità, «è un'osservanza accurata e scrupolosa di quello che Otto definì [...] il *numinosum*, cioè come un'essenza o energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario della volontà» che «afferra e domina il soggetto umano, che ne è sempre la vittima piuttosto che il creatore». <sup>16</sup> Appunto il *numinoso* è ciò che caratterizzerebbe l'esperienza della "trascendenza" dell'inconscio collettivo, come accadrebbe quando un archetipo, e in particolare quello della *totalità*, è percepito nella sua *ierofania* dalla coscienza come *fascinans et tremendum*, come una forza che s'impone anche a dispetto di ogni sforzo cosciente di bandirla.

Innumerevoli sono i passi del *corpus* junghiano dai quali traspare l'idea che proprio dall'inconscio provengano *donazioni di senso* in grado di porre fine alle situazioni di stallo in cui si dibatte il "cosciente esser-Io". Nei momenti di pericolo, l'elemento distruttivo costituito dalla parziale scissione tra il processo psichico cosciente e quello inconscio è *compensato* da un fattore di guarigione, e ciò «è dovuto al fatto che i cosiddetti archetipi si sono risvegliati a vita autonoma prendendo su di sé la guida della personalità psichica in luogo dell'Io prigioniero delle sue impotenti voglie e tendenze». <sup>17</sup> Questo accadrebbe quando compaiono motivi onirici e fantasie che *non* traggono origine dalla coscienza e che, quindi, evidenziano «il fatto che dall'oscuro regno della psiche» è emerso «qualcosa di estraneo» che, trovandosi ben «al di là dell'arbitrio personale» dell'Io, «agisce come una grande illuminazione». <sup>18</sup>

Da queste considerazioni emergerebbe sia l'ipotesi dell'inconscio "come cura", <sup>19</sup> sia l'idea di un intervento degli archetipi (e, in particolare, di quello della "totalità") nel preparare l'Io alla morte e volto a guidare il morente verso l'appropriazione, negata dal desiderio dell'Io, del *significato basilare* della morte: la sua ineluttabilità e la sua presenza, come possibilità probabile, in ogni momento del vivere e, soprattutto, nella seconda metà dell'esistenza.

15 C. G. Jung, *Risposta a Giobbe* (1952), trad. it. cit., p. 449.

16 C. G. Jung, *Psicologia e religione* (1938/1940), trad. it. in *Opere*, vol. 11, *Psicologia e religione*, cit., p. 17. Cfr. R. Otto, *Il sacro* (1917), trad. it. Feltrinelli, Milano 1984. L'incontro con il pensiero di Otto e, successivamente, con quello di Mircea Eliade è stato considerato da Jung come una conferma di quanto aveva elaborato autonomamente.

17 C. G. Jung, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime* (1932), trad. it. in *Opere*, vol. 11, cit., p. 327.

18 *Ibidem*.

19 P. F. Pieri, *Il concetto di inconscio*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, cit., pp. 94-99.

*Jung e la secolarizzazione.* La “desacralizzazione” del mondo occidentale è al centro delle riflessioni di Jung sulla modernità. In particolare, pur aderendo ad alcuni noti assunti dell’evoluzionismo sociale, Jung ne rovescia le indicazioni: l’immagine di un’umanità interessata da un processo lineare di sviluppo è sostituita quella di una distorsione del processo evolutivo iniziata, già a partire dal XVI secolo, con il manifestarsi di orientamenti sempre più anticristiani.<sup>20</sup>

«Nei gradi più alti della civiltà la religione e la filosofia adempiono al medesimo ufficio» svolto dagli usi magici del “primitivo”,<sup>21</sup> poiché, al pari di questi, costituiscono una forma di rapporto con l’inconscio che ha permesso agli individui di mantenere un certo numero di fondamentali legami con la loro psiche inconscia e, ancor più significativamente, con la *Psiche collettiva*. Con il venir meno della sintesi operata dalla dottrina e dai rituali del cristianesimo, «tutto ciò che il cosiddetto progresso ha superato e lasciato dietro le spalle slitta sempre più nell’inconscio».<sup>22</sup> La modernità sembra aver reso impossibile il collegamento tra la coscienza e l’inconscio, sicché allo sviluppo materiale e razionale dell’umanità non corrisponde più un’appropriata “evoluzione spirituale”.<sup>23</sup>

Molti punti dell’edificio junghiano sono improntati dal progetto di ripristinare la “vita dello Spirito” mortificata dalla *scristianizzazione* dei paesi europei, ma non già mediante la restaurazione di pratiche e valori ormai obsoleti e perciò privi di vitalità, bensì attraverso una psicologia più adeguata all’altezza dei tempi. È nell’ambito di questo intento che buona parte della ricerca di Jung sembra tendere verso il progetto di tracciare una nuova “via di salvezza” fondata sull’*esperienza trasformante* del lato inconscio della psiche.

In una lettera a Freud del 1910, Jung aveva attribuito «alla psicoanalisi il compito eonico di rimpiazzare “in maniera equivalente” il cristianesimo» e, l’anno seguente, aveva ritenuto di «poter definire le grandiose scoperte della psicoanalisi unicamente ricorrendo al concetto gnostico di “sophìa”, termine adatto a rendere il senso di una continuità tra la sapienza antica e la psicoanalisi».<sup>24</sup> In questa lettera Jung aveva anche sostenuto che la religione poteva essere sostituita solo dalla religione, vale a dire da una *nuova religione* che identificava in una psicoanalisi che accogliesse il compito di sostituire il cristianesimo nella sua funzione di produttore di *senso* e di fonte moralmente normativa per l’esistenza umana.

L’indifferenza di Freud nei confronti di questo compito non è stata forse del

---

20 C.G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), trad. it., in *Opere*, vol. 9, tomo 2°, Boringhieri, Torino 1976, p. 89.

21 C.G. Jung, *L’Io e l’inconscio* (1928), trad. it. in *Opere*, vol. 7, *Due testi di psicologia analitica*, Boringhieri, Torino 1983, p. 176.

22 C.G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), trad. it. cit., p. 89.

23 C.G. Jung, *Psicologia dell’archetipo del Fanciullo* (1940), trad. it. in *Opere*, vol. 9, tomo 1°, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980, p. 168.

24 G. Antonelli, *Jung e lo gnosticismo*, in A. Carotenuto (a cura di), *Trattato di psicologia analitica*, UTET, Torino 1992, vol. 1°, p. 297.

tutto estranea all'allontanamento di Jung dalla psicoanalisi. In ogni modo, appare chiaro che il progetto di restituire all'uomo moderno (ossia all'uomo che, come denunciato dalle dottrine gnostiche del II secolo dopo Cristo, vive in un "mondo rovesciato") la possibilità di ritrovare un universo di senso consono alla *struttura dell'anima*, vuole indicare un rimedio dischiuso dalla considerazione psicologica o (per meglio dire) dalla psicologia analitica, unica vera erede della sapienza antica. Tale compito è stato assunto da Jung per dare un senso alla morte nell'epoca della secolarizzazione.<sup>25</sup>

Le propensioni *gnostiche* di Jung non si esauriscono nella sua concezione dell'inconscio collettivo, ma sottendono diversi aspetti della sua psicologia e la sua convinzione di trovare un rimedio alla "degenerazione spirituale" della modernità, individuato in una dottrina che, *psicologizzando il religioso*, avrebbe consentito di dare un fondamento universale alla *natura* dell'anima, alla sua *cura* e di dare un senso alla morte.

In un saggio del 1928 Jung ha disegnato un paesaggio del mondo moderno opposto a quello dell'età medioevale, assunto come paradigmatico per tutte le società fondate sulla dimensione religiosa e perciò in grado di dare ai morenti specifiche forme di "accompagnamento alla morte".

Quanto differente era il mondo dell'uomo medievale! Allora la Terra era ferma e in riposo al centro dell'universo: intorno le girava il sole col compito preciso di riscaldarla; gli uomini bianchi, tutti figli di Dio ricolmi d'amore per l'Essere Supremo, che riservava loro la felicità eterna, sapevano perfettamente cosa occorresse fare o come bisognasse comportarsi, per passare dalla transitoria vita terrena alla gioia della vita eterna. Ci è impossibile immaginare, sia pure in sogno, una realtà di tal genere. [...] Ogni certezza di carattere metafisico dell'uomo medievale è per noi scomparsa, e l'abbiamo sostituita con l'ideale della sicurezza materiale, del benessere generale e dell'umanitarismo. Colui che ha conservato oggi intatto questo ideale, dispone di una dose poco comune di ottimismo. Anche questa certezza è stata ridotta a zero, poiché l'uomo moderno comincia ad accorgersi che ad ogni progresso esterno corrisponde una possibilità sempre crescente di catastrofi più grandi. [...] L'enorme accrescersi, nel mondo intero, dell'interesse per la psicologia durante gli ultimi venti anni, è prova irrefutabile che la coscienza moderna si è in parte ritratta dalle realtà materiali esteriori, per rivolgersi verso la realtà soggettiva interiore. [...] La nostra epoca, col suo interesse per la psicologia, dimostra d'attendere dall'anima qualcosa che le nostre religioni dovrebbero

25 «Molti gnostici non furono altro che psicologi», giacché la gnosi si configura come «conoscenza psicologica i cui contenuti traggono origine dall'inconscio. Alle sue intuizioni essa arrivò concentrando l'attenzione sul cosiddetto "fattore soggettivo", il quale consiste empiricamente nell'influsso, *dimostrabile*, che l'inconscio collettivo esercita sulla coscienza. Si spiega così il sorprendente parallelismo tra il simbolismo gnostico e i risultati della psicologia dell'inconscio». Nella sapienza gnostica, «il sapere più alto è [...] la conoscenza di sé. Perché chi conosce se stesso, conosce Dio». Ciò dimostrerebbe che «già nel secondo secolo [d. C.] l'Io era concepito come esponente di una totalità vasta, comprensiva, il Sé: un'idea che non è familiare [aggiunge polemicamente] agli psicologi nemmeno oggi» [C.G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), trad. it. cit., pp. 211 e 212].

contenere, ma che non contengono più, specie per l'uomo moderno; per il quale le religioni non sorgono dall'interiorità dell'anima, ma fanno parte dell'inventario del mondo esterno.<sup>26</sup>

In questo brano Jung coglie, pur se con eccessive semplificazioni storico-culturali, un tratto specifico della modernità. Il *non senso* dell'esistenza, legato al venir meno della centralità della religione per la vita umana, si avvicina così ad altre riflessioni sulla storia dell'Occidente, quali quelle di Weber e di Nietzsche: se, per il primo, gli abitanti dei paesi occidentali moderni erano costretti a «vivere in un'epoca senza Dio e senza profeti»,<sup>27</sup> per il secondo la morte di Dio li condannava al nichilismo, ossia ad un "destino" determinato dal fatto che ormai l'esistenza non aveva più punti significativi di riferimento per dare senso alla vita.<sup>28</sup>

Nel passo del 1928 Jung sottolineava l'importanza assunta dalla psicologia nel mondo moderno. Ciò indicava, da un lato, la crisi dei sistemi religiosi, ma – dall'altro – che gli uomini della modernità avevano comunque avvertito l'esigenza di rinvenire nell'*interiorità dell'anima* quanto non era più possibile trovare nelle religioni storiche, ormai decadute nell'inventario del mondo esterno. È in questa *interiorità* che Jung ha pensato di cogliere i segni di una forza capace di "restituire" un significato alla morte.

*Il "fine" della vita.* I temi del morire e della morte ricorrono in molte opere di Jung. In uno scritto pubblicato nel 1934 sono esposte alcune delle sue più note convinzioni meta-psicologiche, delle sue ipotesi sulle implicazioni psicologiche delle età della vita e del valore assegnato dalla modernità a ciò che attiene al *co-*

---

26 C.G. Jung, *Il problema psichico dell'uomo moderno* (1928), trad. it. in *Opere*, vol. 10, t. 1°, *Il periodo tra le due guerre*, Boringhieri, Torino 1985, pp. 115-117. Nel 1957, dopo aver criticato la "massificazione" degli uomini del XX secolo, a suo modo di vedere favorita dall'enorme successo delle scienze naturali e della loro *logica d'indagine* (razionalistica, astratta e tendente a ridurre gli individui alla dimensione statistica), Jung osserva: «così come l'uomo in quanto essere sociale non può vivere a lungo senza un legame con la società, così l'individuo non troverà mai la sua vera giustificazione e la sua autonomia morale e spirituale se non in un principio extramondano, che è in grado di mettere su un piano di relatività l'influsso eccessivo dei fattori esterni. [...] A tal fine l'uomo ha bisogno della sua esperienza interna, trascendente, che sola può difenderlo dallo scivolare, altrimenti inevitabile, verso la massificazione» [C.G. Jung, *Presente e futuro* (1957), trad. it. in *Opere*, vol. 10, tomo 2°, *Dopo la catastrofe*, Boringhieri, Torino 1986, p. 113].

27 M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (1919), trad. it. Einaudi, Torino 1980, p. 38.

28 F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1883), trad. it. Mondadori, Milano 1971, p. 126; Id., *La volontà di potenza* (1906), trad. it. Bompiani, Milano 1995, p. 9. Inoltre, con l'incessante interrogarsi sul perché della persistenza del "male" insito negli stermini di massa, l'antica concezione della divinità come *sommo bene presente nel mondo* è entrata in crisi. Con ciò, vuoi inteso come *ritiro* di Dio dalla creazione, vuoi come indifferenza di Dio al problema del male, vuoi come parte imperscrutabile del "mistero divino", il "perché" della morte ha cessato di essere rapportato alle credenze religiose e, pur nel perpetuarsi dei rituali, ha finito per essere non già *emozionalmente ed esistenzialmente vitale*, ma solo congruo all'aderenza ad una tradizione e ad un'appartenenza meramente collettiva.

*sciente esser-Io*, a discapito della totalità psichica e degli indizi storico-culturali e clinici della specifica capacità del processo psichico inconscio di bilanciare l'unilateralità, gli infingimenti e gli autoinganni della coscienza.

Nella seconda metà dell'esistenza rimane vivo soltanto chi, con la vita, vuole morire. Perché ciò che accade nell'ora segreta del mezzogiorno della vita è l'inversione della parabola, è la *nascita della morte*. La vita dopo quell'ora non significa più ascesa, sviluppo, aumento, esaltazione vitale, ma morte, dato che il suo scopo è la fine. "Disconoscere la propria età" significa "ribellarsi alla propria fine". Entrambi sono un "non voler vivere"; giacché "non voler vivere" e "non voler morire" sono la stessa cosa. [...] La nascita dell'uomo è densa di significato, e perché non dovrebbe esserlo la morte?<sup>29</sup>

Molti materiali empirici e culturali indicano, secondo Jung, che tutte le grandi religioni hanno contemplato «complessi sistemi di preparazione alla morte»,<sup>30</sup> ma che tali sistemi non sono stati il «frutto di una elucubrazione cosciente», essendo piuttosto i prodotti spontanei della «vita naturale dell'anima inconscia».<sup>31</sup> La preparazione alla morte è, dunque, qui concepita come l'equivalente dell'inclinazione dell'*anima inconscia* non solo a preoccuparsi, come in molti sogni, di un termine ultimo negato o rimosso dalla coscienza, ma anche di indicare (com'è stato sostenuto, pur se in modi differenti, fin dall'antichità) che il *senso della vita è dato dalla morte*.

Senza entrare dettagliatamente nel merito delle considerazioni esposte nel saggio qui in argomento, il loro fulcro può forse essere rintracciato nel fatto che Jung, con l'uso prevalente del termine *Seele* (anima), incongruo rispetto alle concettualizzazioni sulle quali ha basato la costruzione del suo modello della vita psichica, ha di fatto riportato «all'interno del discorso psicologico la problematica metafisica tradizionale riguardo alla trascendenza e irriducibilità dell'anima alle leggi naturali del cosmo, caricando la psicologia dell'onere della costruzione di una teoria che, oltre a svolgere un discorso normativo sulla psiche, riesca a tener conto di come la psiche stessa si ponga prima e al di là del normativo»,<sup>32</sup>

29 C.G. Jung, *Anima e morte* (1934), trad. it. in *Opere*, vol. 8, *La dinamica dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 437 e 438 (*corsivo* nel testo).

30 *Ivi*, p. 440.

31 *Ibidem*. Ai primi albori della secolarizzazione del mondo occidentale, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) ha affermato che la Chiesa sarebbe stata "immortale" «solo se avesse conservato, e difeso con grande fermezza, il suo monopolio sulla gestione della morte»: tale monopolio «avrebbe rappresentato [...] il limite invalicabile alla pretesa di dominio del nuovo soggetto dominante, e cioè della borghesia» portatrice di un «impotente» razionalismo» [A. Cavicchia Scalamonti, *La morte. Quattro variazioni sul tema, Ipermedium*, S. Maria C.V. (CE), 2007, p. 165]. Si veda anche W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna* (1969), trad. it. Feltrinelli, Milano 1973, pp. 70-73.

32 M. I. Marozza, *Il concetto di psiche*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, cit., pp. 28-29. Queste propensioni possono essere rintracciate già nel "giovane Jung". Si vedano M. La Forgia, *Le conferenze di C.G. Jung alla Zofingia (1896-1899). I tratti iniziali di un programma*, in «Giornale Storico di Psicologia

rendendo così impossibile ogni tentativo di coglierla nella sua totalità, nella sua inesauribile varietà e nel suo divenire.

In verità, nello scritto prima ricordato, come in altri successivi, Jung si attesta, pur se con alcune ambiguità, in una prudente sospensione di qualsiasi valutazione conclusiva sulla *natura* dello psichico: per esempio, quando afferma che non è certo possibile stabilire una netta e “scientifica” distinzione tra il concetto di Dio e le manifestazioni cliniche (come, per esempio, quelle espresse dai sogni dei morenti) dell’importanza dell’*anima inconscia* per dare un *sensu* alla morte.

È tuttavia indubitabile che la concezione junghiana della morte sembra essere (apparentemente) influenzata dalla nota dottrina cristiana per la quale la fine della vita non sarebbe nient’altro che la nascita ad una *nuova vita*, in base alla premessa della non riducibilità dell’anima ad un corpo. Questa è stata per secoli la risposta cristiana alla morte e alla *paura* della morte: l’*anima* non solo sopravviverebbe al corpo, ma sarebbe anche il fondamento di una *strategia di vita* che rinvia alla non riduzione dell’uomo alla sua corporeità e al suo destino biologico.

Con la psicoanalisi è emersa la crisi della soggettività cosciente sulla quale la filosofia e le scienze umane di più recente formazione avevano fondato i loro costrutti cognitivi e le loro indagini. Non meno importante è stato però il radicamento della psiche nella natura, ossia nelle basi della corporeità.<sup>33</sup> Con ciò, la dicotomia *spirito-materia* ha cessato (almeno per buona parte della comunità dei competenti) di essere il perno delle discussioni sulla *natura* dell’uomo: legando la psiche al corpo, Freud ha cancellato l’immagine che poneva nella carne la prigione corruttibile dell’anima immortale.

Jung, pur non negando questa posizione, ha cercato di aggirare il problema metafisico tradizionale, considerando la psiche legata alla corporeità e indistinguibile, se non per mera *fictio* euristica, dai suoi rapporti con il corpo. Tutto ciò non cela però il progetto di dare alla psicologia analitica il compito di restituire all’uomo moderno quanto era stato perduto con la crisi del cristianesimo e con la perdita della sua *funzione simbolica*. L’obsolescenza di tale funzione ha posto l’esigenza di dare una risposta di tipo *psicologico* alla morte e, quindi, alle esigenze dell’anima. Ciò che, almeno in parte, caratterizza in senso forte il pensiero di Jung è, dunque, quella ricordata *trasposizione della trascendenza* sul piano psicologico che emerge dall’attenzione per i fenomeni religiosi.<sup>34</sup>

---

Dinamica», vol. XIII, fascicolo 26, 1989; Id., *Fondamenti e “sfondamenti” culturali alle origini della psicologia junghiana*, in «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», IX-1, 1990; P.C. Devescovi, *Il giovane Jung e il periodo universitario*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000.

33 M. Trevi, *Freud e l’ebraismo*, in G. Caviglia (a cura di), *Atti della giornata di studio “Freud e l’ebraismo”*, La Giuntina, Firenze 1990, p. 44.

34 «Lungi dal configurarsi come elementi di un’illusione senza avvenire, i dati religiosi devono essere [a suo avviso] considerati [...] come la manifestazione storica d’una costituente peculiare ed essenziale della realtà umana», ossia come la rivelazione «costante nella storia [...] di quella forza endopsichica individuale e assieme totalizzante che Jung ha chiamato “il Sé” [*Selbst*], di cui l’Io che l’ha percepita sente, accoglie e preserva l’azione

## L'Ombra e la morte

*Metafora e Ombra.* La psiche è stata spesso considerata da Jung come un'attività funzionale la cui dinamica era costituita dalle coppie di opposti identificate nei *Tipi psicologici* del 1921: coscienza e inconscio, *Io* e *Ombra*, *Persona* e *Anima*, *Io* e *Selbst*, e via dicendo.<sup>35</sup> Tuttavia, in tal modo l'Ombra è (o rimane) un concetto che non dovrebbe essere usato per cercare di *andar oltre* alcuni significati circoscritti. In una diversa prospettiva, l'Ombra, pur rinviando ad un lessico proprio della psicologia junghiana e pur avendo spesso solo lo statuto dei significanti caratterizzati dalla significazione indiretta, può essere assunta come figura metaforica che rinvia non tanto a significati esplicitabili per mezzo di un preciso codice, ma soprattutto a quel margine di *non dichiarabile* che è tipico dell'attività metaforica.<sup>36</sup> Come ha affermato Maillard, la metafora può essere concepita sia come «orizzonte o contesto metaforico», sia come *attività metaforica*, dato che il soggetto «non solo "impiega" la metafora, ma la "compie", la "mette in atto". La metafora è [in questo senso] prima di tutto un atto».<sup>37</sup>

Tra le metafore che la psicologia del XX secolo e, in particolare, la psicologia junghiana hanno desunto «dal linguaggio comune, dando loro un fittizio e labile statuto sostanziale, quella dell'*Ombra* gode di un certo prestigio, di una relativa diffusione e di una discreta utilità nell'ambito della psicologia descrittiva e, più ancora, in quello della pratica».<sup>38</sup> Figura ricorrente nel linguaggio ordinario per indicare una pluralità di significati, l'*Ombra* rimanda a quel margine di pregnanza e, al contempo, di indicibilità, di non immediata e mai esaustiva esplicitabilità, che è caratteristico della metafora.

Intesa inizialmente da Jung come lato oscuro della personalità individuale opposto al "cosciente esser-Io" e, in seguito, come dimensione *opaca* ma *reale* dell'inconscio collettivo, l'Ombra è stata e può essere concepita in modi molto differenti, correlati con le chiavi di lettura che si vogliono adoperare: come esperienza del limite (il morire), oppure come sintesi allusiva di tutto ciò che è negato o rimosso, o come angosciosa presenza del *male assoluto*, e via dicendo.

*L'ombra, il male, la morte.* Secondo Jung, «ciò che manca alla teologia cri-

---

trasformatrice e illuminante, sorretto dalla *pistis*, dalla fedeltà, e a prezzo del proprio sacrificio» (L. Aurigemma, *Premessa* al vol. 11 dell'edizione italiana delle *Opere* di Jung, cit., p. 10).

35 P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, cit., p. 571.

36 Pur se improntate da presupposti molto differenti, le riflessioni di Paul Ricoeur e María Zambrano possono essere considerate come importanti esempi di questa attenzione per la metafora. Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva* (1975), trad. it. Jaca Book, Milano 1981; Elena Trapanese, *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano*, Ipermedium, S. Maria C.V. (CE) 2010.

37 C. Maillard, *La creación por la metáfora: introducción a la razón-poética*, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 96 e 107.

38 M. Trevi, *Ombra, metafora e simbolo*, in «Centro Italiano di Psicologia Analitica» (a cura di), *Il male*, Raffaello Cortina Editore, Collana di Psicologia Analitica diretta da P.F. Pieri, vol. 1, Milano 2000, p. 101.

stiana è» il confronto con l'Ombra, ossia «l'accettazione del "lato oscuro" [...] in un rapporto che non sia di negazione e neppure di superamento sublimatorio, bensì di integrazione».<sup>39</sup> La dottrina della *privatio boni* proposta dall'esegesi cristiana delle sacre scritture, ossia «la riduzione del male ad un'assenza di bene», determinerebbe, a giudizio di Jung, «l'indebito alleggerimento, se non la scotomizzazione, della realtà potente del polo negativo della psiche».<sup>40</sup> *Bene e male* costituirebbero, infatti, «una coppia in *coniunctio*, e dunque un principio costitutivo del Sé».<sup>41</sup> Un'autentica lettura junghiana del problema del male «non può prescindere dall'immagine di una struttura bipolare bene-male connaturata all'esperienza dell'essere umano».<sup>42</sup>

Da dove viene il male? La risposta di Jung è paradossale: il male è «il prodotto di un giudizio della coscienza umana» e di «una persistente presenza nel mondo, consustanziale alla natura di Dio, dotata di realtà, per nulla *privatio boni*».<sup>43</sup> Come scrive Jung stesso, «la natura umana è capace di malvagità infinita, e le cattive azioni sono altrettanto reali di quelle buone»,<sup>44</sup> ma il male è «una categoria di valore umana; e se è vero che noi siamo gli autori dei giudizi di valore morali, solo entro certi limiti siamo gli autori anche dei fatti che vengono sottoposti a tali giudizi. [...] Accertare la responsabilità umana non è così facile. Si dovrebbe, per questo, poter definire chiaramente l'ambito del libero arbitrio. Lo psicologo sa che ciò implica un compito estremamente difficile».<sup>45</sup>

Il male, dunque, deve essere concepito come una forza "reale". Tuttavia, esso è, per Jung, una categoria necessaria del pensiero conscio, «un giudizio dell'Io, e dipende per la sua esistenza dalla coscienza».<sup>46</sup> Senza «coscienza umana in cui riflettersi, bene e male accadrebbero semplicemente, o piuttosto non ci sarebbero il bene e il male, ma solo una sequenza di eventi naturali, o ciò che i buddisti chiamano *Nidhanachain*, l'ininterrotta casuale concatenazione che porta alla sofferenza, alla vecchiaia, alla malattia, alla morte».<sup>47</sup>

La morte sarebbe, pertanto, un evento tanto casuale quanto *naturale*, forse non percepito nelle sue anticipazioni, che semplicemente "accadrebbe" in assenza di un giudizio dell'Io che pone una differenza tra il bene e il male: nel nostro caso, tra il continuare a vivere e l'abisso della non esistenza, del nulla. Ma se l'immagine della propria morte può essere solo intuita, noi viviamo invece l'inquie-

39 V. Lingiardi, *Il cattivo seme e l'uccisione del Sé: letteratura in psicologia dinamica*, in «Centro Italiano di Psicologia Analitica» (a cura di), *Il male*, cit., p. 200.

40 *Ivi*, p. 201.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*.

43 *Ivi*, p. 204.

44 C. G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), trad. it. cit., p. 51.

45 *Ivi*, p. 46.

46 V. Lingiardi, *op. cit.*, p. 205.

47 C.G. Jung, *Letters*, Princeton University Press, Princeton, 1977, vol. 2, p. 311.

tante esperienze della morte degli altri, del fatto che non torneranno all'esistenza di un tempo, al loro essere stati nel mondo (*con noi*) nei modi nei quali li abbiamo conosciuti, molto o poco amati, percepiti nelle loro peculiarità antropologiche.

*Ombra, anamorfosi, morte.* Trevi ha usato un concetto della geometria proiettiva, l'*anamorfosi*, per mettere in luce l'artificio che consente di rappresentare immagini deformate, percepibili solo da un certo punto di vista (di scorcio).<sup>48</sup>

L'anamorfosi è l'allegoria della psicologia. Il visibile è di fronte a noi, ma l'invisibile è anch'esso a portata di mano. La sola differenza sta nel fatto che l'invisibile non è *di fronte* a noi, non appartiene alla visione "frontale". Dobbiamo cercare un punto particolare per cui possa esplicitarsi. Non è scomparso, si è solo occultato nel visibile.<sup>49</sup>

Anche l'Ombra «si occultava anamorficamente dentro il visibile».<sup>50</sup> Volendo porre fine a questo occultamento, è necessario cercare di recuperare la molteplicità dei punti prospettici dai quali dovremmo guardarci, scoprire le configurazioni altrimenti invisibili nel visibile e rinunciare, anche se solo per un tempo limitato, alla visione "frontale" che assumiamo sia a fini adattativi, sia per l'abituale e quasi automatico aderire a ciò che è consueto. «Nella condizione di occultamento la visione frontale è piatta»,<sup>51</sup> anche se può esserci utile per la maschera (nel lessico di Jung, la *Persona*) con la quale vogliamo mostrarci agli altri e a noi stessi. Il *rilievo* è però dato solo dai punti prospettici che sottraggono l'Ombra dall'occultamento.

«In quanto metafora del limite, l'Ombra contempla la morte come sua ultima e onnicomprensiva espressione».<sup>52</sup> Il linguaggio comune e quello poetico sono (forse) consapevoli di questa parentela metaforica, che apre l'accesso ad una oscura pluralità di significati laddove la morte sia concepita come l'ineluttabile conclusione della finita parabola esistenziale di ogni uomo. Essendo

estrema e definitiva espressione dell'Ombra, la morte è anche la più nascosta delle sue forme. Non solo [...] distogliamo il pensiero dalla considerazione della fine, ma occultiamo il fatto [...] che la morte è il fondamento unico e costante dell'esistenza, che questa si configura sulla morte almeno con la stessa nettezza e ineluttabilità di un disegno sul foglio bianco dell'artista nell'attimo stesso in cui questi lo traccia. La morte non si limita a porre fine alla mia esistenza ma configura ogni mia scelta, ogni decisione, ogni volizione e ogni rinuncia, collocandole nel tempo ristretto della *mia* vita e dunque in una vita necessariamente finita che solo in ap-

48 M. Trevi, *Ombra, metafora e simbolo*, cit., pp. 125-127.

49 *Ivi*, p. 125 (*corsivo mio*).

50 *Ivi*, p. 126.

51 *Ibidem*.

52 *Ivi*, p. 127.

parenza sconfinata in altre vite ma che sostanzialmente si chiude in sé, appunto nel *suo* tempo circoscritto, limitato, definito.<sup>53</sup>

Si può, pertanto, anche sostenere che «l'oblio della morte è il più massiccio ed evidente degli occultamenti dell'Ombra».<sup>54</sup> Ciò che è occultato o rimosso è, in questo oblio, l'insieme delle prospettive misconosciute dalle determinazioni socio-culturali e dai continui e inevitabili autoinganni della coscienza di fronte ad un evento che la nega nella sua pretesa di costituirsi come indispensabile centro della vita di se stessi e degli altri. Tuttavia, nella prospettiva anamorfica, a mio modo di vedere consona al continuo *sporgersi* della coscienza oltre il *limite* di tutto ciò che ne definisce i confini, la morte ci appare come qualcosa che non ha mai cessato di essere presente in ogni momento della nostra vita, del nostro essere solo per un tempo limitato *nel* mondo.

Nella prospettiva che la rivela, la morte appare nel suo aspetto minaccioso, ma se non accolta in tutte le sue implicazioni rischia

di rimanere costantemente limite e di non costituirsi mai in definizione e profilo. Rischia di rimanere “ciò che non sono” e di non costituirmi mai come “ciò che anche sono”. La morte si costituisce così come il paradigma dell'Ombra non solo perché è il limite più corposo, non solo perché è ciò che cerco di nascondermi e di nascondere, ma anche per la tecnica di oblio e di occultamento con cui evito accuratamente il punto che me lo mostrerebbe con la persuasione dell'evidenza palmare. Evitando [...] di mettermi in quel punto prospettico in cui si rende evidente il suo disegno, io non posso compiere alcuna operazione nei confronti della morte. Essa rimane limite. Proprio perché evitiamo di percepirla nella sua vera natura di “fondamento” e di “sfondo”, noi compiamo continuamente due errori nei confronti della morte: sfuggiamo da essa o fuggiamo da essa. In tutti e due i casi la strumentalizziamo. Nel primo caso per costruirci una fittizia immagine di una vita senza morte, nel secondo caso per liberarci della responsabilità di costituirci secondo un senso.<sup>55</sup>

In definitiva, come già in Jung e per altri autori del Novecento, il senso della vita è dato dalla morte. E non solo perché l'uomo è *l'essere per la morte*, ma anche in quanto la morte comprende tutti gli oblii e «le mistificazioni che noi compiamo nei confronti dell'Ombra: scotomizzazione, rifiuto, ignavia, abbandono. [...] In tal modo il limite non si converte in definizione e io evito in ogni maniera di muovermi verso me stesso».<sup>56</sup>

Facendo riferimento a una delle *situazioni-limite* di Jaspers, secondo Trevi quella di essere in ogni caso *destinati alla morte* è l'espressione più inquietante

53 *Ibidem* (*corsivi* nel testo).

54 *Ibidem*.

55 *Ivi*, p. 128.

56 *Ibidem*.

dell'Ombra. Tuttavia, a dispetto di tutti i nostri tentativi di allontanarci dalla prospettiva che ci permetterebbe di renderla visibile, metterla in evidenza rappresenta l'unico modo per costituire l'Ombra «a motore del movimento verso noi stessi». <sup>57</sup>

Se «la lotta, la colpa e la morte costituiscono il nucleo più profondo e segreto dell'Ombra e di tutta la sua sfera proliferante di temi» <sup>58</sup>, allora occorre ritrovare quel punto prospettico che potrebbe consentire di avvicinarci a concepire i fattori di questo nucleo «come disegni iscritti nella parte oscura della personalità». <sup>59</sup> La morte è, in questo senso, non solo la fine della vita, ma anche ciò che è *costantemente presente* nell'esistenza come *possibilità* che annulla tutte le possibilità del vivere e che, quindi, è fondamentale per la nostra comprensione della vita e per il nostro agire.

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>59</sup> *Ibidem*.



## PARTE SECONDA



## La saggezza di una luce soffusa

*L'essere ottenebrati è solo l'inizio; essere neri, vedere nero: è così che la nigredo ineluttabilmente ci tocca. Ma il vedere per mezzo del nero, il vedere l'abituale come mistero, l'evidente come ambiguo, trasforma le fissazioni concretistiche in immagini metaforiche.*

James Hillman

Per il pensiero alchemico esiste una legge di somiglianza tra tutti gli elementi coinvolti nell'Opera; essa si applica sulla materia, sul modo di operare quanto sull'operatore. Ne consegue che per il terapeuta affrontare la *nigredo* nello spazio analitico, implichi fare i conti anche con un'oscurità interna, che rende esausti, inaridisce, blocca. Per James Hillman questo non è indice di fallimento: piuttosto *“le difficoltà del metodo e l'oscurità delle tue fantasie indicano che sei sul punto giusto e stai facendo la cosa giusta, proprio in virtù di tale oscurità”* (Hillman J., 2013). Come potrebbe essere altrimenti? La creazione di un campo archetipico che costelli tale metafora radicale, richiede una sensibilità adeguata, che mediti su quell'oscuro punto di intersezione tra interno ed esterno, tra materico e psichico. Lo stesso linguaggio, che l'analista deve sviluppare, gravita attorno a *buchi neri indicibili*. Questi ultimi attraggono ogni formulazione descrittiva, implodendola. Jung scrive che *“è giusto che il magnum opus prenda le mosse da qui”*; l'ammonimento vale poiché spesso ci si dimentica che la presenza della *nigredo* è una conquista. Essa nell'indebolirci relativizza le nostre asserzioni rendendole fragili e malleabili, e costringe alla ricerca di nuove soluzioni.

Quanto la Materia Oscura sia necessaria all'Opera, comunque la si voglia definire, si coglie nel raffinato approfondimento degli articoli presenti in questa seconda parte del volume. Ne consegue una delicata *circumambulatio* sul tema, dinamicamente oscillante tra gli *insights* ottenuti e la densità oscura che sottende ogni ricerca euristica. Qui si ammirino gli sforzi degli scrittori sia nel trovare

**RICCARDO MONDO**  
Psicologo Analista  
con funzioni di  
docenza e didattica  
del Centro italiano  
di psicologia  
analitica (C.I.P.A.)  
Istituto Meridionale,  
e della International  
Association for  
Analytical  
Psychology  
(I.A.A.P.).  
Autore di diversi  
volumi e numerose  
pubblicazioni  
scientifiche, in  
particolare ha  
collaborato con  
James Hillman  
(*Caro Hillman*,  
Boringhieri 2004)  
e recentemente ha  
realizzato un volume  
sugli sviluppi clinici  
della psicologia  
archetipica, *Nei  
luoghi del fare anima*,  
MaGi 2012.  
Dal 2000 lavora  
anche come  
psicoterapeuta di  
gruppo, ricercando  
la specificità  
jungiana nell'analisi  
ad assetto grupale.  
Vive e lavora come  
analista a Catania.  
riccardo.mondo@live.it

**RICCARDO MONDO**

Psychologist, Analyst, member of Southern CIPA (Italian Centre for Analytical Psychology), with teaching tasks and IAAP (International Association for Analytical Psychology) fellow. He's the author of various books and scientific papers: particularly he had a long term collaboration with James Hillman (see *Caro Hillmann – Bollati Boringhieri – 2004*); in 2012 appears *Nei luoghi del fare Anima, an imaginal approach to psychotherapy*, published by MaGi. Since 2000 he works as a group expertize, featuring the peculiar jungian approach to the collective Psyche. He is in private practice as an analyst and supervisor in Catania.

riccardo.mondo@live.it

*sostantivi* che diano forma alle esperienze cliniche vissute quanto *verbi* che descrivano “azioni che curano”.

La totalità di questi contributi appartiene ad autori che radicano il loro scrivere nella pratica analitica e si avverte la presenza di una domanda insoluta per chi si occupa di talking cure: *quanto può la parola riferire di ciò che è indicibile?*

Basso continuo del loro pregevole dono ai lettori di *Enkelados*, è l'implicita affermazione che della Materia Oscura niente si possa dire, se non da uno spazio *altro*, una zona *bordeeline*, dove il chiaro dell'affermare, quanto lo scuro del silenziarsi, si intreccino, talora confondendosi, altre volte emergendo alternativamente come figura o come sfondo. Qui la creazione di un'adeguata prospettiva nel setting, che valorizzi gli elementi dialettici chiaro-scuro, pone condizioni tanto interne quanto esterne, che appaiono adatte ai repentini sconfinamenti tra coscienza e inconscio.

La psicoterapia si realizza in uno spazio illuminato materialmente dalla fioca luce della coscienza, dove il Mistero è l'imprevedibile variabile che determina i nostri risultati terapeutici. Allora diviene essenziale la costituzione di un setting che formalizzi la presenza di una Materia Oscura dell'Essere con la quale fare tenacemente i conti, anche se ne circoscriviamo la presenza tramite una pratica critica e riflessiva.

Fare analisi è ricercare *la saggezza di una luce soffusa*, una luminosità controllata dove chiaroscuri e ombre permettano alle varie stratificazioni simboliche di manifestarsi. Secondo gli antichi greci, la divinità che presiede il focolare è Hestia, ad essa si rendeva onore tramite un braciere acceso al centro dell'abitazione, così si esprimeva il fuoco vivificante che anima ogni luogo. Le flebili fiamme del braciere dell'invisibile Hestia rappresentavano il “dentro” dei processi vitali che si sviluppano all'interno di uno spazio divenuto sacro. L'invisibile Hestia ricorda così un fatto essenziale: *la materia che ci circonda è oscura quanto sacra*.

Recuperare la sacralità nell'oscura materia che ci circonda, ci porta allora a percepire diversamente lo stesso

spazio in cui realizziamo l'analisi, e attivare l'immaginazione creativa affinché il materico indichi i diversi moti dell'anima. Qui porrò solo alcuni quesiti sul modo in cui la dialettica chiaro-scuro determini una differente lettura del campo terapeutico. In primo piano si osservino le luci e le ombre che compongono la distanza tra i corpi dell'analista e del paziente. Si considerino le improvvise zone di contatto corporeo: come darsi e non darsi la mano, sfiorarsi varcando un ingresso, precedere o retrocedere attraversando una stanza, e ancora gli spostamenti lievi delle sedie, gli avvicinamenti e i distanziamenti dei corpi seduti. Si esplorino anche le variazioni di setting: dal lettino al vis-à-vis, l'accostarsi alla sabbiera, passare dall'assetto di analisi duale a quello gruppale. Quando si dispone diversamente la materia oscura presente nei corpi e tra i corpi, che cosa cambia? Di certo sappiamo quanto il movimento dinamico della materia oscura che sottende la relazione analista-paziente sia l'argomento centrale dei voluminosi trattati sul transfert-controtransfert. Questi ultimi cercano parole, metafore, racconti, su questa particolare dialettica di chiaro-scuro, sulla *nigredo relazionale* che rende unica ogni specifica relazione analitica.

Si guardi con occhio immaginale l'umbratile dinamismo di sedie e poltrone oscillanti, chaise-longue coperte da stoffe arabesche che impreziosiscono il tutto, misteriosi tavoli con fogli scarabocchiati a tracciare destini, titoli emergenti dai dorsi dei libri accatastati che si prestano a illuminare fantasticherie salvifiche.

La Materia Oscura richiede un diverso assetto conoscitivo, un prudente quanto saggio procedere a tentoni umilmente. Passo dopo passo realizzeremo un'aderenza all'immaginale così come si manifesta ai sensi.

Per favorire tutto ciò daremo importanza alle zone d'ombra, per un *vedere in chiaro-scuro* che permetta la conoscenza tra le pieghe delle cose, minuziosi dettagli dove si nascondono insperati segreti.

Non abbiamo inventato niente. Sviluppare conoscenza tramite *la saggezza di una luce soffusa* è pratica antica. La Tradizione racconta che tanto nelle ore aurorali quanto in quelle vespertine possono accadere magici eventi trasformativi, solo in quel clima appaiono *stargate* per nuovi viaggi dell'essere.

Eppure anche la più accorta mano analitica che sappia predisporre tutto ciò, sa di fondare il suo sapere clinico su un terreno argilloso, che non può essere edificato sul pilastro della sola coscienza.

Si richiede *l'abbandono di ogni speranza*, imitando quel pellegrino che giunto a metà del suo vivere, viva la sua Nekia discendendo agli Inferi.

Ancora oggi possiamo definire analitica solo quella relazione di cura che mantenga presente l'oscurità inconoscibile, che non si compiaccia delle piccole vittorie dell'io eroico.

Quindi apriremo e concluderemo ogni seduta con una predisposizione immaginale che contenga la domanda: *dove sta qui e ora la materia oscura in questa seduta e in questa relazione?*

Allo stesso modo apriremo e chiuderemo le pagine di questo Enkelados, arricchiti dei percorsi di conoscenza offerti dagli autori, consapevoli che l'insolubile Materia Oscura continuamente ci spinge verso nuovi percorsi.

# LE FIGURE DELLA PERVERSIONE TRA IMMAGINAZIONE E AGITO

*Pasqualino Ancona*

## *Riassunto*

Nella scala dei meccanismi di difesa, dall'*acting-out* alla sublimazione, ci sono senza dubbio soggetti che sono più predisposti per cause genetiche, evolutive e sociali ad un tipo di risposta preferenziale, ma non è possibile escludere che il passaggio dall'uno all'altro tipo di reazione ai conflitti sia possibile, per cui è possibile lavorare in psicoterapia con questa convinzione aprendo la strada trasformativa, *deo concedente*.

È impossibile trattare il problema della formazione del simbolo senza tener conto dei processi istintuali e del vagabondaggio immaginale della libido. Sono gli istinti che forniscono la forza che mette in movimento il processo di ricerca del simbolo. Il simbolo stesso verrebbe a perdere di significato quando non è contrapposto all'istinto. Allo stesso modo un disordine degli istinti condurrebbe solo alla rovina, se il simbolo non desse loro una forma. Per questo motivo è necessario ed inevitabile scendere a patti con gli istinti più forti, come quelli sessuali, in quanto per analogia attraverso essi possiamo trovare i nostri simboli individuativi. Non c'è trasformazione o sublimazione vera se non abbiamo consapevolezza degli istinti, se non 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.

## *Abstract*

In the scale of defense mechanisms, from acting-out to sublimation, there are undoubtedly people who are predisposed – because of genetics, evolutive and social causes – to a certain type of preferential response, but it cannot be excluded that the transition from one to the other type of reaction to conflicts is possible, working in psychotherapy with this conviction and paving the way for transformative path, God willing. It is impossible to treat the problem of the formation of the symbol without considering the instinctual processes and the imaginal wandering of libido. Instincts provide the force which starts the process of search for the symbol. The symbol itself would lose its meaning when it is contrasted by the instinct. Similarly, a disorder of the instincts would lead only to ruin, if the symbol does not give them a form. For this reason it is necessary and inevitable to come to terms with the strongest instincts, such as the sexual ones, insofar as we can find our individuating symbols through them by analogy. There is neither transformation nor real sublimation if we do not have awareness of instincts, if we do not go beyond the *rubedo* stage, with the ever-present awareness that the path of transformation shows many dangers and possibilities of downfalls and relapses into the infernal side of eros. However, it is just by keeping awake and alive this tension that, with great effort, we will be able to discern the way of unification of opposites.

## *Résumé*

Dans l'échelle des mécanismes de défense, de l'*acting-out* à la sublimation il y a sans doute des individus qui sont prédisposés, en raison des causes génétiques,

PASQUALINO ANCONA  
Medico Psichiatra;  
Psicologo Analista  
CIPA e IAAP;  
Analista con funzioni  
di docenza e di  
didattica nella Scuola  
di Specializzazione del  
CIPA; Direttore della  
Scuola di psicoterapia  
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,  
Director of School of  
psychotherapy of the  
Institute for Southern  
Italy and Sicily CIPA.  
He lives and practices  
in Catania.

p.ancona@tin.it



évolutives et sociales, à un type de réponse préférentielle, mais il ne peut pas être exclu que la transition de l'un à l'autre type de réaction au conflit est possible, en travaillant en psychothérapie avec cette conviction afin de ouvrir la voie au changement, *Deo concedente*.

Il est impossible de traiter le problème de la formation du symbole sans tenir compte des processus instinctifs et du vagabondage imaginal de la libido. Les instincts fournissent la force qui met en marche le processus de recherche du symbole. Le symbole lui-même perdrait son sens quand il s'oppose à l'instinct. De même, un désordre des instincts ne ferait que ruiner, si le symbole ne leur donne pas une forme. Pour cette raison il est nécessaire et inévitable de se réconcilier avec les instincts les plus forts, tels quels sexuels, parce que – par analogie – à travers eux nous pouvons trouver nos symboles individuatifs.

Il n'y a pas de transformation ou de sublimation réelles si nous n'avons pas conscience de instincts, si vous ne traversez pas le stade de *rubedo*, avec l'omniprésente conscience que le chemin de transformation présente de nombreux dangers et possibilités de chute et rechute dans le côté infernal du eros. Seulement en maintenant éveillée et vivante cette tension, avec des efforts, nous pourrons entrevoir la voie de l'unification des contraires.

**L**a crescita dell'individuo si compie attraverso tortuosi percorsi di ricerca di cui l'immagine più pregnante è il vagabondare dell'eroe viandante:

Meta della ricerca non è la coabitazione incestuosa, ma la rinascita. L'ostacolo costituito dal divieto di incesto accresce l'iniziativa della fantasia. [...] L'effetto del tabù dell'incesto e dei tentativi di trasferimento è di stimolare l'immaginazione, che gradualmente dischiude alla libido nuove possibilità di realizzazione. In tal modo la libido viene impercettibilmente a spiritualizzarsi e la forza che vuole costantemente il male diventa promotrice della vita spirituale. Questo è il motivo per cui nelle religioni questo processo è stato eretto a sistema.<sup>1</sup>

È impossibile trattare il problema della formazione del simbolo senza tener conto dei processi istintuali e del vagabondaggio immaginale della libido.

Sono gli istinti che forniscono la forza che mette in movimento il processo di ricerca del simbolo. Il simbolo stesso verrebbe a perdere di significato quando non contrapposto all'istinto.

Allo stesso modo un disordine degli istinti condurrebbe solo alla rovina, se il simbolo non desse loro una forma. Per questo motivo è necessario e inevitabile scendere a patti con gli istinti più forti, come quelli sessuali, in quanto per analogia attraverso essi possiamo trovare i simboli individuativi.

Nella metafora alchemica questo passaggio è rappresentato dalla *rubedo*, il cui principio attivo è lo zolfo.

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

1 C.G. Jung, *Simboli della trasformazione, Opere*, Vol. V, pag. 224, II V, *La madre e la rinascita*.



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, per la sua capacità di fornire il mercurio.

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 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.

L'immaginazione si pone in questo processo come la possibilità di venire a contatto con gli istinti creando quello spazio ristretto tra non agito e non rimosso che, secondo Hillman, è lo spazio dell'*Anima*.

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.

Particolare importanza filosofica ha assunto il termine nella concezione kantiana dell'immaginazione *pura* o *produttiva* (*reine* o *produktive Einbildungskraft*).

A differenza dell'*immaginazione riproduttiva*, che presuppone l'esperienza e la elabora empiricamente, *l'immaginazione produttiva* è per Kant la facoltà trascendentale che rende possibile la prima unificazione dei dati intuitivi nell'unità dell'appercezione, e quindi l'intervento sistematore delle categorie: essa è con ciò una facoltà intermedia fra quelle del senso e dell'intelletto, e collaboratrice alla sintesi di entrambe.

In Fichte, poi, eliminato il presupposto oggettivistico del Kant, la *immaginazione produttiva* diviene addirittura la funzione creatrice che fornisce all'intuizione i suoi contenuti.

I concetti puri dell'intelletto si riferiscono mediante il semplice intelletto ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa la nostra o un'altra qualsiasi, purché sensibile, ma appunto perciò essi sono semplici forme del pensiero, con cui ancora non è conosciuto nessun oggetto determinato. La sintesi o unificazione del molteplice in esse si riferisce semplicemente all'unità dell'appercezione, ed è perciò il fondamento della possibilità della conoscenza a priori, in quanto questa si fonda sull'intelletto; ed è perciò non solo trascendentale, ma anche semplicemente intellettuale pura.<sup>2</sup>

2 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza 2005, p. 120.

Poiché peraltro in noi c'è *a priori* una certa forma a base dell'intuizione sensibile, la quale riposa sulla recettività del potere rappresentativo (sensibilità), l'intelletto, come spontaneità, può determinare il senso interno mediante il molteplice di rappresentazioni date, secondo l'unità sintetica dell'appercezione, e così pensare *a priori* l'unità sintetica dell'appercezione del molteplice dell'intuizione sensibile, come la condizione a cui debbono necessariamente sottostare tutti gli oggetti della nostra (umana) intuizione; onde le categorie, in quanto semplici forme del pensiero, acquistano realtà oggettiva, cioè applicazione ad oggetti che ci possono esser dati nell'intuizione, ma solo come fenomeni; perché soltanto di essi noi siamo capaci di avere un'intuizione *a priori*. Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile *a priori* e necessaria, può esser chiamata figurata (*synthesis speciosa*), per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto al molteplice di un'intuizione in generale nella semplice categoria, e che si chiama unificazione intellettuale (*synthesis intellectualis*); ambedue sono trascendentali, non solo perché esse stesse procedono *a priori*, ma altresì perché fondano *a priori* la possibilità di altra conoscenza.

Senonché la sintesi figurata, se si riferisce semplicemente all'unità sintetica originaria dell'appercezione, cioè a questa unità trascendentale che è pensata nelle categorie, deve, per distinguersi dalla unificazione puramente intellettuale, chiamarsi sintesi trascendentale dell'immaginazione. *Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione.* Ora, poiché ogni nostra intuizione è sensibile, così l'immaginazione, per via della condizione subbiettiva per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto una intuizione corrispondente, appartiene alla sensibilità; pure, in quanto la sua sintesi è una funzione della spontaneità, l'immaginazione è pertanto una facoltà di determinare *a priori* la sensibilità; e la sua sintesi delle intuizioni, conforme alle categorie, deve essere sintesi trascendentale dell'immaginazione; che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e la prima applicazione di esso ad oggetti dell'intuizione a noi possibile. Essa è da distinguere, come sintesi figurata, dall'intellettuale, che è senza immaginazione e solo per mezzo dell'intelletto.

Ora, in quanto l'immaginazione è soltanto spontaneità, venne chiamata da Kant immaginazione produttiva, per distinguerla dalla riproduttiva, la cui sintesi è sottoposta unicamente a leggi empiriche, a quelle cioè dell'associazione; e che quindi non conferisce punto alla spiegazione della possibilità della conoscenza *a priori*, né rientra perciò nella filosofia trascendentale, ma nella psicologia.<sup>3</sup>

Ciò che determina il senso interno è l'intelletto e il suo potere originario di unificare il molteplice dell'intuizione, cioè di sottoporlo ad una appercezione (come a ciò su cui riposa la sua possibilità). Ora, poiché l'intelletto stesso in noi uomini

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 121.

non è una facoltà di intuizioni, e queste non può accogliere in sé, anche se date nella sensibilità, per collegare quasi il molteplice di una sua propria intuizione; così la sua sintesi, se esso è considerato solo per se stesso, non è evidentemente altro che l'unità dell'atto, del quale egli, come di un atto, è cosciente anche senza sensibilità, ma per il quale è capace di determinare da sé interiormente la sensibilità, rispetto al molteplice che gli può essere dato secondo la forma dell'intuizione di essa sensibilità. Esso dunque, sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione, esercita sul soggetto passivo, di cui esso è facoltà, quella azione da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è modificato. L'appercezione e la sua unità sintetica son tanto poco una sola cosa col senso interno, che quella piuttosto, come fonte di ogni unificazione, si rivolge al molteplice delle intuizioni in generale, e, sotto il nome di categorie, anteriormente ad ogni intuizione sensibile, ad oggetti in generale; e al contrario il senso interno contiene la semplice forma della intuizione, ma senza unificazione in essa del molteplice, e perciò non contiene alcuna intuizione determinata, che è possibile soltanto mediante la coscienza della sua determinazione per l'atto trascendentale dell'immaginazione (influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno), che può essere chiamata sintesi figurata.

Questa lunga digressione filosofica apre lo spazio alla conoscenza tramite l'intuizione e l'immaginazione, affermando che in quanto l'immaginazione è soltanto spontaneità, chiamata da Kant immaginazione produttiva, conferisce alla spiegazione della possibilità della conoscenza *a priori*, rientrando nella filosofia trascendentale, distinguendola dalla psicologia sperimentale.

Durante un procedimento analitico il ritiro delle proiezioni permette gradualmente di riconoscere le proprie parti ombrose, quelle più strettamente connesse al male collettivo ed archetipico.

Il successivo stadio permette di ricollegare queste parti alla dimensione collettiva, aprendo uno sforzo di ricerca simbolica.

Ma, prima che ciò avvenga, esiste un momento in cui le componenti ombrose della personalità vengono riconosciute come potenzialità personali letterali fino ad assumere connotati coscienti, risolvendo il rapporto di equilibrio dinamico a loro favore.

È in questo momento che le potenzialità trasgressive tentano con ogni mezzo di frantumare la rigidità dell'univocità dell'Io, attivando delle potenzialità caotiche che hanno lo scopo di mobilitare la libido verso nuove direzioni, aprendo spazi di coscienza differenti.

La trasgressione si impone, quindi, come modalità per andare avanti, per andare oltre, per trans-gredire, rispetto ad una normalità piatta, scarsamente individuativa delle proprie esigenze personali.

Ma è anche vero che l'analisi dà la possibilità di raccogliere quelle esigenze di interiorizzazione automaticamente attivate dall'impedimento esterno a vivere

liberamente la propria fantasia in modo compulsivo, seguendo in modo automatico le forze istintuali.

Tra *acting-out* e sublimazione intercorre la distanza dalla malattia alla salute, prendendo a prestito la teoria dei meccanismi di difesa e la griglia di Perry.

L'*Acting out* è l'espressione dei propri vissuti emotivi conflittuali attraverso l'azione piuttosto che con il linguaggio. Il soggetto si comporta in modo poco riflessivo, senza considerare le possibili conseguenze negative delle sue azioni. In psicoanalisi è considerato come un tentativo di scarica della tensione emotiva, ottenuta mediante una reazione alla situazione attuale, come se fosse questa la causa scatenante (il conflitto interno).

In alcuni soggetti esso si presenta come il tratto dominante della personalità e contraddistingue il modo di relazionarsi agli altri.

Questa è precisamente la concezione dell'*acting out* che Lacan propone fin dai primi seminari, all'inizio degli anni '50, e che non modificherà più. Essa richiama fino a sovrapporgli la celebre formula con cui egli definisce il fenomeno psicotico: "*Ciò che è precluso al simbolico, ritorna nel reale*".

L'*acting out* partecipa dunque del meccanismo della *forclusion*, in italiano *preclusione*, che per Lacan è all'origine della psicosi, per quanto esso non sia assolutamente un indice di psicosi ma solo un episodio psicotico, al pari dell'allucinazione delirante: Lacan registra l'*acting out* come equivalente a un fenomeno allucinatorio di tipo delirante che si produce quando simbolizzate prematuramente, quando affrontate qualcosa nell'ordine della realtà e non all'interno del registro simbolico.

## **ACTING-OUT VERSO SUBLIMAZIONE**

### **Griglia di valutazione dei meccanismi di difesa (da Perry, 1990)**

#### **Difese mature:**

AFFILIAZIONE

ALTRUISMO

**ANTICIPAZIONE**

UMORISMO

AUTOAFFERMAZIONE

AUTOOSSERVAZIONE

**SUBLIMAZIONE**

**REPRESSIONE**

Ho evidenziato l'anticipazione perché mi sembra che sia il meccanismo di difesa che più si avvicina all'immaginazione e che può rappresentare lo sforzo di contenere la tendenza all'agito.

## ACTING OUT

### DEFINIZIONE

*“L’individuo affronta conflitti emotivi e fonti interne o esterne di stress agendo senza riflettere o senza preoccuparsi delle possibili conseguenze negative.*

*L’acting out comporta l’espressione di sentimenti, desideri o impulsi attraverso un comportamento incontrollato con apparente noncuranza delle possibili conseguenze a livello personale o sociale. Solitamente si verifica in risposta ad eventi interpersonali che coinvolgono persone significative nella vita del soggetto, come genitori, figure dotate di autorità, amici o partner”.*<sup>4</sup>

### ANTICIPAZIONE

**(prova affettiva)**

### DEFINIZIONE

*“L’individuo mitiga i conflitti emotivi e le fonti di stress interne o esterne non soltanto prendendo in considerazione soluzioni alternative realistiche e prevedendo le reazioni emotive a problemi futuri, ma anche sperimentando realmente l’angoscia futura attraverso la rappresentazione mentale sia delle idee che degli affetti angoscianti. Questa prova permette all’individuo di preparare una migliore risposta adattiva al conflitto o alla tensione previsti.*

### FUNZIONE

*L’uso dell’anticipazione permette all’individuo di mitigare gli effetti delle tensioni o dei conflitti futuri. Essa implica la capacità di tollerare l’ansia che si manifesta quando il soggetto **immagina** quanto possa essere angosciante una situazione futura. Attraverso tale prova affettiva (ad esempio “come mi sentirò quando capiterà ciò?”) e la pianificazione delle risposte future, il soggetto diminuisce gli aspetti angoscianti del futuro fattore stressante. L’anticipazione accresce anche la probabilità di risultati esterni positivi e di risposte emotive più positive”.*<sup>5</sup>

### SUBLIMAZIONE

### DEFINIZIONE

*“L’individuo affronta conflitti emotivi e fonti interne o esterne di stress incanalando, più che inibendo, sentimenti o impulsi potenzialmente disadattivi in comportamenti socialmente accettabili”.*

Questa difesa deve essere considerata presente soltanto quando può essere dimostrata una stretta relazione funzionale tra i sentimenti e il tipo di risposta.

4 V. Lingiardi, F. Madeddu, *I meccanismi di difesa. Teoria, valutazione, clinica*, Milano, Cortina, 2002, p. 389.

5 *Ibidem*, p. 447 e segg.

Esempi classici dell'uso della sublimazione sono sport e giochi utilizzati per incanalare impulsi di collera o la creazione artistica che esprime sentimenti conflittuali.

## **FUNZIONE**

La sublimazione permette l'espressione di desideri, impulsi o affetti che il soggetto inibisce volontariamente a causa delle loro ripercussioni sociali potenzialmente negative. Il soggetto li incanala invece in espressioni socialmente accettabili. Gli obiettivi e gli oggetti originari degli impulsi, desideri e affetti sono spesso considerevolmente modificati, risolvendosi in un'attività o prodotto creativo. Ad esempio, un impulso ostile-competitivo può essere incanalato in sport o lavori competitivi, o impulsi sessuali possono essere espressi attraverso la danza creativa o l'arte. Il risultato della sublimazione è che gli impulsi originari possono essere in qualche modo espressi e nel contempo l'attività o il prodotto che ne risultano possono essere in qualche modo fonte di approvazione o ricompensa sociale".<sup>6</sup>

Nella scala dei meccanismi di difesa, dall'*acting-out* alla sublimazione, ci sono senza dubbio soggetti che sono più predisposti per cause genetiche, evolutive e sociali ad un tipo di risposta preferenziale, ma non è possibile escludere che il passaggio dall'uno all'altro tipo di reazione ai conflitti sia possibile lavorando in psicoterapia con questa convinzione aprendo la strada trasformativa, favorendo l'immaginazione.

## **SINTOMO E SIMBOLO**

→ πίπτειν = **CADERE+INSIEME** ⇒ **SCONTRARSI**

**INCAPACITÀ A CONCILIARE GLI OPPOSTI**

↑

συν → **INSIEME, CON,.....**

↓

→ βάλλειν = **PORRE + INSIEME** ⇒ **COMPORRE**

**UNIRE QUALCOSA DI SCISSO**

**CAPACITÀ DI CONCILIARE GLI OPPOSTI**

Sintomo e simbolo hanno la stessa radice semantica nel suffisso che richiama al ricongiungimento; mentre nel simbolo questo tenere insieme gli opposti avviene faticosamente, nel sintomo decade. Eros e spirito sono sempre collegati.

## **Bibliografia**

Jung, C.G., *Simboli della trasformazione, Opere*, Vol. V, Torino, Bollati Boringhieri, 1970.

Kant, I., *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

Lingiardi, V., Madeddu, F., *I meccanismi di difesa. Teoria, valutazione, clinica*, Milano, Cortina, 2002.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 455 e segg.



# FORZE GRAVITAZIONALI NEL PERCORSO ANALITICO: IL PERIGLIOSO VIAGGIO DELL'UOMO CHE NON POTEVA STAR FERMO

Antonella Russo

## Riassunto

Il territorio che noi analisti identifichiamo come *materia oscura* nel processo di analisi terapeutica, può essere immaginato verosimilmente come un *buco nero* stellare. Le caratteristiche di assorbimento di materia energetica e di distorsione per contrazione e condensazione, si prestano bene all'amplificazione di senso che è possibile operare nell'analisi del materiale psichico. Il buco nero in psicologia analitica rimanda ad un'area complessuale di difficile analisi; la forza del suo potere deriva proprio dalla inconsapevolezza e dal magnetismo che ne deriva. È affascinante visualizzare i numerosi parallelismi che è possibile operare tra materiale psichico e materiale astrale. Si è registrato per esempio che intorno al buco nero stellare si effettua un movimento continuo che è impossibile arrestare; come l'irrequietezza psicomotoria che il paziente si trova a sperimentare in prossimità di *buchi neri* psichici in prossimità dei quali si trova collocato. Riuscire a concepire, a immaginare la peculiarità fisica e intrapsichica di questa particolare esperienza della vicenda analitica, ne permette l'analisi e il superamento. Mi piace rimandare il lettore alla sorprendente immagine di una galassia che passa dietro un buco nero e lo attraversa: essa perde una parte di materiale stellare (quello che si trova a gravitare in prossimità dello stesso), ma riesce tramite una distorsione a mantenersi comunque integra.

In psicoterapia la distorsione energetica può essere identificata nel sintomo; nel segno cioè che resta dopo un'esperienza di incontro con il numinoso che segna la vita psichica creando una distorsione la cui portata ha ricadute tangibili sui processi di vita dell'individuo.

Il caso clinico di Francesco, 21 anni, ricovero in T.S.O. per *bouffée* delirante, illustra significativamente l'esperienza di trovarsi *assorbito* dal buco nero della psicosi che tutto distorce dell'esperienza di sé.

La materia oscura però ha anche varie altre accezioni. Essa è riferibile anche a una difficoltà ad uscire fuori dalla polarità attrattiva del *nero*. Il nero – non colore – che assorbe lo spettro della luce, rendendo l'oggetto invisibile e inimmaginabile. Quando nel rapporto analitico si entra nella dimensione del *buco nero*, si ha l'esperienza di una difficoltà ad uscire fuori dalla dimensione della patologia, con il risultato di non immaginare mai la conclusione della terapia laddove sarebbe opportuno; accampando giustificazioni *distorte* dal buco nero della dimensione complessuale.

L'analisi quindi acquista la dimensione della interminabilità non come processo di autocura (ipotizzata da Freud), ma come impossibilità a venir fuori da un processo che assorbe tutte le energie residue agglomerandole.

Immaginare la terapia ad un passo dal *buco nero*, permette di operare un salvataggio spazio-temporale, che evita di cadere in una dimensione confusa e interminabile il cui nucleo (e riprendo una suggestione astrofisica) è un perpetuo incurvarsi.

## Abstract

The territory that we analysts identify like a *dark subject* in the process of therapeutic analysis, probably could be imagined as a stellar *black hole*. The

ANTONELLA RUSSO

Dottore in Psicologia clinica e Psicoterapia, Dirigente Psicologo c/o il Servizio di Psicologia dell'Azienda Ospedaliero Universitaria "Policlinico – Vittorio Emanuele" di Catania.

Membro ordinario del C.I.P.A. (Centro Italiano di Psicologia Analitica) – Istituto Meridionale e della IAAP (International Association for Analytical Psychology). Da anni si occupa delle relazioni tra Psiche e Soma e della cura delle patologie gravi su versante psicotico. Specializzata nella dinamica dei gruppi. Esercita la libera professione in regime *intra-moenia* presso l'Azienda di appartenenza.

Le sue aree di interesse riguardano la Psicoterapia Archetipica, il rapporto tra Psiche e Materia e la Fenomenologia delle Religioni. Ha pubblicato svariati articoli sul tema della Genitorialità, sul Burnout, sui Disturbi dell'alimentazione e sulla Matrice Psicotica nelle patologie gravi di tipo auto-immune.

Vive e lavora a Catania.

antonella.russo@live.it



**ANTONELLA RUSSO**

Psychology Doctor and Psychotherapist  
Executive Psychologist  
c/o Servizio di Psicologia of Azienda Ospedaliero Universitaria “Policlinico – Vittorio Emanuele” of Catania.  
Ordinary member of C.I.P.A. (Centro Italiano di Psicologia Analitica) – Istituto meridionale and IAAP (International Association for Analytical Psychology). She’s been interested about relations between Psyche and Soma taking care of deep psychotic psychopathology. She’s expert in clinical group management. She works also as private psychotherapy authorized in *intra-moenia* way.  
She’s interested in Archetypal psychotherapy, in relationships between Psyche and Matter and in Religious Phenomenology.  
She’s author of publications about Parenthood, Burn-out, Feeding disorders and Psychotic Matrix in auto-immune disorders.  
She lives and works in Catania.  
antonella.russo@live.it

characteristics of absorption and distortion for contraction and condensation of the matter, are lent well to the amplification of sense that is possible to operate in the analysis of the psychic material. The *black hole* in analytical psychology postpones to a complexual area difficult to analyze.

Its power derives really from the unawareness and from the magnetism of the question. So like it’s possible to register a continuous energy movement around the stellar *black hole* impossible to arrest so is possible to register a restlessness movement in patients situated in proximity of psychic *black hole*. Dark matter however has also various other meanings. When the analytical relationship enters in the *black hole* dimension, means that we never imagine the conclusion of the therapy whereas it would be opportune; camping justification *distorted* from the *black hole* of the complexual dimension. Imagine therapy to a footstep from the *black hole* allows to operate a rescue space storm, that avoids to fall in a confused and endless dimension whose nucleus (and I take back an astrophysical suggestion) is a perpetual bend.

*Résumé*

Le territoire qui nous analystes identifions comme *matière obscure* dans le procès d’analyse thérapeutique, il peut être imaginé comme un *trou noir* stellaire vraisemblablement. Les caractéristiques d’absorption de matière énergétique et de distorsion pour contraction et condensation, ils les prêtent bien à l’amplification de sens qu’il est possible d’opérer dans l’analyse du matériel psychique. Le trou noir en psychologie analytique renvoie à une zone complexuale d’analyse; le difficile il force de son pouvoir il dérive vraiment de l’inconscience et du magnétisme qu’il en dérive. Il s’est par exemple enregistré qu’autour de le trou noir stellaire a lieu un mouvement continu qui est impossible d’arrêter; comme l’agitation psicomotrice que le patient se trouve à expérimenter en proximité de *trou noirs* psychiques en proximité de laquelle se trouve placé. La matière obscure cependant il a autres acceptions différentes aussi. Quand dans le rapport analytique on entre dans la dimension du *trou noir*, on a l’expérience d’une difficulté à sortir de la dimension de la pathologie dehors avec le résultat de ne pas imaginer jamais la conclusion de la thérapie tandis qu’il serait opportun; en cantonnant justifications *distorte* dal je troue noir de la dimension complexuale. Imaginer la thérapie à un pas du *trou noir* permet d’opérer un sauvetage j’espace orage, qu’il évite de tomber dans une dimension confuse et interminable dont noyau, et je reprends une suggestion astrophysique, il est un perpétuel se courber.

**I**n questo articolo l’attenzione verrà selettivamente e volutamente focalizzata su poche suggestioni analitiche. Mi rivolgo infatti ai colleghi che già conoscono la materia psicoterapeutica e che implicitamente terranno da conto i riferimenti ai classici della letteratura clinica.

Questo perché è l’ipotesi di una “materia oscura” in ambito analitico che mi interessa approfondire come testimonianza di accadimenti psichici in ambito psicoterapeutico che possono inficiare il risultato dell’analisi se non opportunamente individuati e trattati.

L’Ombra in analisi, essendo una funzione presente in maniera implicita e inconscia, influenza il rapporto tra analista e paziente in modo implicito ed inconscio. L’atteggiamento che viene assunto dall’Io cosciente nei confronti

dell'Ombra, sappiamo, può dar luogo a dinamiche psichiche diverse: 1) la *proiezione*, con l'estraneamento del soggetto dai propri contenuti psichici negativi ritenuti penosi e incompatibili che sono incorporati nell'oggetto; 2) la *differenziazione*, nella quale il soggetto affronta coscientemente un'analisi dei contenuti psichici negativi, acciocché possano entrare veramente in relazione con i loro opposti; 3) la *scissione*, che comporta una sorta di divisione della personalità del soggetto in due personalità parziali, delle quali una si identifica nei valori positivi dell'Io, e l'altra in quelli negativi dell'Ombra; 4) l'*identificazione*, in cui il soggetto, scambiando l'Io con l'Ombra, finisce per assumere i propri contenuti negativi adottandone le caratteristiche comportamentali nell'apparente volontà di manifestare a ogni costo gli aspetti più inadeguati e inadatti al rapporto con gli altri; 5) l'*integrazione*, che comporta, da parte del soggetto, una profonda trasformazione della personalità, con l'accettazione intellettuale e il riconoscimento degli affetti, legati agli aspetti negativi della propria personalità.

Quest'ultima rappresenta la perfettibilità del lavoro analitico che tutti vorremmo compiere ma che, come un famoso paradosso di Zenone, è pari all'agone di Achille più veloce che viene sfidato dalla tartaruga...<sup>1</sup> l'integrazione dell'Ombra rischia di essere così una *reductio ad absurdum* in grado di rendere il processo di analisi infinito.

Tale riconoscimento, essendo compiuto dall'Io, ne accrescerebbe l'energia psichica, permettendo l'evoluzione della personalità: ma quando ciò può dirsi raggiunto?

Il territorio che noi analisti identifichiamo come *materia oscura* nel processo di analisi terapeutica, pur avvicinandosi ad un'immagine archetipica dell'Ombra, introduce un carattere energetico e di relazione che ci interessa approssimare in questa sede. L'Ombra infatti rimanda all'immagine oscura proiettata da un corpo opaco, una volta che esso sia esposto alla luce: essi pertanto sono attinenti e contigui, ma separati.

*Materia oscura* è un campo energetico, conseguenza della relazione tra opposti che sottoposti a eccessiva tensione collidono.

Amplificando il concetto: *Materia oscura* si attiva nella psiche nell'esperienza del paziente e nella mente del terapeuta, e si riferisce anche alla relazione in analisi.

Quando nel rapporto analitico si entra nella dimensione del *buco nero*, si ha l'esperienza di una difficoltà ad uscire fuori dalla dimensione della patologia, con

---

1 Il *Paradosso di Achille e la tartaruga* – uno dei paradossi di Zenone più famosi – afferma che se Achille (detto "più veloce") venisse sfidato da una tartaruga nella corsa e concedesse alla tartaruga un piede di vantaggio, egli non riuscirebbe mai a raggiungerla, dato che Achille dovrebbe prima raggiungere la posizione occupata precedentemente dalla tartaruga che, nel frattempo, sarà avanzata raggiungendo una nuova posizione che la farà essere ancora in vantaggio; quando poi Achille raggiungerà quella posizione, nuovamente la tartaruga sarà avanzata precedendolo ancora. Questo stesso discorso si può ripetere per tutte le posizioni successivamente occupate dalla tartaruga e così la distanza tra Achille e la lenta tartaruga pur riducendosi verso l'infinitamente piccolo, non arriverà mai ad essere pari a zero (in *Fisica* di Aristotele).

il risultato di non immaginare mai la conclusione della terapia laddove sarebbe opportuno; accampando giustificazioni “distorte” dal *buco nero* della dimensione complessuale.

Quello che accade genericamente è una attribuzione di senso legata ad una sorta di uguaglianza psicologica di tipo inconscio, caratterizzata da indistinguibilità o non separazione tra la mente dell’analista e quella del paziente.

Simili modalità sono da Jung problematizzate specialmente quando diventano parte della pratica psicoanalitica, scrive infatti, in *Tipi psicologici* (1921): “*Sull’identità si basa l’ingenuo pregiudizio che la psicologia dell’uno sia uguale a quella dell’altro, che dappertutto valgano gli stessi motivi, che ciò che piace a me debba ovviamente piacere anche agli altri ...*”.

Il rischio di una sorta di “assorbimento psichico” (Fachinelli, E.) quindi appare chiaro ed è dato dall’inconsapevolezza della dimensione ontologica che anche nella stanza d’analisi va sempre presa in considerazione a responsabilità del terapeuta.

L’analisi quindi acquista la dimensione della interminabilità, come impossibilità a venir fuori da una dimensione che negando inconsciamente le differenze, distorce la tensione individuativa che accetterebbe l’equilibrio instabile di una attribuzione complessa della mente, diventando invece pretesto per la messa in campo dell’Ombra della cura.

Immaginare la terapia ad un passo dal *buco nero*, permette di operare un salvataggio spazio-temporale, che evita di cadere in una dimensione confusa e interminabile il cui nucleo (e riprendo una suggestione astrofisica) è un perpetuo incurvarsi (singolarità gravitazionale).

Il caso clinico che riporto è stato illuminante.

Il paziente è un giovane di 21 anni che si rivolge alla terapia analitica dopo una *bouffée* delirante a carattere persecutorio.

La sua storia clinica illustra significativamente l’esperienza di trovarsi “assorbito” dalla dimensione archetipica dell’Ombra, che in questo caso veicola emozioni strettamente legate alla colpa di una “inversione” (Pieri F.P.) che sentiva ineluttabile ma sostanzialmente errata, e alla incapacità di lottare per difenderla.

Febo infatti sapeva da giovanissimo di essere attratto sessualmente dai maschi, ma come spesso accade celava le sue sensazioni che sentiva in urto con l’ambiente in cui viveva.

Dopo un T.S.O. durato quindici giorni a causa della difficoltà di remissione dei sintomi, il giovane torna a casa. Al primo incontro mostra rallentamento psicomotorio e ipervigilanza.

I sogni sono spesso carichi di angoscia persecutoria. Talvolta compare il labirinto, la confusione, l’iperbole personificata da personaggi deformi e/o ridicolizzati dall’abbigliamento.

I sogni ricorrenti riguardano il ricovero ospedaliero, il senso di costrizione, il sentirsi in gabbia, e ingabbiato dai pensieri persecutori che dominano sugli altri e li asservono. Egli descrive la sua infanzia come un periodo per lo più felice, libero dalla colpevolizzazione dei suoi impulsi libidici, perché ancora innocenti. Eppure già da bambino si sentiva costretto da una indefinibile tensione emotiva che lui definisce “ad elastico”. Allora si divertiva a vestirsi da femmina con gli abiti delle sorelle, senza che i genitori lo rimproverassero.

I problemi arriveranno con la pubertà e l'adolescenza. Il corpo fa sentire maggiormente i suoi bisogni che lui ha paura di definire. Non ama lottare e negli scontri fisici con gli altri ragazzini, fugge.

I desideri erotici non possono coincidere con l'adattamento sociale e lui per sentirsi valorizzato nel gruppo dei pari, deve fingere di essere interessato alle ragazze, alle più ambite. Essendo di bell'aspetto, può così coltivare un ideale di grandezza che serva da compensazione alla sua bieca idea di sé.

Jung nel 1911 ne *Il problema della psicogenesi nella malattia mentale* evidenziava la concausa di fattori (storici e situazionali) nella psicopatologia a fronte di una inclinazione costituzionale al conflitto psichico. Egli postulava una debolezza del carattere data un'ipersensibilità del (complesso dell') Io costituzionalmente debole ovvero più facilmente in preda agli sconvolgimenti dei complessi inconsci a tonalità affettiva con i quali entra in relazione dinamica.

La relazione, più o meno forte e duratura, che i complessi in generale stabiliscono con il complesso dell'Io, è responsabile del loro grado di inconscietà rendendoli reversibili (nevrotici – simbolizzabili) o irreversibili (psicotici – difficile simbolizzazione). Qualora il complesso dell'Io non riesca a gestire tramite risimbolizzazione le sollecitazioni affettive di un complesso secondario autonomo, il risultato è una conflittualità che può sfociare nella patologia psichica.

Scriva Jung che “*i sintomi sorgono soltanto quando non si riesce a vedere l'altra faccia della propria natura e l'urgenza dei suoi problemi*” (1912b).

Le caratteristiche di assorbimento di materia energetica e di distorsione per contrazione e condensazione, si prestano bene all'amplificazione di senso che è possibile operare nell'analisi del materiale psichico.

Il *bucò nero* in psicologia analitica rimanda ad un complesso autonomo a tonalità affettiva di difficile analisi; la forza del suo potere deriva proprio dalla inconsapevolezza e dal magnetismo che ne deriva.

Ricordo che il complesso a tonalità affettiva per Jung indica una struttura psichica minimale dotata di una forte carica, per l'appunto, affettiva, che lega tra loro rappresentazioni, pensieri, ricordi.

È affascinante visualizzare i numerosi parallelismi che è possibile operare tra materiale psichico e materiale astrale.

Si è registrato per esempio che intorno al *buco nero* stellare si effettua un movimento continuo che è impossibile arrestare; come l'irrequietezza psicomotoria che il paziente si trova a sperimentare nell'imminenza di *buchi neri* psichici in prossimità dei quali si trova collocato.

Riuscire a concepire, a immaginare la peculiarità fisica e intrapsichica di questa particolare esperienza della vicenda analitica, ne permette l'analisi e il superamento.

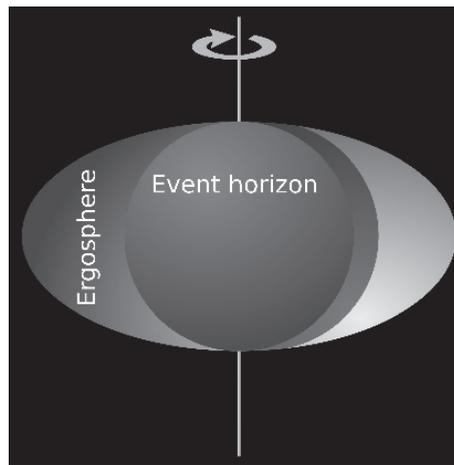
Mi piace rimandare il lettore alla sorprendente immagine di una galassia che passa dietro un buco nero e lo attraversa: essa perde una parte di materiale stellare (quello che si trova a gravitare in prossimità dello stesso), ma riesce tramite una distorsione a mantenersi comunque integra.

In psicoterapia la distorsione energetica può essere identificata nel sintomo; nel segno cioè che resta dopo un'esperienza di incontro con il numinoso che segna la vita psichica creando una distorsione la cui portata ha ricadute tangibili sui processi di vita dell'individuo.

La materia oscura però ha anche varie altre accezioni.

Essa è riferibile anche a una difficoltà ad uscire fuori dalla polarità attrattiva del *nero*.

Il nero – non colore – che assorbe lo spettro della luce, rendendo la materialità invisibile ed inimmaginabile.



L'ergosfera è uno sferoide oblato al di fuori dell'orizzonte degli eventi, dove gli oggetti non possono rimanere fermi.

I buchi neri rotanti sono circondati da una regione dello spazio-tempo in cui è impossibile stare fermi, chiamato ergosfera. Questo è il risultato di un processo noto come *effetto di trascinamento*; la relatività generale predice che qualsiasi massa rotante tenderà a "trascinare" leggermente in tutto lo spazio-tempo immediatamente circostante. Qualsiasi oggetto vicino alla massa rotante tenderà a muoversi

nella direzione della rotazione. Per un buco nero rotante questo effetto diventa così forte vicino all'orizzonte degli eventi che un oggetto, solo per fermarsi, dovrebbe spostarsi più veloce della velocità della luce nella direzione opposta. L'ergosfera di un buco nero è delimitata nella sua parte interna dal confine dell'orizzonte degli eventi (esterno) e da uno sferoide schiacciato, che coincide con l'orizzonte degli eventi ai poli ed è notevolmente più largo intorno all'equatore. Il confine esterno è talvolta chiamato ergo-superficie. Gli oggetti e le radiazioni normalmente possono sfuggire dall'ergosfera. Attraverso il processo di Penrose, gli oggetti possono emergere dalla ergosfera con energia maggiore di quella d'entrata. Questa energia viene prelevata dalla energia di rotazione del buco nero, facendolo rallentare.

Citando il grande filosofo dell'esistenzialismo ontologico Heidegger, la coscienza di essere al mondo, la partecipazione consapevole al processo vitale crea naturalmente preoccupazione; poiché l'uomo non può accettare passivamente il mondo in cui si trova, se ne pre-occupa (1927).

La preoccupazione intesa come possibilità di realizzazione e progetto (progettarsi, nel mondo) di vita diventa angoscia quando la gamma delle possibilità di essere nel mondo perde di senso.

Quando il paziente è in preda all'angoscia ci chiede di ri-trovare un senso esistenziale anche per lui.

Ci sono due modi diversi di "aver cura" della sua legittima richiesta: intromettersi nella sua esistenza deresponsabilizzandolo e relegandolo in un rapporto di dipendenza; oppure confidare nel suo poter essere, mettendolo nella condizione di divenire consapevole di sé e di esercitare liberamente la propria cura.

La "possibilità", per noi terapeuti junghiani con una tensione esistenzialista e ontogenetica, è la condizione preliminare dell'essere aperti a ciò che verrà, in base allo stato emotivo in cui ci troviamo. È chiaro che la possibilità coincide con la progettualità.

Il paziente è tale perché sente di perdere la capacità di progettarsi.

Che cosa è l'angoscia se non la improvvisa consapevolezza di non avere più gli strumenti per mantenere saldo il progetto che conoscevamo di noi stessi?

L'angoscia ci allontana dal mondo rendendolo insignificante, ma è proprio da questa lontananza che inizia la consapevolezza di dover agire.

L'uomo è, nella sua essenza, un esistente proiettato in avanti, mai fermo all'*Hic et Nunc*. Questo, tra l'altro, non avviene in astratto, ma nella costante relazione con il mondo di cui siamo parte.

Le emozioni (da *ex-movere*) sono dunque performanti e sempre presenti.

Che l'essere umano viva sempre in un qualche stato emotivo non vuol dire che egli ne sia consapevole o sappia il perché del suo modo d'essere. Questo carattere dell'esistenza per cui noi siamo in un certo stato d'animo di cui ci è oscura l'origine lo chiamiamo *l'esser gettato* (*Geworfenheit*) dell'uomo (dell'Esserci) nel mondo,

o *deiezione* (*Verfallen*). L'umore è il modo in cui noi "ci sentiamo" ("come va?" – "come ti senti?") (*Ibidem*, 1927).

È cosa ben diversa quando l'irrequietezza psicomotoria si presenta all'inizio della terapia o nel corso della stessa.

Il paziente in stato di irrequietezza psicomotoria ci porta un vissuto di instabilità, che lo fa immediatamente arrivare a consulto farmacologico. L'indagine nella accoglienza si concentra sul sintomo più evidente e spesso l'anamnesi remota risulta negativa.

Irrequieto (*in-requietus*) ci dà l'idea di mancanza di riposo, di moto continuo, di fremito costante. Un paziente che si presenta con irrequietezza ci regala una immediata necessità di azione contraria e complementare.

Ci sentiamo irrequieti noi stessi di fronte all'altrui irrequietezza, ci sentiamo influenzati dalla necessità di agire poiché risulta incongrua una qualsiasi altra azione.

Ci sembra sbagliato restare calmi di fronte all'irrequietezza altrui, e nella peggiore delle ipotesi vorremmo agire una fuga noi stessi.

L'invito alla calma, suona quasi una provocazione per il paziente che si sente in preda ad un inarrestabile moto ideativo e/o motorio che dolorosamente non riesce a placare.

Senso di urgenza, fuga delle idee, insalata di parole, acatisia, il paziente sembra un fantoccio nelle mani di un perfido burattinaio.

L'immagine è congrua perché la relazione è in preda alla costrizione dell'urgenza, è quello che va risolto e le cause sotterranee rimangono nel territorio dell'insondabile.

Ben diversa appare invece l'irrequietezza che fa la sua comparsa in corso di analisi. Qui abbiamo il dovere di ascoltarla e trattenerla perché è frutto di patologizzazione, figlia del processo che si dipana nella produzione inconscia tra il paziente e il suo analista.

Il ricordo adesso ritorna alla storia clinica che funge da *trait d'union*, per soffermarsi sull'irrequietezza che improvvisamente assurse come indicatore intrusivo e pervasivo del malessere di Febo.

Il mio giovane paziente cominciò a parlarne intorno al quarto anno di terapia, in un momento che faceva pensare che la conclusione della terapia si stesse avvicinando.

I sintomi paranoici erano scomparsi, lasciando il posto ad una tendenza alla diffidenza che lui attribuiva al carattere di fondo, ma perfettamente criticabile.

Egli aveva ripreso a studiare all'università, era tornato a frequentare gli amici, a praticare sport e coltivare un hobby. Restava come sospesa in aria la sua espressività sessuale. Pur sapendo infatti di essere omosessuale, l'idea di dichiararlo era per lui fonte di grande angoscia.

Le associazioni ideative, erano tutte d'Ombra, oscure, disperanti. Temeva che se gli altri avessero avuto una conferma delle sue scelte sessuali, lo avrebbero per questo emarginato, compatendolo ed escludendolo.

Criticava il modo di vivere degli omosessuali ma non faceva che pensare come poterlo agire senza rientrare nella categoria della "caricatura".

Il tema fu affrontato per decine di sedute senza che lui riuscisse a trovare una via d'uscita. Poi, cominciò a scaricare nel telefono delle "applicazioni" per incontri omosessuali, cominciò a frequentare con circospezione amici gay di amici etero... e infine ebbe una storia, che determinò una svolta. Fece esperienza di una sessualità condivisa, traendone soddisfazione, e cominciò anche a confrontarsi con le ipotetiche conseguenze di questi "agiti sessuali" che viveva con estrema ambivalenza.

Trovava difficile dare spazio alla colpa di non essere quello che la famiglia si aspettava, reputava pericoloso vivere in un modo che a suo dire lo avrebbe costretto ai margini della dignità sociale, trovava inammissibile accettare la omosessualità come attributo riferito a se stesso. Ma non poteva più ingabbiarsi.

Per qualche mese la sua vita sociale lo assorbì regalandogli inaspettate gioie, poi cominciò a sentirsi sempre più in tensione, soprattutto in casa.

Analizzammo le ragioni di questa tensione, per arrivare a postulare che fosse connessa alla necessità di far chiarezza in casa e la paura che questa chiarezza lo ingabbiasse nel cliché.

Furono mesi di denso lavoro sulle immagini del "frocio", della "checca", dei "femminelli"... Fu analizzata la qualità della voce, della camminata... degli abiti.

Il punto che qui risulta dolente, fu che tutto ciò fu inizialmente affrontato esclusivamente dalla prospettiva della conquista di territori inesplorati. L'entusiasmo, "coloniale", ci fece dimenticare della dimensione della perdita.

Stavamo tralasciando il progetto storico ed esistenziale della sua vita per abbracciarne un altro che pur essendo più rispettoso della sua persona, era troppo unilaterale.

Un sogno fece da viraggio: *"Sono andato ad un'audizione per 'L'isola dei famosi'. Alessia Marcuzzi [la conduttrice], intrattiene tutti i partecipanti in un salotto collocato in un capannone industriale. Dietro una saracinesca abbassata a metà intravedo le gambe di un medico in camice bianco"*.

Mi resi conto che l'analisi dell'Ombra la stavamo conducendo senza spessore, cercando di valutare solo gli aspetti positivi e in fondo più superficiali di quest'incontro. Che cosa è infatti un percorso individuativo se non contempla anche l'analisi di ciò che si perde lungo il tragitto?

Se "l'infermità dello spirito" è prodotta da una malattia del linguaggio (Van der Leew), l'atteggiamento positivista dà spazio all'apparenza, all'interpretazione di un ruolo, che è pura finzione... se la *patologia* rimane fuori scena, semi nascosta, ci si occupa solo di ciò che alletta, ma non di ciò che si tralascia.

Fu necessario quindi, per andare avanti, tornare indietro. Ovvero, fu necessario occuparsi di nuovo del vissuto legato alla malattia psichiatrica: quella che aveva deviato per sempre il corso della sua vita, segnando un prima e un dopo.

La patologia, la paranoia, anche se non era più in campo, continuava a imprigionarlo nei ceppi di una diagnosi paurosa e difficilmente guaribile. Essa era l'ospite sopportata e guardata a vista, innominata ma presente, il fantasma di tutte le scelte. La paranoia era il nostro invitato di pietra.

Implicitamente, sapevamo che non bisognava solleccitarla, e per questo tutti con lui evitavano l'argomento, anche io, la sua analista, che per paura di una ricaduta avevo sostenuto per lo più i processi adattivi del suo sviluppo.

Ancora una volta si sentiva in prigione: come un animale esotico in cattività batteva incessantemente percorsi conosciuti che però giravano a vuoto.

L'irrequietezza che compare nel corso di una analisi, viene osservata e ascoltata. Viene espressa con parole e si "personifica", creando attribuzioni di potenza che riflettono il modo di sentire l'esperienza vissuta.

Quando non seppi più come procedere, mi venne incontro l'immagine del *buco nero* nel quale stavamo entrando inconsciamente.

L'irrequietezza, quindi, fu riconosciuta anche come attributo dell'Ombra della pazzia e della devianza, che avrebbe segnato per sempre la sua vita togliendole innocenza.

Se abbiamo affrontato e superato la *materia oscura* della analisi, lo dirà il viaggio che ci attende.

Concludo con una breve citazione del padre della psicoanalisi, che allevia la colpa di una possibile leggerezza legata all'emozione di un inconscio "disturbo del decorso rappresentativo" (Jung 1921), della cura:

Qualunque sia la posizione che assumiamo sul piano teorico, riguardo la fine di un'analisi, è una faccenda che riguarda la prassi... il nostro obiettivo non dovrà esser quello di livellare tutte le specifiche particolarità individuali a favore di una schematica 'normalità', o addirittura di pretendere che l'individuo 'analizzato a fondo' non senta più alcuna passione e non sviluppi alcun conflitto interno. L'analisi deve determinare le condizioni psicologiche più favorevoli al funzionamento dell'Io; fatto questo, il suo compito può dirsi assolto (Freud, 1937).

### Bibliografia

- Callieri, B., *Quando vince l'ombra*, Roma, Città Nuova, 1982.  
Caramazza, E., *L'ombra*, in *Trattato di psicologia analitica*, a cura di A. Carotenuto, 2° vol., Torino, UTET, 1992.  
Conforti, Michael, *Il codice innato*, Roma, Ma.Gi., 2005.  
Dieckmann, H., *I Complessi*, Roma, Astrolabio, 1993.  
Fachinelli, E., *Claustrofobia*, Milano, Adelphi, 1983, p. 172.  
Freud, S. (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, p. 532.

- Heidegger, M., *Essere e Tempo*, Milano, Mondadori, 2011.
- Jung, C.G., *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, *Opere*, vol IX, 2° tomo, Torino, Bollati Boringhieri, 1982, p. 259.
- Jung, C.G., *Psicologia e religione* in *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, pp. 469-81.
- Jung, C.G., *Vie nuove della psicologia* in *Opere*, vol. VII, Torino, Bollati Boringhieri, 1979.
- Jung, C.G., *Energetica psichica* in *Opere*, vol. VIII, Torino, Bollati Boringhieri, 1982.
- Jung, C.G. (1921), *Tipi Psicologici* in *Opere*, vol. VI, Torino, Bollati Boringhieri, 1982, p. 415 e p. 451.
- Pieri, F.P., *Dizionario Jungiano*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 493.
- Trevi, M., *Sul problema dell'ombra nella psicologia analitica*, in M. Trevi, A. Romano, *Studi sull'ombra*, Venezia, Marsilio, 1975.
- Van der Leeuw, G., *Fenomenologia della religione*, Torino, Universale Bollati Boringhieri, 1992, p. 61.
- Von Franz, M.L., *Der Schatten und das Böse im Märchen*, München, Kosel, 1985 (tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1995).

**CARMELA MENTO**

Ricercatore  
 Universitario di  
 Psicologia Clinica  
 presso l'Università  
 degli Studi di Messina,  
 Psicologo clinico presso  
 l'A.O.U. Policlinico  
 "G. Martino" di  
 Messina, U.O.C. di  
 Psichiatria. Psicologo  
 Analista Membro  
 C.I.P.A. Istituto per  
 l'Italia Meridionale e la  
 Sicilia. Membro della  
 Réseau Universitaire de  
 Recherche Européen  
 et International  
 "Métho-des Projectives  
 et Psy-chanalyse".  
 Journal Manager della  
 Rivista scientifica  
 internazionale  
 "Mediterranean  
 Journal of Clinical  
 Psychology, MJCP".  
 cmento@unime.it

**CARMELA MENTO**

Assistant Professor of  
 Clinical Psychology at  
 University of Messina,  
 Italy, Clinical Psycho-  
 logist at the Psychiatric  
 Unit of the Policlinico  
 "G. Martino". Jungian  
 Psychologist, member  
 of C.I.P.A. Institute  
 for Southern Italy and  
 Sicily. Member of the  
 Associazione Italiana  
 Rorschach and Inter-  
 national Rorschach  
 Society. Member of the  
 «Réseau Universitaire  
 de Recherche Euro-  
 péen et International  
 Méthodes Projectives  
 et Psychanalyse».  
 Journal Manager of the  
 Mediterranean Journal  
 of Clinical Psychology,  
 MJCP.  
 cmento@unime.it

## MATERIA E PSICHE: IL LIVELLO IMMAGINALE NELL'ALTERAZIONE DEI PROCESSI PSICOSOMATICI

Carmela Mento

*Riassunto*

Il saggio analizza la relazione psiche-soma, in relazione all'osservazione delle difese che si possono attivare in pazienti con una strutturazione personologica rigida, che vivono attraverso la minaccia percepita dall'esterno una modalità relazionale corporea con intensi vissuti di rabbia ed ansietà. Tali funzionamenti, definibili psicosomatici, sono osservabili ad esempio nelle patologie infiammatorie croniche. Nel caso in oggetto, sarà analizzata la possibilità di notare elementi oscuri della psiche, contenuti Ombra, che si manifestano improvvisamente ed in modo aggressivo, costringendo il paziente ad una posizione passiva. Sarà in questo contesto analizzato quello spazio interiore rimosso a cui la coscienza non aveva aderito, a contatto con immagini oniriche, che apre la necessità di creare un dialogo con elementi conflittuali che tenderebbero, altrimenti, ad una ripetizione della dinamica. Nel pieno spazio della parola, della letteralizzazione e della corporeità, l'Analista può procedere a piccoli passi, accogliendo l'evoluzione delle modificazioni rappresentazionali, che emergono sia nei sogni, che nel contenuto proiettivo del reattivo di disegno dell'Albero, nel corso di una Terapia analitica.

*Abstract*

The study analyzes the relationship between psyche and soma, linked to the observation of the defences that can be employed by patients with a rigid personality organization, because of the perceived threat from the outside world, live relationships through a physical modality and intense feelings of anger and anxiety. These functionings, defined as psychosomatic, are observable for example, in chronic inflammatory disease. This study will analyse the possibility of seeing dark elements of the psyche, shadow contents, which occur suddenly, in an aggressive mode, forcing the patient to a passive position. In the analysed context, the removed inner space, that was away from consciousness and expressed through the dream images, emerges, arising the necessity of a dialogue with the conflicting elements, which otherwise would tend to a dynamic repetition. In the full space of literalization and the concrete body, the Analyst proceeds in small steps, containing the evolution of representations changes, both in dreams and in the projective content emerged from the Tree Drawing, during the Analytical Treatment.

*Résumé*

L'étude analyse la relation psychosomatique, dans l'observation des défenses qui peuvent être activées chez les patients avec une organisation rigide de la personnalité, avec la perception de la menace extérieure sur le corps, avec des négatifs sentiments de colère et anxiété. Ce modèle de fonctionnement psychosomatique, peut être observée dans les maladies inflammatoires chronique. Dans cette étude, sera analysé la possibilité de voir des éléments sombres de la psyché, contenu de l'Ombre, qui peuvent apparaître soudainement et aggressive, contre une attitude passive du patient. L'espace intérieur retiré, dans lequel la conscience n'a pas rejoint, émerge à travers des images, des rêves et favorise la possibilité



d'un dialogue avec des éléments contradictoires qui ont la tendance à se répéter en mode automatique. On peut observer que le corps est vécu dans sa concrétude. Que peut faire l'Analyste? Peut procéder par l'acceptation des représentations et des images qui se dégagent des rêves et des dessins, par exemple, le réactif de l'Arbre, par l'intermédiaire des méthodes projectives.

## **Introduzione**

Il testo offre una lettura della relazione psiche-soma, in relazione all'osservazione delle difese che si attivano in pazienti con una strutturazione rigida dell'Io e vivono attraverso la minaccia percepita dall'esterno, una modalità relazionale corporea, con intensi vissuti di rabbia ed ansietà. Tali funzionamenti, osservabili ad esempio nelle patologie infiammatorie croniche e di pertinenza psicosomatica (Càmara et al., 2011; Fond et al., 2014), offrono la possibilità di notare elementi oscuri della psiche (che potremmo anche definire contenuti Ombra) improvvisamente ed in modo aggressivo, che costringono il paziente ad una posizione "passiva". Sarà in questo contesto analizzato, in relazione alla clinica, quello spazio interiore rimosso a cui la coscienza non aveva aderito, a contatto con immagini oniriche, che apre la necessità di creare un dialogo con elementi conflittuali che tenderebbero altrimenti ad una ripetizione della dinamica. Si respira lo spazio della parola, della letteralizzazione e della corporeità; assente la dimensione simbolica. Manca l'aspetto della conciliazione. È possibile osservare modificazioni rappresentazionali nel reattivo di disegno (che rispecchia il funzionamento inconscio e le immagini emergenti) e la comparsa del simbolo, osservata nella dimensione onirica. Il lavoro effettuato evidenzia la rilevazione delle manifestazioni del campo analitico, che possono essere rintracciate nel livello descrittivo (sintomatico) ed anche immaginale, che riflette la relazione tra terapeuta e paziente e l'evoluzione stessa della dinamica di senso che si snoda nella storia del paziente, affetto da patologia infiammatoria cronica intestinale, in 18 mesi di trattamento.

## **L'asse Psiche-Soma**

Sul versante relazionale il paziente, un giovane uomo affetto da Malattia di Chron, si presenta con un tono sarcastico, lontano dall'umorismo dei meccanismi difensivi secondari o adattivi, come ci insegna la clinica psicopatologica. Un sarcasmo, misto a una rabbia mal celata, che lo rende infastidito con il mondo intero, denunciante qualcosa che non funziona, tanto fuori quanto dentro di sé.

Tuttavia, è come se cogliessi che non c'è un dialogo tra l'interno e l'esterno, come quando due elementi non si coniugano in una cottura che cerca di amalgamare, rimanendo pertanto crudi entrambi o scotti nel loro insieme, tuttavia *indigesti o mal digeribili dall'organismo*. Di difficile accesso relazionale, come se non trovasse davvero gente con cui "poter parlare essendo compreso".

Sente che la concentrazione adesso è su di lui, vede in questo un modo di procedere scientifico e razionale, un aggancio che lo disancora dalla paura dell'irrazionale e dell'ignoto, che possono rappresentare la psicoterapia e la psicologia in genere, alle quali non è abituato, ripetendomi spesso che non ricorda i sogni, che non li scriverà mai e che non avrebbe mai pensato di arrivare a fare una psicoterapia nella sua vita, così come non avrebbe mai pensato di avere a che fare con una patologia dell'*incertezza*, come definisce la sua malattia, rispetto alla quale "*non si sa come viene*", "*non si sa come se ne va, se se ne va*".

Nonostante queste note sarcastiche, sento una grande fragilità, mista ad una velata richiesta di aiuto, che risuona in me stridente, al pari dei suoi racconti, circa i dolori addominali lancinanti che ha vissuto, per cui ha il terrore di ricadere in una fase acuta, dal momento che, grazie all'intervento e all'ileostomia, sta meglio. È come se in questi brevi momenti si aprisse un campo archetipico di risonanza tra materia e psiche, tra aspetti strutturali e interni, che si muove e mi fa pensare e sentire che c'è un piccolo varco dove posso operare, dove c'è spazio anche per me nella relazione. Mi dice: "*ma lei che lavoro fa?*", "*non ho molto da dirle*". Mi parla della malattia come se parlasse di un'altra persona, come di qualcuno/qualcosa che impedisce il suo ritmo soprannaturale, che per lui è normale. Non c'è spazio per l'ascolto dei segnali del suo corpo, la stanchezza, il sonno, il suo stato d'animo. È una continua corsa, un continuo spostamento. L'unica cosa che lo ferma è la "tappa" della seduta, puntuale, precisa, regolare, che inizia a configurarsi con un ritmo regolare e alternativo a quello che avvertivo inizialmente. Un caos calmo.

### *Rappresentazioni grafiche dell'Albero*

La prima rappresentazione grafica dell'Albero presenta caratteristiche insolite, il disegno è invertito, è possibile guardarlo da due prospettive (sotto e sopra). Si può osservare la tendenza del soggetto ad una vivacità intellettuale, con atteggiamento introversivo (rappresentazione spaziale e grafologica con accentuazione delle parti superiori dell'albero). Sono presenti segni a carattere psicotraumatico (buchi nella strutturazione del tronco). Mi ritrovo un disegno "al contrario", con radici scoperte in alto e la chioma, con relativi frutti, sotto. Mi viene in mente una fragola e penso che è un frutto troppo delicato che se tocca la terra marcisce! Figuriamoci se può stare sottoterra! Emerge sin dall'inizio la difficoltà del paziente a nominare le cose ("*non so*") e ancora includerle, attraverso l'uso della parola in modalità sincretiche e concrete ("*un albero*"); tale caratteristica si estenderà anche ai suoi stati d'animo.

I rami, appuntiti, connotanti le sue relazioni interpersonali, rimangono come abbozzi che non si realizzano, bloccati da specie di "buchi", "vuoti" che connotano un impedimento di flusso, di energia, di attività cognitiva (chioma) con possibili elementi a connotazione traumatica (il tronco, Io strutturale, presenta buchi e segni).

Nella dinamica tra inconscio e conscio, in questa organizzazione della materia

(il suo funzionamento organico ed intestinale), mi chiedo se le sue rappresentazioni psichiche siano in atto isomorfiche a quanto il suo corpo produce, cioè i buchi presenti nel suo stomaco.

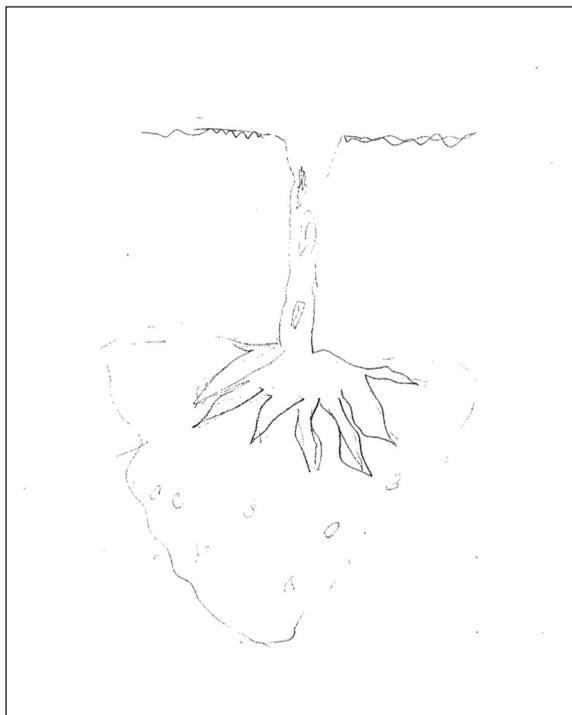


Fig. 1

Figura 1

Mi sento alla presenza di una scissione tra mente e corpo e sento l'esigenza di richiamare l'attenzione al corpo, destinatario quasi assente e invisibile, abolito, maltrattato, come se si dovesse ristabilire una connessione con esso.

Figura 2

La seconda rappresentazione ha analoga caratterizzazione politraumatica, con intensa espressione di aggressività. In letteratura, secondo Khan (1979) può essere definito *cumulativo* il trauma che assume nell'arco evolutivo del soggetto caratteristiche di ripetitività. Ha origini profonde e l'autore ne parla in relazione alla *funzione materna* che dovrebbe porsi quale *scudo protettivo* per i bisogni analitici del bambino; il trauma diventa la risultante delle breccie di tale barriera protettiva deficitaria nel corso dello sviluppo, quando le carenze protettive diventano frequenti, e producono sullo psiche-soma degli urti che il bambino non ha i mezzi per eliminare e che trovano quale espressione, le reazioni patogene (sintomi corporei).

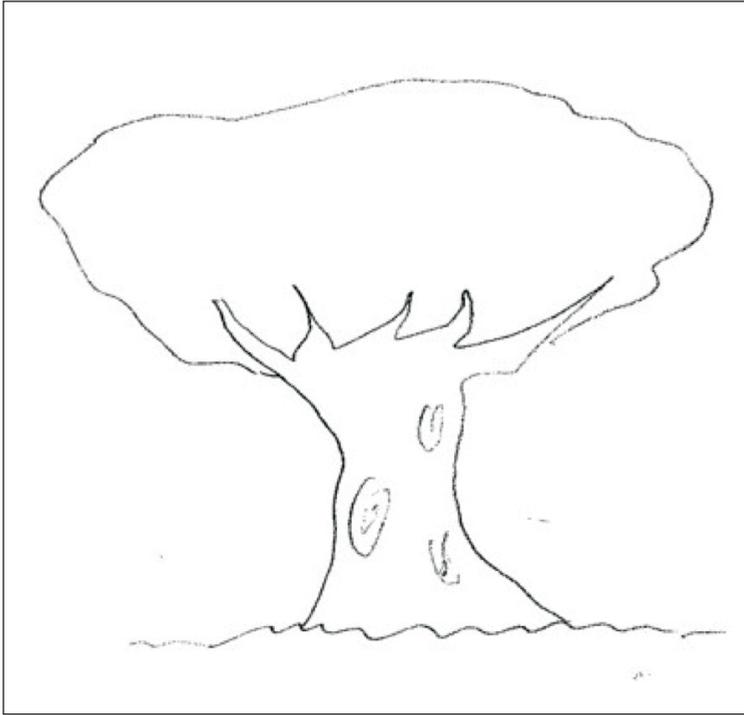


Fig. 2

Tali reazioni, lette in rapporto alla madre, deficitaria nella sua funzione di contenimento, avviano un processo contrario del naturale adattamento che dovrebbe avvenire dalla madre verso i bisogni del bambino, che si concretizza ad esempio, in diverse modalità, tra cui una sensibilità del bambino agli stati d'animo della madre, uno squilibrio nell'identificazione delle pulsioni aggressive, una falsa unione di tipo identificatorio. Avverto di trovarmi di fronte ad una grave carenza. È come se non ci fosse una barriera protettiva ed avverto in me la necessità di crearla da zero.

La fiducia primaria, base per la futura autostima, qui non c'è, lasciando spazio solo alla impossibilità di trovare un referente, né nel versante esterno (ambiente) né tantomeno interno (la propria madre-funzione) capace di tenere e contenere la realtà.

Ci si sente costantemente *traditi* (*letteralmente poi, consegnati... a chi?*). Se teniamo conto della possibilità di contattare il padre, già a partire dalle braccia della madre, quando questo non c'è, diventa un *fantasma* e *non può dare* nella fase iniziale del bambino consistenza alla coppia madre-bambino (Crocetti 1997). La Figura del padre nella genesi evolutiva traumatica, è stata oggetto di studio in soggetti che presentano in età adulta un quadro clinico connesso alla deflessione timica (Settineri S. et al., 2013). Questa fase terapeutica si apre al sentimento della rabbia, emozione primaria per eccellenza, che il paziente, per molto tempo denominava erroneamente "ansia" e connotava con il termine "ansia" qualsiasi

sentimento lo attraversasse. Inizia così un lavoro di alfabetizzazione emotiva ogni volta che si presenta l'occasione di essere a contatto con un'emozione prevalente; in questa fase, ad esempio, dominerà la "rabbia" che ha bisogno di essere nominata. Insieme a nominarla, facevo vedere con la mimica facciale al paziente le caratteristiche di ogni emozione, facendomi anche descrivere da lui, oltre che a parole, nell'espressione, come stava.

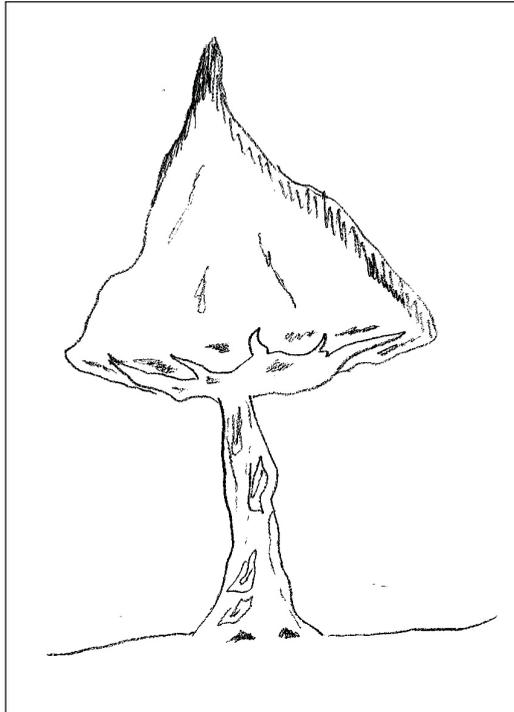


Fig. 3

Figura 3

Si evidenzia la coerenza del processo, rispetto al fatto che il disegno rispecchia le caratteristiche strutturali dell'albero, l'assenza di buchi nella chioma, la tendenza all'altezza nella chioma e l'identità (il Pino). Questa tipologia, altrimenti detta domestico (posto fronte mare e formante pigne), non ha confini geografici, ad esempio gli etruschi li piantavano in cerchio e nelle vicinanze di tumuli o ruderi funerari. Dal fogliame sempre verde, simbolo d'immortalità, secondo Confucio aghi, resina e pinoli simboli del cibo immortale del Tao, Walhalla nel paradiso dove Odino accoglieva guerrieri morti in battaglia. Il Pinolo è offerto ai nuovi sposi come augurio di fertilità in Giappone e il legno di pino utilizzato nella costruzione di templi.

Nella magia naturale tradizionale le pigne sono usate nei rituali di fertilità, gli aghi per allontanare gli spiriti maligni e la resina bruciata per respingere le maledizioni.

Allegoria dell'albero e mondo dei morti trovano un senso nell'offrire nutrimento sia nel consentire il viaggio finale che nell'allontanare entità malintenzionate nei confronti dello spirito del defunto in via di rinascita. Le sue radici sviluppate in senso orizzontale potevano avvolgere il sepolcro senza penetrarlo, quasi a creare una barriera protettiva. Nella Grecia, consacrati alla Dea Rea (Grande Madre), tutti gli alberi di pino esprimono un significato legato all'immortalità e alle cose durevoli.

Leggende e mitologia lo vedono indicato per sfuggire a Pan, ad esempio la ninfa Pitis scelse di trasformarsi in un albero di pino. Contemporaneamente, la chioma tendenzialmente alta e lontana introduce una distanza, relativizzando questa sensazione di protezione, in realtà si sottrae al desiderio di protezione e stabilità. Un simbolismo che allo stesso tempo crea rottura tra lo stato fisico e mentale di sicurezza.

In natura dalla corteccia è possibile estrarre il pignogenolo, potente antiossidante in grado di neutralizzare le reattività di alcuni radicali liberi, dal potere anche antinfiammatorio e antiallergico (Piante officinali).

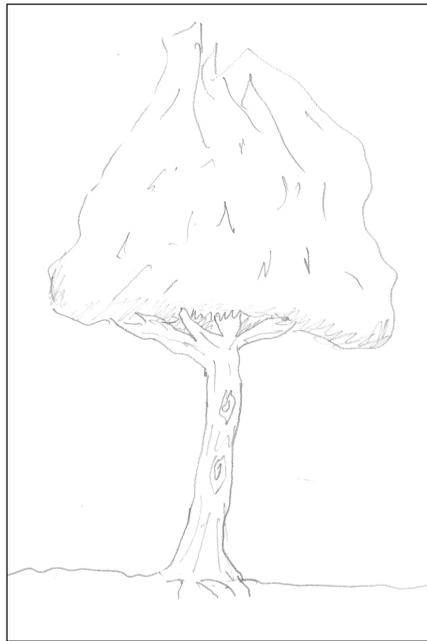


Fig. 4

Figura 4

Si può osservare in questa rappresentazione una riduzione dell'aggressività (rabbia) esercitata precedentemente nella rappresentazione grafica. Il versante traumatico (buchi nel tronco) si riduce ed è presente una chiusura dei precedenti "buchi" nella chioma, che ora sono solo denominati "segni". Vi è un abbozzo alle radici (versante interno/inconscio) adeguatamente coperte dal suolo.

Elementi cicatriziali di un delicato processo, i buchi lasciano adesso lo spazio a dei segni, che come cicatrici, evidenziano il processo ed il percorso che il paziente sta compiendo anche rispetto alla sua malattia. Ulteriore elemento caratterizzante e riflettente questo periodo, è la caratterizzazione del tronco (Io nella rappresentazione grafica) che ne evidenzia il livello conscio ed inconscio in riferimento al trauma presentato in precedenza con caratteristiche cumulative (Khan).

È presente visibilmente una riduzione (buchi nel tronco) dello spazio che il trauma occupava in precedenza (vedi rappresentazioni grafiche).

La dimensione onirica di questo paziente non si presenta sin dall'inizio. Non parlerò del sogno come un oggetto; come evidenziato da Humbert E. G. (2004) il francese ne evidenzia l'atto del fare, il tedesco e l'inglese quello dell'avere, ma il greco antico ne segna l'atto del vedere un sogno; un film, suscettibile di molte letture e reazioni emotive appartenenti al sognatore stesso ma anche a chi ascolta. Un'esperienza vissuta, in altre parole.

Dovrò aspettare circa due mesi prima del primo sogno in seduta:

*Il paziente sogna di trovarsi al piano di sopra rispetto alla casa dei suoi suoceri, c'era un signore che non conosce. Lui si trova seduto su una poltrona, questo signore si avvicina e lo minaccia ponendosi in una posizione di dominanza, chinato su di lui che rimane seduto.*

C.G. Jung, in riferimento all'applicazione pratica dell'analisi dei sogni, ribadisce che *il sogno riproduce quella situazione interiore del soggetto che la coscienza non vuole riconoscere, o riconosce solo a malincuore, come vera e reale [...] qui interviene il sogno, come espressione di un processo psichico inconscio, involontario, che si sottrae all'influsso della coscienza e rappresenta la vera realtà interiore così com'è: non dunque come io la suppongo, o come il paziente la vorrebbe, ma proprio come essa è [...]. In altri termini tratto il sogno come un fatto che può essere utilizzato nella diagnosi* (p. 154 in Jung, *Opere*, Vol. XVI).

Cosa accade? L'Io onirico seduto in poltrona comodo, al secondo piano. Il numero della relazione, il numero 2. Un uomo sconosciuto irrompe nella scena e lo minaccia.

Nella realtà quotidiana, ogni volta che il paziente è rilassato si sente minacciato e si accentua la struttura difensiva rigida dell'Io. Nella minaccia vi è comunque un tentativo di relazione, un modo di entrare in contatto con il corpo.

C'è sempre la possibilità (anche suggerita da Jung nel 1916) di utilizzare il sogno per una migliore e più completa esplicitazione diagnostica (Ancona P., 2005). Il contatto con elementi oscuri della psiche che irrompono improvvisamente ed in modo aggressivo, costringono l'Io onirico ad una posizione passiva. C'è la possibilità di intravedere la figura di uno spazio interiore rimosso a cui la coscienza non aveva aderito (Trevi-Romano 2009); si apre la necessità di creare un dialogo con questi elementi conflittuali che tendono ad una ripetizione della dinamica, rendendo così

impossibile alcuna forma di comunicazione. L'Io onirico è aggredito. È tutto corpo e azione. Quando si distende e si rilassa, è minacciato. C'è solo spazio per l'azione.

Manca l'aspetto della conciliazione, la sua funzione legata al nutrimento. Un ricercatore americano, Gershon, nel suo saggio intitolato *The second brain*, evidenzia l'esistenza di un asse pancia-testa, in cui la prima domina, come una sorta di cervello addominale, i messaggi che invia; noi li riceviamo come dolori, segnali interni, di allarme e li percepiamo (coscientemente) quando scatenano reazioni di malessere. L'espressione linguistica "avere le farfalle nello stomaco" può costituire un esempio. Le emozioni della pancia, come nausea o dolore sono così rese coscienti. Un sistema enterico che comunica con quello centrale. Se uno soffre, soffre anche l'altro.

### Resezione intestinale e Identità

*"Incontrare l'Altro ci consegna grandi doni"*, sostiene Riccardo Mondo; la cura psichica diventa cura nell'immagine e dall'immagine anche nel momento in cui intravediamo delle possibilità di analisi dei processi rappresentativi che sono (vivono) nello spazio terapeutico che condividiamo con il paziente. *"Assumere una visione immaginale della cura serve al paziente, serve al terapeuta, serve a ognuno di noi"* (Mondo R., 2012).

Il lavoro iniziato con questo paziente si concentra sul corpo, oggetto misterioso. Perché funziona al contrario? È come se espellesse dallo stomaco, essendo impedita a lui la funzionalità fisiologica (ano). Si muove di pancia, ma la pancia non funziona. È alterato un equilibrio (Rappresentazione grafica dell'albero, fig. 1). La sua funzione dominante è il pensiero, quella inferiore il sentimento.

La sua funzione inferiore si incontra con la mia (terapeuta). Aiutarlo nell'intuizione, per tirare fuori i sentimenti, diventa un *movens* della relazione. Aiutarlo a muoversi anche con il cuore, necessita degli esercizi di sintonizzazione con la sua parte emozionale.

Un sogno:

*Si trova seduto, con la sua sacca in vista, ed un uomo che non conosce gli dice: "Ringrazia Dio che c'è tua moglie, altrimenti sai cosa ti facevo?". Lui pensa: "Ma come si può in casa d'altri, aggredire una persona che è in stato di debolezza?"*

Questa fase è caratterizzata dalla concentrazione sul corpo che non funziona e sugli Altri che non vanno bene, nessuno lo capisce. L'aspetto peculiare che emerge è la scissione tra una percezione esterna ed una interna, come se si creasse una falla dalla quale è possibile intravedere uno spiraglio, anche per il terapeuta.

Immagine onirica:

*In una strada grandissima, delle moto ostruiscono il passaggio alle macchine, che non riescono ad avanzare. Gli automobilisti sono infuriati. I motociclisti si decidono ad andare avanti, lasciando libero il passaggio.*

Il ritmo sonno-veglia si regolarizza. Si regolarizzano anche i sogni, che saranno caratterizzati da una maggiore attenzione ai dettagli, riferiti in seduta, un vivido ricordo, una maggiore presenza simbolica inerente il versante emotivo. Come in una ripresa dalla convalescenza, rinasce in lui l'idea di lavorare e di viaggiare.

Mi riporta in seduta questo sogno:

*Sogna di volare in aereo: va alle isole, simili alle Eolie, successivamente, con un aereo più piccolo, scende e cammina sul bordo dell'isola, tipo una falesia, una scogliera a strapiombo, una piattaforma, su cui si può camminare e sbatte contro dell'acqua. L'acqua lo tocca, il mare è calmo.*

In questo sogno è solo, vi è un cambio di aereo, un ridimensionamento, un atterraggio su una scogliera impossibile, calcarea. Un ambiente difficile per l'uomo, con la presenza di acqua e roccia. La dimensione calcarea mi colpisce molto, è l'ambiente che a volte sento in seduta.

Di difficile adattamento per la dimensione umana, tanto più per quella affettiva. Il calcarea troverà uno spazio reale nei suoi calcoli renali, che saranno il nuovo sintomo, in questo quadro clinico che dal punto di vista organico è già complesso e dovuti presumibilmente anche al nuovo adattamento del suo sistema digestivo. Le coliche renali e le relative terapie lo accompagneranno. La comunicazione terapeuta-paziente assume gradatamente spazi di significazione.

Assumere la posizione dell'uomo della pioggia in senso analitico, come riscontrato nella posizione di Wilhelm (non a caso nel libro dei mutamenti, *I Ching*) presuppone l'attenzione sull'atteggiamento del terapeuta (e del suo controtransfert in evoluzione). Mettere le tende, sostare in questo luogo e piovere, quando tutti gli chiedono cosa è stato fatto per fare piovere. Semplicemente un luogo che non risulta in armonia con il Tao. L'ambiente risponde sincronicamente allo stato di coscienza.

Mettersi in armonia con il Tao e modificare il proprio atteggiamento vuol dire poter consentire di modificare l'ambiente. In questa fase rifletterò su come mi pongo in terapia di fronte alle sue domande e richieste, che come un bambino "richiedente" fa, ogni volta che rivolgendosi a me, mi chiede il perché di tutte le cose che osserva nella stanza.

Io non rispondo a queste domande. Mi accorgo sempre di più di non risponderegli e così facendo mi sottraggo alle sue domande-richieste, nella dinamica relazionale.

Cosa rappresento io per lui?... Procedendo, mi accorgo di riattualizzare una situazione in cui si sente ignorato e non visto. Qual è il destino delle sue emozioni, se non quello di rimanere lì, ferme nel suo corpo, insieme alla rabbia che prova tutte le volte che ha la sensazione di non essere ascoltato o considerato? Di subire una "ingiustizia"?

Provare ad armonizzarmi rispetto alla disarmonia che provo nella seduta si-

gnifica per me, in questo spazio, trovare un ritmo e consentire all'Altro di poter modificare un atteggiamento.

Mi chiedo che tipo di funzione calcifica il paziente. Secondo la Humbert, i sogni mettono in evidenza la pluralità che siamo; se osservassimo le cose da un solo punto di vista, anche solo quello della colpa nel cercare il colpevole, ne sminuiremmo il valore; solo nella prospettiva della pluralità e totalità del Sé possiamo rintracciare il responsabile. Coscienza del notturno e del diurno ne segnano la differenza. Il sogno è rintracciabile in senso hillmaniano, in quel luogo altro infero, che ne colloca soggetti e personaggi, compreso l'Io del sogno, in quel regno di mezzo definito *metaxy*; ne evidenzia un valore che è sempre soggettivo e valido per il sognatore (Hillman 1979).

In uno dei suoi viaggi, mi riferisce di avere scorto una piccola cappella della Madonna dello Scoglio. Entra e incuriosito da questa icona, ne legge la storia, scopre così che si tratta di un'icona miracolosa, legata alle guarigioni dalle malattie difficili. Lì conosce un frate e parla con lui. Parlerà più volte di questo incontro, ed io mi sono chiesta spesso cosa è accaduto rispetto al suo versante interno. Appare maggiormente sereno. In questa fase si riattiva un equilibrio dei parametri biologici, attiva una migliore compliance con la terapia, attenziona maggiormente la cura. Riprende un'attività onirica più ricca di dettagli.

Sogno:

*Si trova in un ufficio con i colleghi, è ora di pranzo, lui vede dall'altro lato della strada [...] un incendio, fumo denso nero e bruciava tutto. Lui avvisa tutti, apre tutte le porte e salva tante persone.*

Penso che il paziente debba trovare una o diverse forme di elaborazione, come dei tentativi di trasformare la materia. Così anch'io mi accorgo di attuare modificazioni del setting in relazione a ciò che lui mi suggerisce. In alcuni momenti, anche inerenti al suo stato fisico, mi pongo come un collante che cerca di legare e allo stesso tempo trattenere nella dimensione reale il suo stato e il lavoro che faticosamente stiamo svolgendo. Mi accorgo lentamente di fungere come una sacca esterna, simile a quella che indossa quotidianamente, nel tentativo di espellere ciò che va espulso e ricreare un equilibrio omeostatico con l'interno, con ciò che può immettere e che non è nocivo.

Irrazionale, intuizione, capacità anticipatoria hanno anche a che fare con la trasformazione dell'energia in sintomo.

È più sereno, anche nei confronti dell'attuale stato di malattia. Mi dice che il deserto per lui è sempre stato affascinante. Il panorama desertico e d'animus ha a che fare con lo spirito nel deserto, ci andavano predoni e santoni che cercavano la purezza, figlia della scissione.

Jung e Hillmann condividono la visione che uno dei punti deboli del cristianesimo è la perdita del senso animale, fare anima, l'animale fa l'animale, si tratta

di abitudini, l'uomo integrato con la componente animale è connesso alla terra. Come vive il paziente il suo essere animale, il suo istinto? Il lavoro in questa fase, approfittando del fatto che lui torna in sede, consiste nello sviluppare una trama nella coscienza storica.

Un figlio "anomalo" di Gea, che funziona al contrario, mi sembra punito da mille metamorfosi, come cita Ovidio (es. trasformazione dalla pietra). Esplorare l'anima è la via che segue, cercarla.

Lui concretizza la realtà. Nel materiale emergente devo trovare un aggancio che ci serva per andare sotto, in profondità, attraverso strumenti che lui sa applicare. Spostare le energie, canalizzare efficacemente diventa un lavoro che mette insieme il lavoro geofisico e quello analitico, ponendo nuove basi e nuove fondamenta al lavoro simbolico. La concretizzazione era la strada per la calcolosi, per sedimentazioni calcaree che impediscono e ostacolano il flusso normale, viene meno il padre, sia nella relazione storica che in quella archetipica, vengono meno le fondamenta per una adeguata canalizzazione.

Non è facile stare a contatto con l'immagine e ciò conferma la frattura tra conscio e inconscio che in Gea caratterizza la sua viva sofferenza psicopatologica.

La materia oscura si presenta così, nella patologia, come nei sintomi, di cui non è possibile controllare l'andamento. La scelta delle catene associative diventa importante rispetto a come la sua coscienza reagisce al materiale onirico. La pelle, il nostro ultimo confine. Si scende per strati, come lui sa fare con i suoi strumenti e sonda la capacità del terreno di reggere.

Con lui è difficile stare nel sogno, man mano che il sogno diventa denso di simboli e immagini. La consapevolezza dell'analista riguarda una modalità che non può essere in questo caso direttamente immaginale, ma funziona nella misura in cui adesso, con il tempo, è stato possibile creare una sacca alternativa tra noi due sulla quale mettere le immagini e i simboli, trattati nella seduta, con prudenza, come quando si cammina per necessità, sulle sabbie mobili, facendolo io per lui, quando non era pronto. Aspettando e rispettando i suoi tempi per poter camminare.

Nel tempo è stato possibile comprendere come anche per il paziente le cose erano vissute in modo diretto e come proiettili inevitabilmente lasciavano il segno (buchi nel suo corpo).

La dinamica importante tra la non identificazione e il ritiro difensivo dell'analista risulta importante per i pericoli dell'inflazione e della perdita dei confini. Questa continua riflessione è una finestra aperta di senso su ciò che in genere si compie in ogni singola seduta, con ogni paziente. Dieckmann (1976) offrì un quadro sulla concordanza di questa reciproca dialettica (nei quattro livelli del processo del proiettivo: illusorio, oggettivo (dei sogni), antitetico (poli opposti e complementari) e archetipico (del controtransfert), che rafforza il senso dell'idea junghiana dell'Uomo della pioggia, cercando una via di mezzo tra la posizione

tipica dell'attitudine introspettiva e una estroversiva, che pone la necessità di avere lo sguardo contemporaneamente rivolto fuori e dentro.

### Bibliografia

- Ancona, P., *Possibili utilizzazioni del sogno nella diagnosi psichiatrica*. In *I volti del sogno*, a cura di R. Ortoleva e F. Testa, Bergamo, Moretti & Vitali, 2005.
- Blechner, M., *The Grammar of irrationality: what psychoanalytic dream study can tell us about the brain*. *Contemporary Psychoanalysis* 41: 203-221, 2005.
- Cámara, R., Shoepfer, A.M., Pittet, V., Bregre, S., von Kanel, R., *Swiss Inflammatory Bowel Disease Cohort Study Group Mood and non mood components of perceived stress and exacerbation of Crohn's disease*. *Inflamm Bowel Dis*. Nov. 17 (11): 2358-65, 2011.
- Conforti, M., *Il codice innato. I modelli nella mente, in natura e nella psiche*, Roma, Ma.Gi., Roma, 2005.
- Crocetti, G., *Legami Imperfetti*, Roma, Armando Editore, 1997.
- Dieckmann, H. (1976), *Transference and Countertransference: results of a berlin research group*. *Journal of Analytical Psychology* 12, 25-35.
- Fond, G., Loundou, A., Hamdani, N., Boukouaci, W., Dargel, A., Oliveira, J., Roger, M., Tamouza, R., Leboyer, M., Boyer, L. (2014) *Anxiety and depression comorbidities in irritable bowel syndrome (IBS): a systematic review and meta-analysis*. *Eur Arch Psychiatry Clin Neurosci*. Apr. 6.
- Fordham, M. (1957), *Notes of Transference*. In *Technique in Jungian Analysis*, London Heinemann, 1974.
- Fordham, M. (1979), *Analytical Psychology and Countertransference*. *Contemporary Psychoanalysis* 15: 630-646.
- Gershon, MD., *The Second Brain. The scientific basis of gut instinct and a groundbreaking New understanding of nervous Disorders of the Stomac and Intestine*, 1998.
- Goodhand, J.R., Wahed, M., Mawdsley, J.E., Farmer, A.D., Aziz, Q., Rampton, D.S. (2012) *Mood disorders in inflammatory bowel disease: relation to diagnosis, disease activity, perceived stress and other factors*. *Inflamm Bowel Dis*. Dec 18 (12): 2301-9.
- Guggenbuhl-Craig, A. (1968) *The Psychotherapist's Shadow*, In Wheelwright J. (ed.) *The Reality of the Psyche*, New York Putnam's.
- Hillman, J. (1950) *On Countertransference*. *International Journal of Psychoanalysis*, 31: 81-84.
- Hillman, J. (1979) *Il sogno e il mondo infero*, Milano, Adelphi, 2003.
- Humbert, E.G., *L'esperienza onirica in I sogni in analisi*, a cura di Schwart-Salant e Stein, tr. Luciano Perez, Roma, Ma.Gi., 2004.
- Jung, C.G. (1911-12/1952), *Simboli della trasformazione*, Opere vol 5, Torino, Bollati Boringhieri, 1970.
- Jung, C.G. (1916), *The Psychology of the Dreams*, tr. *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno* in Opere VIII, Torino, Bollati Boringhieri, 1976.
- Jung, C.G. (1928), *L'Io e l'inconscio* in Opere vol 7, Torino, Bollati Boringhieri, 1983.
- Jung, C.G. (1929), *I problemi della psicoterapia moderna* in Opere vol. XVI, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.
- Jung, C.G. (1934), *Empiria del processo di individuazione* in Opere vol. 9/1, Torino, Bollati Boringhieri, 1980.
- Jung, C.G. (1955-56), *Mysterium Coniunctionis* in Opere vol XIV, Torino, Bollati Boringhieri, 1989-90.
- Jung, C.G. (1958), *Praxis der Psychotherapie*, WalterVerlag, Olten. Tr. *Pratica della Psicoterapia*, Opere vol. XVI Torino, Bollati Boringhieri.
- Kalshed, D. (2013), *Trauma and the Soul. A Psycho-Spiritual approach to Human Development and its Interruption*. London Routledge. Tr. *Il Trauma e l'anima*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2013.
- Khan, M.R., *Lo spazio privato del Sé*, Torino, Boringhieri, 1979.
- Kennedy, J.A., *Il funzionamento del paziente psichiatrico: manuale di valutazione. Verso un nuovo asse V del DSM*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007.
- Koch, K., *Il reattivo dell'albero*, Firenze, Giunti., O.S. 1993.
- Mento, C., *Immagini e Sentimenti*, Romagnano al Monte, BookSprint Edizioni, 2011.
- Mondo, R., *Nei Luoghi del fare anima. Dimensione immaginale del processo terapeutico*, Roma, Ma.Gi., 2012.
- Settineri, S., Lo Presti, E., Liotta, M., Mento, C. (2013) *Trauma and the Father Image: Fantasies and Complexes in the Rorschach Test*, *The Open Psychology Journal*, 6: 1-5.
- Settineri, S., Mento, C. (2013) *Modificazioni delle rappresentazioni in psicoterapia: applicazione del Modello, Object Relations Technique*, in La Torre, D., Mento, C., Settineri, S., *Esperienze di Psicologia clinica in una Istituzione Universitaria*. Accademia University Press.



- Shah, E., Rezaie, A., Riddle, M., Pimentel, M. (2014), *Psychological disorders in gastrointestinal disease: epiphenomenon, cause or consequence?* Ann Gastroenterol 27 (3): 224-230.
- Schwartz-Salant, N., Stein, M., *Processi archetipici in psicoterapia*, Roma, Ma.Gi., 2007.
- Schwartz-Salant, N., Stein M., *I sogni in analisi*, Roma, Ma.Gi., 2004.
- Testa, F. (2005), *Il sogno tra immaginazione e attività clinica*, in *I volti del sogno*, Bergamo, Moretti & Vitali.
- Trevi, M., Romano, A., *Studi sull'Ombra*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2009.



# IL MITO DI CARONTE. OSSESSIONE PSICOTICA O POSSIBILITÀ INDIVIDUATIVA

Giuseppe Castagnola

## Riassunto

Inspiratore di questo articolo è Aldo, un paziente psicotico, in terapia da qualche mese. Con una produzione fertile di deliri di onnipotenza, ad un certo punto si struttura un contenuto nel quale lui assume su di sé il compito di trasportare le anime dei morti verso la loro dimora definitiva. La comparsa del mito di Caronte nell'analisi permette l'inizio di una nuova fase della terapia. La lettura mitologica del contenuto psicologico del paziente viene ben accolta dallo stesso con la possibilità, nuova, di offrire dei significati alla ideazione distorta di Aldo. Ed allora si dipana questa figura mitologica, marginale e poco studiata nel panorama della mitologia greca. È interessante la ricchezza dei significati che porta, contrapposta alla estrema povertà della storia mitologica che rappresenta. Virgilio nell'Eneide indica, nella sua descrizione, la presenza, oltre la dimensione *senex*, anche di elementi *puer*. Il caso clinico, come il contenuto mitico sullo sfondo, riguarda la necessità di una lettura che tenga conto della prospettiva *oscura, infera*, senza traduzioni e/o interpretazioni *supere*; con aspetti psicotici e ossessivi, senza apparente possibilità evolutiva, nella quale la dimensione *mortifera* appare centrale. È su questo lavorare all'aspetto *ombra* del mito di Caronte che ci parla dei contenuti *puer*, del *verde* che Virgilio intravede, di quegli aspetti ermetici e dionisiaci che rendono il tema mitico più complesso e ricco di contenuti. E se il delirio (*delusion*) è da mettere in collegamento con il gioco (*lusus*), allora il tema del *gioco* diventa centrale nell'analisi di Aldo. Gioco nella doppia valenza di dinamizzazione in opposizione alla fissità saturnina di Caronte, da una parte, e possibilità di sviluppo della parte *puer verdi* dall'altra.

## Abstract

Inspirer of this article is Aldo, a psychotic patient in therapy for a few months. With a fertile production of delirium of omnipotence, at one point a content is structured and he takes upon himself the task of transporting the souls of the dead to the permanent abode. The appearance of the myth of Charon in the analysis allows the start of a new phase of therapy. The mythological reading of the psychological content of the patient is well received by the same, with a new opportunity to give some meaning to the distorted conception of Aldo. And then this mythological figure unfolds, marginal and little studied in the panorama of Greek mythology. Moreover, it is interesting to the richness of meanings that leads, as opposed to the extreme poverty of the mythological story that is. Virgil in the Aeneid indicates in its description, the presence, too, of elements *puer*. The clinical case, like the mythical content in the background, is the need for a reading that takes into account the perspective *dark, underworld*, without translations or interpretations *upper*, with psychotic and obsessive aspect, without apparent and evolutionary possibilities, in which the deadly dimension appears central. And work on this aspect content *puer, green*, that Virgil sees, of those aspects that make the hermetic and Dionysian mythic theme more complex and rich in content. And if delirium (*de-lusion*) is to be put in connection with the game (*lusus*), then the theme of the game becomes central in the analysis of Aldo.

GIUSEPPE CASTAGNOLA

Medico, psichiatra, analista junghiano (membro CIPA e IAAP). Vive e lavora a Catania dove svolge attività privata, come analista, e nel pubblico dirige un Ser.T. (Servizio Tossicodipendenze).

giuscasta@virgilio.it

GIUSEPPE CASTAGNOLA

Physician, psychiatrist, jungian analyst (member CIPA e IAAP). He lives and works in Catania, where private practice, as an analyst, and he directs in the public institution a Ser.T. (Addiction Service).

giuscasta@virgilio.it



Résumé

Inspiratore di cet article est Aldo, un patient psychotique en thérapie pendant quelques mois. Avec une production de délires fertiles de toute-puissance, à un moment donné vous structurez contenu dans lequel il prend la tâche de transporter les âmes des morts à leur dernière demeure. L'apparition du mythe de Charon dans l'analyse permet le début d'une nouvelle phase de la thérapie. La lecture du contenu psychologique du patient est bien reçu par la même, avec la possibilité, nouvelle, d'offrir significations à la conception déformée de Aldo. Et puis cette figure mythologique dénoue, marginal et peu étudié dans le panorama de la mythologie grecque. Il est intéressant la richesse de significations qui mène, par opposition à l'extrême pauvreté de l'histoire mythologique qui représente. Virgile dans l'Énéide indique, dans sa description, la présence, aussi, des éléments *puer*. Le cas clinique, comme le contenu mythique, dans le fond, est la nécessité d'une lecture qui prend en compte le point de vue *sombre, souterrain*, sans traduction et/ou interprétation *supérieur*, avec pas de possibilités d'évolution psychotiques et obsessionnels, dans lequel la taille de *mortel* est central. Et le travail sur cet aspect *ombre* du mythe de Charon qui parle de contenu *puer*, du *vert* qui voit Virgile, de ces aspects qui font le thème mythique hermétique et dionysiaque plus complexe et riche en contenu. Et si le délire (*de-lusion*) est à mettre en relation avec le jeu (*lusus*), puis le thème de *jeu* devient centrale dans l'analyse de Aldo. Jeu dans le double sens de la dynamique, par opposition à la fixité saturnienne de Charon, d'une part, et les possibilités de développement des parties *puer, vert* sur l'autre.

*Egli, vegliardo, ma dio di cruda e verde vecchiaia,  
spinge la zattera con una pertica  
e governa le vele e trasporta i corpi  
sulla barca di colore ferrigno<sup>1</sup>.*

La prospettiva da cui parte questo lavoro guarda al mondo infero, a quella oscurità di Ade tanto ricca di contenuti e possibilità, a quella dimensione del profondo che permette di andare oltre la visione letterale e naturale delle cose. Ade era "l'invisibile", ma era, anche, Plutone "il ricco" e Trofonio, "colui che nutre".

E Ade, quando mette in atto il ratto di Persefone, interrompe la visione totalizzante della grande madre Demetra per imporre quella profondità psichica, quella oscurità, che permette di raggiungere l'intima essenza delle cose.

L'esperienza di Persefone avviene in ciascuno di noi nelle improvvise depressioni, quando ci sentiamo afferrati da odio, freddi, raggelati, insensibili, e ci sentiamo trascinare, in basso e fuori dalla vita, da una forza che non possiamo vedere, cui vorremmo sfuggire andandocene in giro confusi in cerca di spiegazioni naturalistiche e di conforto per quel che sta accadendo e che è così oscuro. Ci sentiamo invasi dal di sotto, come assaliti, e pensiamo alla morte<sup>2</sup>.

C'è una forza archetipica che ci trascina verso quella oscura profondità, alla quale cerchiamo di opporci perché ci fa paura, perché ci priva delle certezze del mondo supero, perché ci impone il passaggio dalla materia alla psiche, dal logos

1 Virgilio, *Eneide*, VI 302-304.

2 J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 51.

della *ratio* al logos dell'immagine. E nel mondo infero, nel quale tutto è ribaltato rispetto al supero, ci prende un senso di morte, di perdita, di incompletezza, qualcosa che ci impone un cambio di prospettiva, dove il mondo immaginale offre profondità, ambiguità, metafora, dove ogni cosa è caratterizzata da incompletezza, ogni cosa ci rimanda a qualcosa d'altro, dove solo l'oscurità e l'invisibilità permettono una visione completa.

A me pare che gli uomini per molte ragioni siano in errore riguardo la potenza di questo dio (Ade) e lo temano benché egli non ne abbia colpa. E lo temono perché ciascuno di noi muore, se ne sta sempre là, e poiché la nostra anima, nuda del proprio corpo, giunge da lui, lo temono anche per questo [...] nessuno di quelli di là se ne vuole andare, neppure le stesse sirene, ma si sentono esse stesse ammaliate come tutti gli altri. Così belli, pare, sono i discorsi che Ade sa dire, così da questo discorso ne viene che egli è un perfetto sofista e un grande benefattore di quelli che sono insieme a lui, egli che così tanti beni riesce a dispensare anche a quelli di qua<sup>3</sup>.

E il desiderio di Ade (così potremmo denominare questa forza archetipica) non deve essere inteso in contrapposizione alla prospettiva del mondo supero, ma come la necessità di esperire quell'oscurità, quell'ombra che completa, approfondisce e dinamizza l'accecante luce solare apollinea.

Ispiratore di questo articolo è Aldo, un paziente psicotico in terapia da qualche mese con una sintomatologia caratterizzata da una estrema povertà di contenuti vitali (inibizione relazionale, intolleranza alle frustrazioni, assenza totale di capacità progettuale, grave condotta da evitamento, funzionalità sociale totalmente assente, anaffettività, crisi depressive, stile di vita fondato esclusivamente su lettura di fumetti, videogiochi, televisione).

In contrapposizione a questa povertà di contenuti è presente una produzione, ricca, di deliri di onnipotenza, nei quali di volta in volta lui è Dio, il Diavolo, Zeus, e all'interno di queste personificazioni (sarebbe meglio dire deificazioni) Aldo ha dei compiti "d'istituto" (c'è qualcuno o qualcosa che gli assegna il compito), collegati quasi sempre alla vita ed alla morte, alla gestione di anime di persone morte da aiutare o dannare a secondo dello specifico contenuto delirante presente al momento.

Dopo un periodo di grande cangiabilità dei contenuti deliranti, improvvisamente si struttura una fantasia ben precisa che, seduta dopo seduta, acquisisce centralità e prevalenza nel materiale psichico che porta in terapia: "*Dottore, io assorbo dentro di me le anime dei defunti, aiutandole a passare oltre, io sono Caronte*".

La comparsa del mito di Caronte e la sua personificazione da parte di Aldo permette l'inizio di una nuova fase della terapia.

---

<sup>3</sup> Platone, *Cratilo*, XX 403 c, Bari, Editori Laterza, 1994.

La lettura mitologica del contenuto psicologico del paziente viene ben accolta dallo stesso con la possibilità, nuova, di offrire dei significati alla ideazione distorta di Aldo; perché no, di dare un senso al suo percorso di malattia.

Ed allora si dipana questa figura mitologica, appartenente alla progenie della notte, a quel mondo infero su indicato, marginale e poco studiata nel panorama della mitologia greca pur essendo, tra le figure minori, quella certamente più famosa, più conosciuta, pur nella sua povertà di contenuti.

Caronte o *Kharon* (ferocia illuminata) è il traghettatore dell'Ade. Sulla sua barca *di colore ferrigno* attraversa l'*Acheronte*, fiume che fa da confine tra il mondo dei vivi e quello dei morti, trasportando le anime nell'Ade. È figlio di *Erebo*, personificazione della notte nel mondo infero, e della sorella *Notte*, personificazione della notte terrestre. Possono salire sulla sua barca solo coloro i quali avevano avuto una regolare sepoltura e potevano pagare un *obolo*. Da qui l'usanza degli antichi greci di porre una moneta nella bocca delle salme.

Le anime prive di denaro sono costrette a rimanere in eterno sulla riva del fiume in una sorta di limbo, a meno che non riescano a sfuggire a Hermes e entrare nell'Ade da un ingresso secondario.

Più che Dio, da alcuni studiosi, viene considerato demone (dal greco antico *daimon*) che, nella cultura religiosa e nella filosofia greca, era considerato una entità posta fra ciò che è divino e ciò che è umano, con la funzione di intermediare tra queste due dimensioni.

Essi sono, per volere del grande Zeus, demoni propizi, che stanno sulla terra, custodi dei mortali, e osservando le sentenze della giustizia e le azioni scellerate, vestiti di aria nebbiosa, ovunque aggirandosi sulla terra, dispensatori di ricchezze: questo privilegio regale posseggono<sup>4</sup>.

Il *daimon* è uno spirito, un genio indifferentemente buono o cattivo, che colma la distanza tra il mondo dell'esperienza sensibile, quello degli uomini, e il mondo del divino con i suoi dei. Il termine *genius* viene utilizzato nella lingua latina ed ha la caratteristica specifica di tutela di un luogo o di una persona e, come il suo corrispettivo greco, non è un moralista in quanto ha semplicemente il ruolo di agente determinante il destino umano.

Ciò che colpisce di Caronte è la ricchezza dei significati che porta, contrapposta alla estrema povertà della storia mitologica che rappresenta. È ad un tempo saturnino, ermetico e dionisiaco nei suoi aspetti ed epiteti ctoni.

C'è Hermes nella sua funzione *daimonica* di psicopompo come messaggero dell'aldilà, demiurgo tra il mondo sensibile e l'invisibilità di Ade, collegamento tra conscio ed inconscio, tra mondo supero e mondo infero.

---

4 Esiodo, *Le opere e i giorni* (traduzione dal greco di Cesare Cassanmagnago), Milano, Bompiani, 2009, p. 185.

Appare Saturno quando Caronte si presenta senile, immutabile, ordinato, freddo, melanconico, *tristo nocchiero* di dantesca memoria, ossessivo-compulsivo nel suo andirivieni tra le due sponde dell'Acheronte, ma anche estremamente collerico, energetico, esaltato, *dagli occhi di bragia*.

Se Saturno vive sotto il segno dell'antitesi, un'antitesi egualmente angosciosa costringe il melanconico a nutrirsi di polarità e di contrasti, a correre da un estremo all'altro della realtà, a lacerarsi nelle contraddizioni, a soffrire nei paradossi [...] la vita del melanconico è fatta di opposti: abbattimenti e esaltazioni, depressioni e eccitamenti, desolazioni e estasi, e tra i due estremi corre un'affinità segreta ...<sup>5</sup>

E ancora si manifesta Dioniso nelle sue qualità sciamaniche all'interno delle quali (secondo alcune culture) non solo accompagna l'anima dei morti, ma anche viceversa: per favorire la nascita, per introdurre l'anima del neonato al mondo, e quindi fa da *daimon* nel favorire l'anima a indossare un nuovo corpo; e ancora quando Virgilio nell'Eneide dice di Caronte *egli, vegliardo, ma Dio di cruda e verde vecchiaia...*, l'epiteto "verde" rimanda ad una vitalità, ad una *zoe*, che per quanto dionisiaci, mantengono la prospettiva di Ade.

Nella vita le cose, per quanto piene di vita, non sono soltanto naturali. Dioniso è anche colui "che discende in basso". Noi possiamo credere di vivere la vita soltanto sul piano della vita, ma non possiamo sottrarci al significato psichico di ciò che stiamo facendo. L'anima si fa sulla strada del mondo [...] dunque considera la tua vita nella luce dell'Ade all'interno di essa [...] sebbene siano prive di thymòs, di corpo, o di voce, nelle ombre c'è una libido nascosta. Nell'Ade le immagini sono anche dionisiache, non fertili nel senso naturale ma nel senso psichico, fertili in senso immaginativo<sup>6</sup>.

Il caso clinico, come il contenuto mitico sullo sfondo, riguarda la necessità di una lettura che tenga conto della prospettiva "oscura", "infera", senza traduzioni e/o interpretazioni "supere"; con aspetti psicotici e ossessivi, senza apparente possibilità evolutiva, nella quale la dimensione "mortifera" appare centrale. E su questo lavorare all'aspetto "ombra" del mito di Caronte che ci parla dei contenuti "puer", del "verde" che Virgilio intravede, di quegli aspetti ermetici e dionisiaci che rendono il tema mitico più complesso e ricco di contenuti di quello che sembra.

E Aldo, giovane di 27 anni, ma con chiari elementi di immaturità e dipendenza, con una vita povera, senza progetti o relazioni, se non con gli amici dei suoi genitori; che, nello stesso tempo, ha la capacità di mettere in gioco una ricchezza di immagini e fantasie, che, seppure dispiegate, per lo più, sul versante patologico e distorsivo della realtà, offrono possibilità anche da *puer* "illuminato" oltre che da *senex* "patologizzato".

5 P. Citati, *La luce della notte*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1996, p. 59.

6 J. Hillman, *ibidem*, p. 61.

Ha consapevolezza delle carenze che presenta, ne è addolorato, riferisce di avere provato ad adattarsi ma tutto è stato inutile. Se n'è fatto una ragione e si è reso conto che *“sono diverso dagli altri, ho dei compiti che mi vengono assegnati, anche molto faticosi. Vorrei essere lasciato in pace ma i miei genitori non lo capiscono... non posso essere come gli altri, come loro vorrebbero...”*

Aldo, in terapia, dimostra una vitalità intellettuale insospettabile, una capacità di pensiero lucido e strutturato, anche nell'espressione dei suoi deliri, che sono spesso accompagnati da autoironia e tendenza al motto di spirito: si diverte a raccontare le reazioni dei genitori ai suoi racconti fantastici ridendoci sopra in terapia.

Ama la televisione e i videogiochi, dei quali ha una cultura e capacità fuori dal comune. È tanto brillante, arguto, colto, riflessivo, profondo nei campi di suo interesse; quanto fragile, incapace, infantile, emotivamente instabile, anche aggressivo se spinto, suo malgrado, ad affrontare necessità di vita ordinaria che lui non sente come le proprie.

L'unica possibilità di lavoro terapeutico sta nell'accogliere, per quanto distorta, la sua dimensione infera, provare a fidarsi dello “psicopompo” che è in lui, anche se il materiale che produce non sembra razionalmente fruibile né costruttivo dal punto di vista individuativo. Ma quando Aldo può esprimere la sua “oscurità” è vivo, gioioso, divertito: ha trovato un senso alla sua dimensione mortifera, al degrado psico-fisico (nella prospettiva del mondo supero) nel quale è caduto.

Sentirsi, finalmente, accettato e riconosciuto, in terapia, determina un miglioramento immediato nell'umore e nel comportamento di Aldo, tanto da determinare una diminuzione notevole del dosaggio degli psicofarmaci che assume.

La difficoltà controtransferale sta nella tendenza a farsi catturare dai propri impulsi positivisti di crescita ed evoluzione. Bisogna rinunciare al *materno* che chiama ai propri doveri ma, piuttosto, permettere a Caronte di svolgere il proprio ruolo di mediatore verso il mondo infero, senza interferenze né facili interpretazioni. A questo proposito appare importante che il terapeuta abbia la capacità di accogliere nel modo migliore il materiale psichico che il paziente è in grado di offrire, di ridefinire la propria modalità di coscienza nel tentativo di stabilire un contatto profondo.

Chiamo desimbolizzazione il culmine di una sequenza di esperienze fatte dal terapeuta nella prima fase del rapporto con il paziente schizofrenico [...] ritengo indispensabile questa fase come momento propedeutico al rapporto stesso, anzi sostengo l'improbabilità di potere stabilire un rapporto con un paziente schizofrenico se il terapeuta non fa questo tipo di esperienza [...] l'esperienza consiste nel distacco volontario dalla coscienza dell'Io da parte del terapeuta e nell'accostamento silenzioso, docile, attento ad un livello più profondo dove le forme simboliche si presentano nel paziente nella loro forte e primitiva compattezza esprimendo in deliri, disegni o sogni gli albori dello sviluppo della coscienza<sup>7</sup>.

7 C. Gullotta, *Desimbolizzazione e riorganizzazione del simbolo nella psicoterapia della schizofrenia*, in *Rivista*

Il delirio, la psicopatia, il tema ricorrente della morte sono i contenuti che Aldo consegna alla terapia senza cercare significati né interpretazioni. A lui basta potere condividere l'esperienza che gli è toccata in sorte, alla quale avrebbe volentieri rinunciato ma che per lui sembra essere l'unica strada praticabile. Ha provato a lottare contro l'invasione del mondo infero, a sforzarsi di essere "normale", ma senza alcun risultato.

Ciò che può essere "giocato" in terapia riguarda il mondo delirante di Aldo e le sue specifiche connotazioni.

I tentativi di riattraversare l'Acheronte in senso contrario verso il mondo supero e le certezze che rappresenta si sono diradati, il *topos* della terapia è proprio su quel fiume, in quella barca, avanti e indietro, senza sosta, a condurre i contenuti psichici verso la loro dimora definitiva mortifera e psicopatica ma ricca di possibilità immaginative. È proprio questo *topos* il vero limite, apparentemente invalicabile, una sorta di limbo che non permette di vivere pienamente né il mondo supero, da cui ben presto si è ritirato, né il mondo infero che lo affascina, lo invade di immagini ricche ma che Aldo non può utilizzare se non in modo distorto e scisso. Rimanere imprigionato solo nella dimensione saturnina di Caronte ha significato per Aldo cadere nei suoi aspetti psicotici e ossessivi. Il tentativo dell'analisi è quello di recuperare le potenzialità archetipiche che Caronte possiede e che possono rappresentare una possibilità individuativa.

Niel Micklem evidenzia come nel delirante (*de-luded*) sia carente la capacità di gioco (*ludo*), di attivare (*giocare*) la propria *vis imaginativa* attraverso la riflessione:

A questo proposito Jung dice che "il prodotto inconscio è creazione di una fantasia che gioca, di quella istanza psichica da cui nasce il gioco". Questo è il movimento della riflessione, l'innata componente umana che porta l'immaginazione al corpo. Nel delirante (*de-luded*) l'immaginazione è non giocata (*de-played*), non riflessa e in qualche parte è impedito il gioco essenziale della vita<sup>8</sup>.

Allora il tema del "gioco" diventa centrale nell'analisi di Aldo. Il tentativo è quello di recuperare gli aspetti riflessivi ed elaborativi a scapito, se possibile, di quella dimensione ossessiva e senza sbocco, parte integrante di Caronte.

E in questo caso il "gioco" acquisisce una doppia valenza di dinamizzazione in opposizione alla fissità saturnina di Caronte da una parte, e possibilità di sviluppo delle parti "puer", "verdi", ermetiche e dionisiache dall'altra.

Hillman ci offre un ulteriore contributo in riferimento alla invalidante condizione melanconico-depressiva che Aldo possiede e che costituisce parte integrante della costellazione di Caronte:

---

*di Psicologia Analitica* n. 27, Roma 1983, p. 37.

8 N. Micklem, *Il delirio nella psicologia analitica*, in *Rivista di Psicologia Analitica* n. 17, Roma 1978, p. 268.

L'apatia, l'accidia, la depressione non sono semplici sintomi di qualcosa che non va e deve essere curato, sono invece segnali di quel che l'anima spontaneamente va ricercando: la piena realizzazione della vis immaginativa [...] la malinconia ci conduce in un luogo dove pensiero e immaginazione non possono andare oltre; ci porta nel vuoto più recondito, che è anche il limite estremo della mente. Sono queste le terre di confine, una condizione borderline di ambivalenza emotiva [...] non c'è più smania alcuna di porre fine alle contraddizioni interiori [...] le immagini sono semplicemente se stesse e non accusate in attesa di giudizio o di testimonianze favorevoli o contrarie<sup>9</sup>.

In analisi Aldo ha la possibilità di accogliere le immagini distorte e patologiche che l'inconscio gli offre, al fine di andare oltre la dimensione ossessiva, satura e cronicizzata, del videogioco o della serie televisiva, della chiusura rigida al contatto con l'altro o del continuo rimuginare melanconico.

Forse entrare nelle sue immagini, lasciare che si dispieghino, pur nella loro disturbante e mortifera essenza, potrebbe permettere, attraverso la riflessione e la simbolizzazione, di recuperare elementi insaturi necessari a restituire possibilità dinamiche e vitali alla psiche di Aldo, in un'ottica di ricerca individuativa.

---

9 J. Hillman, *Malinconia e una soluzione rinascimentale* in *Trame perdute*, Milano, Raffaello Cortina, 1985.



**ROSA RITA INGRASSIA**

Psicologa, analista junghiana, docente di Psicologia dell'Età Evolutiva presso l'Istituto dell'Italia Meridionale e la Sicilia, si occupa, da qualche tempo, di psicoterapia di gruppo ad indirizzo junghiano. Curatrice della pubblicazione *Figlie del Mediterraneo*, raccolta di scritti clinici sul femminile, MaGi Editore.

albatrosnew@libero.it

**ROSA RITA INGRASSIA**

Psychologist, Jungian Analyst, IAAP, she's a member of C.I.P.A. (Italian Centre for Analytical Psychology) with teaching tasks and is for some time now a Jungian Group expert; she's Editor of the Paper *Figlie del Mediterraneo*, a collection of clinical essays on the *Feminine* (MaGi publishings).

albatrosnew@libero.it

## IL DISPIEGAMENTO DELLA MATERIA OSCURA NELL'OPUS ALCHEMICO DEL GRUPPO

Riflessioni aperte sul processo individuativo di pazienti con trattamento integrato

*Rosa Rita Ingrassia*

*Riassunto*

L'autrice, coniugando psicologia analitica e gruppo analisi, propone una riflessione sul processo individuativo attraverso il metodo del trattamento integrato in cui l'assetto duale e gruppale coesistono simultaneamente. In particolare modo il focus è posto sul dispiegamento della materia oscura nell'opus alchemico del processo individuativo e al suo costellarsi nella specificità e nella complementarietà dei setting. I costrutti epistemologici del *passaggio evolutivo*, segnato dall'alternarsi dei diversi assetti, e della trasversalità della dimensione evolutiva in analisi, aprono a possibilità descrittive e comprensive del percorso analitico. Ma a quale individuazione dobbiamo volgere lo sguardo? Verso quali orizzonti ontologici dobbiamo tendere? In *Individuazione e Collettività* Jung pone una questione fondamentale per l'uomo individuato; la responsabilità etica del percorso individuativo mette l'essere umano al centro della trasformazione collettiva. E se l'inconscio, come afferma Hillman, è nella polis? Il gruppo, come rappresentativo del microcosmo sociale può essere quella polis inconscia da cui possono dipartire rinnovate fecondazioni d'anima? E la psicologia analitica, come può contribuire al mondo che cambia?

*Abstract*

By bringing together Analytical Psychology and Group Analysis, the author proposes a reflection on the individuation process and its outcomes in the integrated treatment, where the twofold and the Group framework simultaneously coexist. This paper focuses in particular on dealing with the Prima Materia in the Magnum Opus of the individuation process, and with its constellation in the complementary distinctiveness of the setting. The Epistemological Constructs of the *developmental transition*, marked by the alternating different frameworks and by the developmental cross-over dimension, open up to new possibilities in understanding and describing the analytic path.

But what sort of individuation are we focusing on? What ontological horizons are we aiming at? In his *Individuation and Collectivity* Jung raises a key question to the individuated man; the ethical responsibility of the individuation process brings Man at the heart of the collective transformation. And what if the unconscious, as it is said by Hillman, lays in the Polis? Might the Group, as a representative of the social microcosm, be the unconscious Polis from which renewed soul makings shall spring? And how could Analytical Psychology contribute significantly to the changing World?

*Résumé*

L'autrice, en conjugant psychologie analytique et analyse de groupe, propose une réflexion sur le procès d'individuation à travers la méthode du traitement

integrato, o il quadro dual e di gruppo coesistono simultaneamente. In particolare si focalizza l'attenzione sul deployment della prima materia nell'opus magnum del processo di individuazione e sulla sua costellazione nella specificità e complementarità del *setting*. Le costruzioni epistemologiche del *passage evolutif*, marcate dall'intrecciamento di diversi assetti e dalla trasversalità della dimensione di sviluppo, aprono a possibilità descrittive e di comprensione del percorso analitico.

Ma quale individuazione si deve considerare? Quali orizzonti ontologici si mirano? Nel suo *Individuation et Collectivité* Jung pone una questione fondamentale per l'uomo individuale: la responsabilità etica del processo di individuazione con l'uomo al centro della trasformazione collettiva. E se l'inconscio era nella Polis, come dice Hillman? Il gruppo, come rappresentante del microcosmo sociale, può-impersonare questa Polis dell'Inconscio da cui rinnovate fecondazioni d'anima possono sorgere? E la Psicologia analitica, come può contribuire al mondo che cambia?

## Incipit

[...] al filosofo intelligente Dio permette per mezzo della natura di far apparire le cose nascoste nell'ombra e di togliere da esse l'ombra. Tutte queste cose avvengono, e gli occhi dell'uomo comune non le vedono, ma gli occhi dell'intelletto e della forza dell'immaginazione le percepiscono con vera, verissima visione.<sup>1</sup>

Nello spazio rotondo del cerchio, tra diffidenze umane e differenze tipologiche, sguardi smarriti e corpi protesi, un frammento di mondo si manifesta. Tra ombre e penombre, nella fenomenologia del gruppo, la materia oscura si instilla, con pazienza e sapienza, tra solvenze e coaguli, tensioni e speranze. Le parole stentate, intimidite, diventano narrazioni e queste si fanno storie di oggi, di ieri, di sempre. In un gioco di intersezioni invisibili, tra fantasie originarie ed espansioni collettive, nell'*opus alchemico* l'umido ammorbidisce il solido, lo spirito modifica la materia sullo sfondo di un'oscurità che attende di essere rischiarata... forse.

## Premessa

Scrivere di processo di individuazione in assetto di gruppo è operazione complessa e rischiosa, non fosse altro che il campo dentro cui ci inoltriamo non ha avuto un interesse teorico significativo, come invece è avvenuto in altre aree psicoanalitiche, ridimensionando quella possibile evoluzione di ricerca teorico-clinica necessaria alla diffusione di ogni pratica scientifica. Sino ad oggi, difatti, non esiste una teoria forte in questo senso e nonostante siano passati ventisette anni da quando fu organizzato il primo convegno che aveva come tema la psicologia analitica e il gruppo analitico<sup>2</sup>, l'applicazione della psicoterapia di gruppo ad indirizzo junghiano risulta ancora oggi una pratica per pochi. Sarebbe interessante chiedersi cosa ha ostacolato il diffondersi della pratica di gruppo, soprattutto

1 C.G. Jung, *Psicologia e Alchimia, Opere*, Vol. XII, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 264.

2 P. Migliorati, *L'individuazione come passaggio dalla dualità alla relazione*, in *Psicologia analitica e Psicologia dei gruppi* (a cura di M. Zanassi, B. Pezzarossa), Roma, Borla, 1999, p. 23.



all'interno di un pensiero, come quello junghiano, in cui il concetto di collettività è costantemente in rapporto con quello di individualità. Non vogliamo inoltrarci dentro questo tipo di riflessione che ci porterebbe fuori dalla presente trattazione; è utile però, ai fini della stessa, considerare che il processo di individuazione contempla un processo di differenziazione dalla psiche collettiva e dai gruppi *interni* di appartenenza familiari, sociali, culturali, vale a dire che la visione dell'individuo non può essere disgiunta da quella di gruppaltà, sia essa intrapsichica o intersichica.

La pratica grupppale contiene un fondamentale nucleo teorico: porta a bilanciare diversamente, dentro di noi, l'asse individuo-gruppo al di là dello specifico setting, sia esso duale o grupppale. Una psicoterapia è sempre anche un'analisi dei gruppi interiorizzati, quanto una conoscenza dei campi relazionali che caratterizzano la vita del soggetto.<sup>3</sup>

Quanto enucleato può trovare spazio nel classico assetto duale? Cercheremo di rispondere avvalendoci dei contributi teorici di alcuni capiscuola della terapia di gruppo e non solo, e dell'esperienza maturata, ma soprattutto cercheremo di aprire riflessioni e domande sul processo individuativo di pazienti con trattamento integrato. L'ottica qui proposta non pone un giudizio di valore riguardo a cosa è meglio, ma, come la tradizione junghiana vuole, la trattazione evidenzierà l'integrazione dei due assetti, duale e grupppale, precisando che integrare non significa aggiungere, né sovrapporre, ma armonizzare aspetti ed istanze psichiche diverse e complementari, funzionali al processo trasformativo, proponendo un modello analitico **diverso**, per humus epistemologico e metodologico, che immette elementi materici alla fucina del pensare analitico.

### **Immaginare una cornice**

Sto cercando di proporvi l'ipotesi che l'eroico centro inamovibile non sia tanto un'unica monade, la replica interiore di un unico Dio, quanto un ethos di gruppo costituito da imagines...<sup>4</sup>

Disegnare una cornice teorica entro cui collocare la fenomenologia del processo terapeutico è passo necessario ed imprescindibile per leggere gli accadimenti della relazione analitica, sia essa duale o grupppale. Fedeli al nostro proposito, procederemo per strade già conosciute e per altre esplorate. Il primo tassello della nostra cornice riguarda la denominazione della terapia che contempla i due assetti:

---

<sup>3</sup> R. Mondo, *Ospitare lo straniero nel processo individuativo*, Convegno Nazionale CIPA, Palermo, 2013, p. 6.

<sup>4</sup> J. Hillman, *Politica della bellezza*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1999, p. 22.

I. D. Yalom la definisce *terapia combinata o trattamento simultaneo*<sup>5</sup>, ed evidenzia che “*la ricca ed imprevedibile interazione che si svolge nel gruppo di solito permette di scoprire aree che altrimenti non sarebbero mai emerse nel formato più ristretto della terapia individuale*” (*ibidem*, p. 470). Piergiacomo Migliorati ha invece preferito definire questo tipo di trattamento *modalità integrata* (1999, p. 23), ascrivendo la scelta ad una lettura olistica del Sé rappresentativo di istanze psichiche-corporee, conscie-inconscie, interne-esterne, personali-interpersonali. D'accordo con quanto scrive Migliorati, riteniamo altresì che la definizione *integrato* rifletta il senso della congiunzione dei diversi assetti e dell'opus trasformativo che in essi si manifesta; la ricerca e il fluire di aree interne ed esterne continuamente in divenire nei campi relazionali interessati, si fanno materia fra connotazioni individuali Io-Tu/ Io-Sé e connotazioni a matrice gruppale, Io-Voi, Sé-Noi. Non possiamo non attingere agli apporti teorici della gruppoanalisi e alla possibilità di coniugarli con il pensiero junghiano al fine di un ampliamento epistemologico dell'interazione individuo-collettività. Il riferimento prioritario è ai costrutti di *matrice* e *rete* di Foulkes, con cui l'autore pone la costruzione dell'identità individuale all'interno di processi interpersonali e trans personali; come egli stesso scrive:

La matrice è il terreno comune condiviso che determina la comprensione ed il significato degli eventi [...]. Le persone sono legate molto strettamente e intimamente e la loro rete interattiva concerne la sfera centrale della loro vita. È appropriato che questa rete nella sua parte più intima debba essere chiamata *plexus*.<sup>6</sup>

E Luisa Brunori, attingendo ai concetti di Foulkes, afferma:

*La matrice e il plexus contengono una serie di relazioni che sono gli elementi costitutivi della mente, della psiche, degli affetti*”.<sup>7</sup>

È possibile connettere il costrutto gruppoanalitico di matrice con quello di *inconscio collettivo* di Jung? Il punto nodale L. Nucara lo rintraccia nella *matrice neotenica* (1987),

intesa come riattivazione gruppoanalitica delle plastiche potenzialità psichiche dell'essere umano onto-filogeneticamente fondate [...]. La concezione della matrice porta a contatto con elementi concettuali specificatamente junghiani, a testimonianza del fatto che Jung è saldamente intrecciato con le più profonde radici gruppo analitiche dove l'interconnessione fra la matrix di Foulkes [...] e l'inconscio collettivo di Jung [...] sembrano saldarsi nell'alto potenziale di creatività culturale specifico della matrice neotenica del gruppo umano.<sup>8</sup>

5 I. D. Yalom, *Teoria e pratica della psicoterapia di gruppo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, p. 469.

6 S.H. Foulkes, *Group-Analytic Psychotherapy*, London, Gordon & Breach, 1975.

7 L. Brunori, *Gruppo di fratelli. Fratelli di gruppo*, Roma, Borla, 2003, p. 162.

8 Nucara, G., Menarini, R., Pontalti, C., *La Matrice neotenica in Gruppoanalisi*, Archivio di Psicologia e Neurologia Psi-

Possiamo quindi evidenziare che Foulkes e Jung si incontrano teoricamente nel concepire lo sviluppo della personalità come un processo simbolo-poietico che partendo da una condizione indifferenziata – trans personale/sociale per Foulkes, archetipico/collettiva per Jung – procede per differenziazioni dalle origini ed integrazioni identitarie che si definiscono all'interno di relazioni conflittuali e dialettiche tra individuo e gruppo o tra individualità e collettività. Nel trattamento integrato il processo di differenziazione *conflittuale e dialettico* diviene materia psichica nel qui-ed-ora dei singoli assetti e nel passaggio dalla relazione duale alla relazione grupitale, pensabile anche come *passaggio evolutivo* in cui lo specchio di relazioni originarie si trasforma in istanze collettive rappresentative di rapporti paritetici e diffusi.

Il setting grupitale permette il riaffiorare di ciò che è sedimentato nell'area relazionale interna riferita ai fratelli in maniera privilegiata rispetto al setting duale [...]. La possibilità di dividere e condividere lo spazio analitico con i fratelli di gruppo è frutto dell'apprendimento fondato sulla relazione fraterna, avvenuto all'interno del gruppo primario o sul desiderio di essa” (2003, pp. 170-171).

L'instaurarsi della  *fusione di gruppo*, corrispondente al passaggio evolutivo da pazienti di un gruppo al gruppo come *soggetto collettivo*, passa attraverso un processo trasformativo intra ed interpersonale coincidente con un cambio di ruolo dei partecipanti; come scrive C. Neri:

La presenza di più persone si configura, contemporaneamente, tanto su un piano fantasmatico che dal punto di vista del lavoro analitico, secondo due forme: fratelli [...] corrispondente alla presenza degli altri membri come singoli individui, [...] comunità di fratelli [...] in quanto componenti di un insieme di cui tutti fanno parte e che è dotato di particolari caratteri e funzioni.<sup>9</sup>

Come disse R. durante un incontro del gruppo terapeutico, “*al di là dell'Io c'è il gruppo...*”, partecipando l'esperienza di “*un superamento di me*”, così lo espresse, dove la riflessione interiore per la prima volta usciva dalla ridondanza del circuito duale per confrontarsi con le molteplici istanze rappresentate dal gruppo.

Siamo immaginalmente nello spazio-tempo del setting nella sua accezione formale e sostanziale, ravvedendo nel primo aspetto l'insieme delle regole che consentono il processo e nel secondo la sostanza del processo stesso. Come scrisse Langs (1977), il setting è

un contenitore umano dalle molte sfaccettature e un'istituzione vivente che pone i confini della relazione analitica, crea le regole dell'interazione, definisce la natura dei fatti reali e delle fantasie che avvengono al suo interno, offre un efficace soste-

---

chiatica, n. 3, 1987.

<sup>9</sup> C. Neri, *Gruppo*, Roma, Borla, 1998, p. 54.

gno e senso di sicurezza a chi vi prende parte, definisce le qualità terapeutiche del campo, contribuisce alla natura della rete comunicativa entro i suoi confini e crea anche ansie particolari in chi vi prende parte.<sup>10</sup>

Il passaggio della citazione di Langs “[...] a chi vi prende parte [...] in chi vi prende parte” richiama alla determinante della *mente dell'analista*<sup>11</sup> nel lavoro analitico, della “*possibilità di stare nella stanza dell'analisi e abitare quella situazione specifica*” (*ibidem*, p. 35), della capacità del terapeuta di *tenere insieme*, con-tenere mentalmente le aree psichiche che costellano la relazione nel qui-ed-ora del processo individuativo, all'interno dello stesso setting e fra setting diversi, fluidamente immerso nella materia psichica, costantemente vigile sulle dinamiche che costellano il campo.

La tecnica, del resto, si traduce in regole ma anche in atteggiamento da adottare. Il terapeuta è presente con il suo corpo, strumento esso stesso del suo operare.<sup>12</sup>

L'esposizione del terapeuta alla *massa psichica* del gruppo lo rende maggiormente vulnerabile al contagio psichico delle emozioni e ai frammenti esperienziali *ribollenti* nel crogiolo del cerchio, e così la sua ombra diventa più visibile, il suo corpo dinamico, la sua presenza si umanizza.

Il gruppo è il luogo dello sguardo e della piena presenza del corpo: questo vale anche per l'analista che è sempre tirato dentro da una rete relazionale siffatta. Il terapeuta come persona e come ruolo sociale è inevitabilmente più visto e conosciuto che in analisi individuale (G. Nucara et al., 1987, p. 322).

Desideriamo introdurre una riflessione, mutuata dalla psicologia dell'età evolutiva, nata ed elaborata in assetto di supervisione e più volte condivisa ed approfondita con alcuni colleghi di formazione junghiana: la trasversalità della *dimensione evolutiva* nel processo analitico. Intendiamo per dimensione evolutiva la presenza di aree psichiche evolutivamente disomogenee all'interno di una stessa struttura di personalità e, di conseguenza, la confluenza di istanze psichiche più o meno arcaiche che possono mobilitarsi in un processo trasformativo e/o all'interno di uno stesso setting. Questo setting mentale, che congiunge psichicamente il bambino all'adulto e l'adulto al bambino, nel trattamento integrato è incarnato, oltre che dal *continuum* analitico, dalla diversità dei setting che, come scritto precedentemente, richiama già ad un passaggio evolutivo insito nel trattamento stesso, dalla relazione duale alla relazione di fratelli.

10 Langs, R., (1977), *L'universo del transfert e del controtransfert*, Roma, Armando, 1988.

11 B. Gallerano, L. Zipparrì, *Adolescenza, Tradizione, Trasgressione*, Milano, Vivarium, 2011, p. 35.

12 L. Formisano, *La teoresi gruppoanalitica ovvero il superamento della dicotomia*, Psiconline, <http://www.psiconline.it/article.php?sid=1071>.

La dimensione evolutiva, così descritta, va, a nostro parere, ampliata e riportata su un piano multidimensionale in cui converge la storia soggettiva del paziente, la psiche oggettiva, la rappresentazione interna della relazione duale e gruppale; possiamo in questo senso immaginare, ai fini esplicativi, che il processo analitico con trattamento integrato proceda su due piani tra loro interrelati; uno orizzontale, sul quale scorre la storia soggettiva del paziente e/o del gruppo, è la materia grezza governata dalla coscienza; l'altro, verticale, interessato dalla materia oscura è la dimensione dell'invisibile.

Tanto il piano orizzontale quanto quello verticale scorrono lungo un *continuum* ai cui poli opposti possiamo scorgere l'indifferenziato – che corrisponde alla fantasia psichica dell'uroboro vs il differenziato – è questo il luogo del gruppo/collettività e delle relazioni paritarie e diffuse.

In questa *simultaneità di setting*<sup>13</sup> interno-esterno, la mente analitica sintonizzata con i *luoghi*<sup>14</sup> psichicamente evocati, trasmuta la materia, scioglie grumi, favorisce dissolvenze; tra luci ed ombre, riporta *il tutto all'Uno*: all'Uno del gruppo, all'Uno del Sé.

L'amplificazione riconnette immaginalmente l'esperienza soggettiva del qui e ora ad una atemporale comunità più ampia, ad una Tradizione che formalizza in miti, storie, leggende, elementi archetipici che riguardano tutti. Jung usa l'amplificazione per rompere la solitudine dell'individuo, dimostrandogli che ciò che vive ha una base oggettiva. Nel gruppo analitico tutto ciò accade spontaneamente, l'amplificazione intorno ad un singolo vissuto che un soggetto esprime non è operata dall'analista, qui la risonanza isomorfica di idee e immagini è realizzata da altri individui, che rappresentano simbolicamente la comunità allargata. La risonanza immaginale intorno al vissuto singolo, attivata dalle aree complessuali simili degli altri pazienti, penetra in maggiore profondità poiché favorita dalla simmetria relazionale. L'*Anima Mundi* sta nella stessa struttura polifonica del gruppo (*Ibidem*, p. 12).

### **Con uno sguardo velato**

“*E sostanza è il sostrato, il quale, in un senso, significa la materia (dico materia ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza), in un secondo senso significa l'essenza e la forma (la quale, essendo un alcunché di determinato, può essere separata con il pensiero), e, in un terzo senso, significa il composto di materia e di forma*”.<sup>15</sup>

Nell'immagine del cerchio c'è tutto il senso dell'*Athanasius*, dell'*opus* che accoglie e trasforma, coagula e dissolve, riscalda e consolida la materia che ora è corpo, è memoria, è progetto individuativo. Le storie narrate diventano echi assordanti di risonanze intime spesso caotiche, aggrovigliate, che si fondono e si confondo-

13 M. Di Renzo, *Il setting nelle psicosi*, Seminario CIPA Istituto per l'Italia Meridionale e la Sicilia, 2014.

14 M. Di Renzo, *40 anni con i bambini*, Roma, Ma.Gi., 2011, p. 14.

15 Aristotele, *Metafisica*, VII, 1042°, Vol. VI, Bari, Laterza, 2005.

no nell'oscurità materica del processo trasformativo; un magma incandescente e sulfureo che sospende i profondi respiri, quasi un'apnea, sino a quando non emerge una forma, non si delinea un contenuto che può essere adesso guardato, contemplato, compreso nella molteplicità dei sensi che de-formano e rinnovano il già esistente. È uno sguardo velato che disconosce visioni chiare e nitide; nelle crespature e nelle pieghe del velo, conserva e preserva una parte *sempre oscura* che attende altri disvelamenti e indefinite apnee.

Ma a quale individuazione dobbiamo volgere lo sguardo? Verso quali orizzonti individuativi dobbiamo ontologicamente tenderci?

In *Individuazione e Collettività* Jung pone una questione fondamentale per l'uomo individuato; la responsabilità etica del percorso individuativo vuole che là dove c'era l'imitazione sociale si ponga un valore "*equivalente oggettivamente riconosciuto*".<sup>16</sup>

Non solo la società ha diritto, essa ha anche il dovere di condannare l'individuo lì dove fallisce nel creare valori equivalenti, in quanto disertore... L'individuazione rimane statica fino a quando non vengono creati valori positivi. Comunque non è sufficiente la creatività, deve ristabilire una conformità collettiva con un gruppo e con le proprie scelte, altrimenti rimane solo la perdita di tempo e parole al vento. Chiunque crea valori non riconosciuti appartiene ai condannati, e deve accusarsi di ciò, perché la società ha il dovere di esigere valori riconoscibili (*Ibidem*, p. 312).

L'asse individuo-collettività pone l'individuazione come scelta morale e come tale responsabile verso una collettività che continuamente va permeata e trasformata in luoghi d'anima; ma in un momento storico-sociale e politico in cui le nostre città sono spesso prive di bellezza, le vite svuotate di speranza, la storia ceduta all'oblio, come può la psicoterapia incidere su questo cambiamento?

Scrive Hillman in *Politica della bellezza*:

Dov'è l'inconscio oggi? [...] È la polis l'inconscio. Fino a quando consideriamo il mondo esterno alla terapia, e l'individuo come l'unico possibile luogo della coscienza, lavoreremo con gli strumenti di Freud, ma quella che pratichiamo è la teoria di Cartesio.<sup>17</sup>

La radicalizzazione di Hillman che pone *il paziente come cittadino* apre una riflessione che sentiamo obbligata sul senso dell'analisi oggi e sul metodo del trattamento analitico richiamato eticamente alla costruzione di quel *valore equivalente* così necessario e utile alla costruzione della congiunzione fra individuo e collettività. Sentiamo sempre più impellente la possibilità di *aprire* immaginalmente le stanze di analisi al mondo esterno per portare nei luoghi di *morte psichica*, abitati

16 C.G. Jung, *Individuazione e Collettività*, vol. VII, Torino, Bollati Boringhieri, 1983.

17 J. Hillman, 1999, cit., p. 30-31.

dalla prontezza del protocollo comportamentale, dall'immediatezza del ricovero ospedaliero così come del trattamento farmacologico, una ricerca di senso che rimanda alla capacità/possibilità di risiedere in aree psichiche oscure verso le quali alle grida anteponiamo il silenzio, alla reazione la vigilanza, all'indignazione la speranza. Come non pensare alle patologie Borderline, ai disturbi distimici, alle dipendenze da sostanze, alle psicopatie, a tutte quelle condizioni esistenziali dello sviluppo evolutivo, strutturate o transitorie, in cui lo scivolamento verso l'abisso chiede cittadinanza?

Il gruppo, in quanto rappresentativo del microcosmo sociale, può essere quella polis inconscia da cui possono dipartire rinnovate fecondazioni d'anima? Se la psiche è fondativamente collettiva, il gruppo, nella sua accezione metaforica, è sempre oggetto di indagine analitica, anche nell'assetto duale; questo, a nostro parere, non significa riportare l'asse teorico-epistemologico verso la gruppo analisi, ma dialogare con l'assetto del pensiero junghiano sempre attenti alle trasformazioni del collettivo e dell'individuo e al contributo vivo e vivace che la psicologia del profondo può dare al mondo che cambia.



## PSICHE E COMUNITÀ NEL PENSIERO DI HILLMAN

Franco Livorsi

Hillman e la psicologia archetipica rappresentano un importante, imprescindibile capitolo nella storia della psicoanalisi, e in particolare nella storia della psicologia analitica. Perciò porre qualche punto preliminare alla comprensione dell'aspetto del pensiero di Hillman che qui ci interessa di più – relativo al nesso tra psiche e comunità, in generale e segnatamente nel suo libro *Politica della bellezza* (di qui in poi PdB) – sembra necessario. Al proposito a me pare che il primo postulato della psicoanalisi – un poco come la formula dell'energia di Einstein – potrebbe essere molto semplicemente il seguente: *la psiche c'è*. Purché da ciò si traggano tutte le conseguenze. Vuol dire, in primo luogo, che la psiche, per la psicoanalisi, non è un derivato d'altro, non è una variabile dipendente della materia o della stessa storia o società, in cui pure – almeno per quel che possiamo sperimentare – nella sua forma umana opera sempre. E ciò – storia e società a parte – vale per ogni vivente. Questo è così vero che Freud preferiva la teoria dell'evoluzione di Lamarck, per cui la funzione sviluppa l'organo, a quella darwinista della selezione naturale, perché la prima attesterebbe il carattere determinante dello psichico *nel* biologico (come risulta in: *Lettera a Karl Abraham* del 1917 citata in: E. Jones, pp. 370-371). In sostanza siamo psicosomatici per natura, non solo come esseri umani, ma come viventi. Forse le stesse ben note grandi resistenze alla psicoanalisi tra fine Ottocento e primo Novecento erano state connesse non solo al *pansessualismo*, che sembrava enfatizzare sin dalla prima *innocente* infanzia la tendenza all'incesto, ma anche alla difficoltà che la cultura materialista, *positivista*, *medica* aveva ad ammettere l'esistenza di malattie, come la nevrosi, dette da Freud di origine psichica (*psicogene*).

**FRANCO LIVORSI**

È professore di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dal 1969. È stato docente universitario associato presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli studi di Torino dal 1982 al 1997 e professore ordinario di "Storia delle dottrine politiche" presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano sino al 2010, quando è andato in pensione. Fa parte, dal 1994, dell'Ordine degli Psicologi del Piemonte. Nel 1994 è stato nominato socio onorario del Centro Italiano di Psicologia Analitica e nel 2012 dell'Istituto Mediterraneo di Psicologia Archetipica. Ha collaborato e collabora a molte riviste, tra cui, da parecchi anni, la Rivista di psicologia analitica. È direttore della rivista Anima e Terra. Psicologia, ecologia, società. È autore di molti libri di storia del pensiero politico contemporaneo. Molti suoi libri concernono sia il pensiero politico che la psicologia analitica, e in particolare lo junghismo.

franco.livorsi@alice.it



**FRANCO LIVORSI**

He is professor of Philosophy, Pedagogy and Psychology since 1969. He was associate professor at the Faculty of Political Science of the University of Turin in 1982-1997 and full professor of History of Political Thought at the Faculty of Political Science of the University of Milan until 2010. He belongs to the Order of Psychologists of Piedmont since 1994. In 1994 he was appointed honorary member of the Italian Centre of Analytical Psychology, and in 2012 of the Mediterranean Institute of Archetypal Psychology. He has been collaborating to many reviews, among which, since a long time, to the Review of Analytical Psychology. He is editor of the review *Anima e Terra*. Psicologia, ecologia, società.

He published many books of contemporary History of Political Thought. Many of his writings combine political thought and analytical psychology, and particularly Jungism.

franco.livorsi@alice.it

Come si sa si era persino ritenuto che le isteriche fossero malate immaginarie, che fingevano di proposito o, nella migliore delle ipotesi, per mera autosuggestione, mali inesistenti. Freud, però, riteneva sì che la psiche fosse reale, ossia che l'inconscio non fosse un derivato *d'altro*, ma pensava pure che esso fosse, originariamente, vuoto, o pressoché vuoto: solo segnato da pulsioni indeterminate, prima dell'esperienza che lo *riempiva*, formava e connotava: esperienza, secondo lui, in primo luogo infantile e intrafamiliare. A suo dire il nevrotico è uno che non è riuscito a superare l'incestuosità verso la madre e l'amore-odio verso il padre (complesso di Edipo), normale tra i tre e i sei anni, ed è perciò diventato un disadattato nella vita sessuale come lavorativa. Bisognerebbe, tramite l'analisi, fargli superare l'infantilismo, ponendo la coscienza dove era rimasto infantilmente bloccato l'inconscio (in certo modo *sbloccandolo*, consentendogli di tornare a crescere).

Jung per contro, specie a partire da *Trasformazioni e simboli della libido* (1912), ritenne che l'inconscio contenesse molte disposizioni innate, *di specie*, antropologiche, dette archetipi (*impronte dell'originario*): disposizioni che potrebbero essere confrontate con l'imprinting in Lorenz, e che forse la teoria del codice genetico oggi rende ancora più credibili. Ciò ha conseguenze decisive, a partire da quella seguente: in noi stessi, nella nostra mente, siamo sempre due in uno, perché in noi la voce della natura ancestrale, proveniente dall'inconscio antropologico (*collettivo*), o dall'aspetto collettivo del nostro inconscio personale, è sempre in comunicazione – ora amichevole e ora difficile o addirittura impossibile – con quella della coscienza, che ovviamente è connessa a tutto il nostro vissuto, e viceversa, come notava Jung in *Coscienza, inconscio, individuazione* (1939, p. 267). Curare la nevrosi significa, per Jung, conciliare le due parti che ci costituiscono. Esse sono entrambe fondamentali, formalmente *uguali*, ma in realtà una delle due è *più uguale dell'altra*: naturalmente è l'inconscio, con i suoi archetipi. Infatti se la psiche è reale in sé e per sé (per quanto, a quel che sappiamo, sia sempre *incorporata*); se è la dominante nel vivente; se è, da Freud in poi, *l'essere*; e se è la voce della nostra natura relativamente



perenne in noi stessi, l'attribuirle una tendenza all'infinitizzazione, ossia un *quid* di sacro, quantomeno nel senso di *prima radice*, come fa Jung, diventa molto logico (come si vede in Jung in *Psicologia e alchimia*, 1944). A quel punto, secondo una doppia possibilità che è già in Kant, possiamo vedere l'*a priori*, nel nostro caso la tendenza innata (archetipica), come una mera funzione mentale, come il tempo, che c'è perché noi umani lo poniamo, *oppure* come reale in sé e per sé, quasi come *deus in nobis* (come in *La vera religione*, del 390, di Sant'Agostino). Se si accentua la tendenza del primo genere (l'archetipo come mera funzione mentale, in sé non-reale), si arriva ad una sorta di revisionismo *scientifico* dello junghismo, come in Mario Trevi (*Per uno junghismo critico*, 1987), che infatti è molto polemico con Hillman (in *Venticinque scambi epistolari con Hillman*, a cura di R. Mondo e L. Turinese, pp. 181-182). Se, invece, nello junghismo, si accentua il carattere *ontologico* – ossia reale in sé e per sé – dello psichico, o dell'archetipo, si arriva ad una sorta di revisionismo neoreligioso dello junghismo, in cui gli archetipi – che come tutto quello che si muove nell'inconscio, come ciascuno vede nei sogni, si personificano – diventano dèi, come in Hillman. Per lui, come per Nietzsche, ci sono “*molti dèi, ma nessun Dio*”. Jung invece pensava che i molti dèi, o archetipi, sottendessero un punto focale che tutti li irradia, come *imago Dei* in noi, che chiamava Sé (su cui per me le riflessioni più perspicue sono ne *Il simbolo di trasformazione nella messa*, 1940-1941). Quest'approccio, che vede tutta la psiche irradiare dal Sé, da Hillman – sin da *Il mito dell'analisi* (1972) – era detto *monoteistico*: perché quel punto sintetizzatore finirebbe per farci vedere gli altri archetipi (*dèi*) sotto il Sé, subordinandoli a un *quid* (o *quis*) che oltre tutto non solo sarebbe *il signore* della mente, ma che, come punto focale di tutta la nostra psiche, dovrebbe essere anche *cosciente*. Ma se anche la coscienza è irradiata e culminante dal e nel Sé, il quale è il radicale di *tutta* la nostra psiche, essa finisce per dominare, o per porre una ipoteca all'inconscio anche in senso archetipico. Inoltre tale *infinità* – e forse questo è il punto più importante – in quanto è già in sé compiuta, contratta in noi, fa vivere una vita vera, autentica, autorealizzata, individuata a chi possa accedervi, ossia tendere o giungere al Sé.

Esso non è *Dio*, ma è pur sempre *l'imago Dei* in noi, sicché mimetizza in chiave psichica un processo tutto di ripiegamento su di sé che già aveva indotto Sant'Agostino, in una chiave religiosa in senso forte, a dire al credente: “*non voler uscire fuori di te, ritorna in te stesso, la verità abita nell'interno dell'uomo*” (*La vera religione*). Da ciò emergerebbe nella psicoanalisi, e nella stessa psicologia analitica junghiana, una visione tendenzialmente solipsistica, individualistica, antipolitica, di ripiegamento *nell'anima*: a scapito dell'anima del mondo, che per contro è, o sarebbe sempre, secondo Hillman, *anima “nel” mondo*, psiche comunitaria in sé e per sé.

Hillman, per contro, ritiene che l'inconscio in sé, detto Anima, del singolo

e del mondo, non debba tanto dialogare e fondersi *con* la coscienza, ma essere posto nelle condizioni di liberarsi. Perciò egli assume per sempre – in *Saggi sul puer* (1975-1979, pp. 88-89) – come motto un passaggio del poeta romantico John Keats, espresso in una lettera del 1818: “*Chiamate, vi prego, il mondo ‘la valle del fare anima’. Allora scoprirete a che serve il mondo*”. Insomma, il problema sarebbe quello di fare della nostra vita vissuta, per ciò stesso di relazione, sociale, l’occasione per realizzare il *tendere verso* latente in noi, quale esso sia: ridando così al nostro vivere la pienezza di vita emozionale normale nell’animale (e dio), che forse sono un tutt’uno (*Gli animali*, 1991, in: *Fuochi blu*, pp. 370-379), in generale e soprattutto in noi. Questo animale e dio (o animale-dio) in noi sono (o è) semplicemente alienati (o alienato), da una coscienza che in specie nei monoteismi si è fatta in noi serva-padrone, e fa di tutto per farci soffrire: impedendoci la normale identità con noi stessi, e spingendoci ad una sorta di continua o ricorrente autoflagellazione psichica, da *peccatori originali*, che nessun altro animale conosce. Invece, forse davvero nietzscheanamente, dovremmo andare al di là del bene e del male, vivere *animosamente* invece che sotto la tirannia della coscienza. Se uno, nei tempi lunghi della sua vita, agisce in un modo piuttosto che in un altro, secondo Hillman non è perché abbia scelto bene o male, ma perché – come si dice proprio in Sicilia – “*accussì ci dice la capa*”, ossia così gli dice la testa, così lo fa agire l’*agente* che è in lui, l’anima che lo pervade sino all’ultima cellula (come già in Omero). Così gli suggerisce, insomma, il dio che è in lui, l’archetipo che lo domina, sia esso – per fare un esempio – Afrodite, con la sua inesausta tensione al bello, di cui la gioia dei sensi è pure indice; o Dioniso, con la sua vitalità scatenata, segnata da un eros che, esausto e depresso sconfinava in Thànatos (Ade), o Ares (Marte), con la sua aggressività selvaggia (*Un terribile amore per la guerra*, 2004), o Artemide, col suo pudore, o Hermes, con i suoi impulsi a mutare, e così via (come si può ben vedere in: *Figure del mito*, 2007). Sono annotazioni di Hillman stesso. Tutte queste figure della mitologia, che i poeti antichi da Omero a Ovidio e Apuleio avrebbero *rivelato*, ci farebbero vedere gli archetipi in movimento, gli *dèi* in atto in loro espressioni paradigmatiche da sempre (archetipiche), tutte connesse alla sfera emozionale e immaginale. In fondo per essere noi stessi, per diventare quello che siamo, o che più siamo, dovremmo scoprire il dio che più si agita in noi alla ricerca della propria autorealizzazione nella vita. Ma ciò significa pure che queste figure costituiscono in noi una *Grecia immaginale*, che è presente nell’animo umano a prescindere dalla classicità, che pure l’aveva svelata, sicché si può anche dire che gli *dèi* ci facciano visita ogni notte col viso dei nostri amici della sera prima (*Sogno e mondo infero*, 1979, p. 62).

L’idea è estremamente affascinante, ma apre pure tanti grandi interrogativi, e suscita dinieghi, che gli amici Mondo e Turinese hanno pure documentato in un bel libro-inchiesta sulla recezione di Hillman nel mondo junghiano italiano. Intanto

subordina la coscienza all'anima (inconscia), il che è parso troppo *irrazionalistico*. Poi vede nel possibile *male* qualcosa di abbastanza relativo, nel senso che uno finirebbe sempre per fare *quello che lui stesso è*; anche se il male in sé permane pure per Hillman, ma direi come caso limite. Nel suo libro più famoso – sebbene per me non sia *il migliore* – Hillman al proposito afferma che la natura profonda esige di attuarsi, come la ghianda, che vuol diventare una bella quercia; ma riconosce che si dà pure il caso limite della *cattiva ghianda*, come potrebbe esser detto Hitler; anche se pure in casi del genere c'è da chiedersi se essa, diversamente trattata, avrebbe dato quei cattivi frutti (*Il codice dell'anima*, 1996, pp. 267-308). E comunque se manca un punto sintetizzatore della mente totale, tanto inconscia quanto conscia, il rischio che la nostra mente sia in frantumi ontologicamente, per natura, antropologicamente – ossia sotto sotto schizofrenica o quantomeno *schizoide* – è molto alto.

Va anche detto che in Hillman la negazione della visione *monoteistica* della vita archetipica, cioè culminante nel Sé, è pure funzionale al positivo superamento del solipsismo. *L'anima del mondo*, la nostra psiche, è naturalmente anima nel mondo. Il suo destino non è quello di starsene raggomitolata in sé, chiuse le imposte, paga dei tesori che può trovare in sé, nel Sé, al di là dello spazio-tempo, come sarebbe l'individuazione in Jung. L'Anima del mondo, la nostra anima, vuole piuttosto *vivere*, creare e gioire, *nel* mondo. Qui potrebbe sembrare che il discorso di Hillman, nel suo voler vedere la psiche nel sociale, sconfini in una posizione di psicologia sociale alla Fromm, segnata in Hillman anche da un certo finale vezzeggiare con Marx stesso (*Anima del mondo. Conversazione con S. Ronchey*, pp. 45-46). Tuttavia va sempre tenuto presente che in Hillman non è mai la società che forma lo psichico, ma il contrario. Nel sociale deve vivere la nostra natura profonda. Si deve *fare anima* lì. Le sole esperienze o movimenti che ci realizzano sono per lui quelli che *fanno anima* (*Intervista su amore, anima e psiche*, 1985, pp. 104-105). Perciò Hillman si spinge sino a proporre lo slittamento della psicoanalisi in *socioanalisi*, che potremmo tradurre come sociologia dell'inconscio, o sociologia archetipica (Id. e M. Ventura, *100 anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio*, 1992, pp. 245-246). Il sociale che non corrisponda ai bisogni profondi dell'anima è anche per lui, non meno che per Jung, un mondo perduto in cui gli dèi, e infine persino Dio, sono morti, o meglio tramortiti (*Saggio su Pan*, 1972, p. 14). Ma questo cosa significa?

Egli sostiene che l'anima, come l'animale (e il dio), o l'animale-dio che siamo naturalmente prima di essere coscienza (e pure dopo esserlo diventati), è soprattutto emozione. Su questa s'innesta il nostro immaginare (oniroide). Mentre solo dopo, come terza *tra cotanto senno* (o cotanta insania, o *divina follia*), segue, per così dire zoppicando, la ragione. Ma la vita collettiva, e per ciò stesso individuale, ha fatto di tutto per anestetizzare l'animo umano, ossia per cacciar via l'anima dalla

coscienza, dal mondo *reale*, alias da ciò che emoziona nel profondo, da ciò che fa sognare: demitologizzando ogni cosa, privilegiando una ragione senza passione, facendo trionfare ciò che è massificato e seriale (*Enorme e brutto*, 1989, in PdB, pp. 65-67). Vi è riuscita da un lato separando spirito e materia, Dio e il mondo, lo psichico e il non psichico, la mente e la materia, come nei dualismi; e poi, di conseguenza, costruendo una visione e prassi che considerano tutta la vita animale e vegetale come un mondo *senz'anima*, che si può distruggere senza distruggere se stessi, la propria anima. Da ciò è derivato il trionfo della devastazione ecologica, dell'impersonalismo sociale, del *brutto e cattivo* (l'opposto dell'antico, naturale, *kalòs kài agathòs*). Invece si dovrebbe percorrere una via che riporti a vedere la natura come dio e dio come la natura; che faccia della gioia di vivere e della bellezza valori forti, come per i cittadini della *pòlis* (*Città e anima*, 1973, in: PdB, pp. 83-84, e *Un ricordo psicologico*, 1998, ivi, p. 148); che congiunga rinascita della psiche e della natura. Perciò Hillman, nella sua polemica con un'individuazione solo personale, o col solipsismo, giunge ad una specie di ripudio della stessa pratica psicoterapeutica, non più svolta da lui dal 1987, ritenendo che sia tutta la società a dover essere curata, tramite una visione psicospirituale, psicosomatica, emozionale, mitica, ecologica di tutta la vita collettiva.

La mia convinzione, però, è che le vie che nel tentativo di combattere solipsismo e ascetismo Hillman poneva in alternativa, talora contrapponendole, siano, o possano essere, complementari, come quella caritativa oppure mistico ascetica nel cristianesimo stesso, come il gotico che si lancia in alto verso Dio e il romanico fatto per accogliere i fedeli come comunità, come la strada autorealizzativa individuale oppure sociale, come la tensione a trovare se stessi in modo più introverso o più estroverso, *in interiore homine* o *in interiore societate*. Spesso, in fasi diverse, o in momenti diversi della vita di singoli individui in lotta per l'individuazione, le due strade sono state praticate entrambe, una dopo l'altra o una accanto all'altra. Ciò era stato intuito anche dal grande poeta ispiratore di Hillman, Keats, che se da un lato intendeva il mondo come la *valle del fare anima*, dall'altro, poco oltre, nel 1819, diceva pure che *l'anima è in se stessa un mondo, e ha abbastanza da fare a casa propria* (Introduzione a: J. Keats, *Iperione*, p. 12).

## Bibliografia

- Agostino, A., *La vera religione* (389-391), Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1995.  
Hillman, J., *Fuochi blu*, a cura di T. More (1989), Milano, Adelphi, 1996;  
– *Politica della bellezza*, a cura di F. Donfrancesco, Bergamo, Moretti & Vitali, 2005;  
– *Saggi sul puer* (1975/1979), Milano, Cortina, 1988;  
– *Il mito dell'analisi* (1972), Milano, Adelphi, 1979;  
– *Saggio su Pan* (1972), Milano, Adelphi, 1972;  
– *Sogno e mondo infero* (1979), Como, RED, 1984;

- *Intervista su amore, anima e psiche*, a cura di M. Beer, Bari-Roma, Laterza, 1985;
  - *100 anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio* (1992), Milano, Garzanti, 1993;
  - *Forme del potere* (1995), Milano, Garzanti, 1996;
  - *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino* (1996), Milano, Adelphi, 1997;
  - *L'anima del mondo. Conversazione con Silvia Ronchey*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999;
  - *Un terribile amore per la guerra* (2004), Milano, Adelphi, 2005;
  - *Figure del mito* (2007, Introduzione di J. H. Stroud, Milano, Adelphi, 2014.
- Jones, E., *Vita e opere di Freud* (1953), Milano, Garzanti, 1977.
- Jung, C.G., *Trasformazioni e simboli della libido* (1912), poi *Simboli della trasformazione* (1952), ora in *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1970, vol. V;
- *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*, ivi, 1976, vol. VIII, pp. 363-383;
  - *Coscienza, inconscio, individuazione* (1939), ivi, 1980, vol. IX, pp. 265-280;
  - *Il simbolo di trasformazione nella messa* (1940-1941), ivi, 1979, vol. XI;
  - *Psicologia e alchimia* (1944), in *Opere*, 1986, vol. X;
- Keats, J., *Iperione - La caduta di Iperione*, a cura di V. Papetti, Milano, BUR, 1998.
- Mondo, R., Turinese, L., (a cura), *Caro Hillman. Venticinque scambi epistolari con James Hillman*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 182.
- Trevi, M., *Per uno jungbismo critico*, Milano, Bompiani, 1987.





Luigi Turinese  
*L'anima errante. Variazioni su Narciso*  
 e-book  
 (flower-ed 2013 di Michela Alessandrini)

Proporre nuove riflessioni in un libro sul mito di Narciso può sembrare oggi più che mai azzardato dopo quanto è stato già scritto su di esso, ma il lavoro di Luigi Turinese ha dei pregi indiscutibili e che lo rendono di gran valore, innanzitutto perché si tratta di un e-book, e in questo risulta essere assolutamente al passo con i nostri tempi e in secondo luogo perché, pur essendo un collettaneo, viene seguito attentamente dal curatore con un obiettivo mirato, che è quello, come lo stesso Luigi Turinese afferma nella prefazione, di restituire valore, più in generale, al mito, e qui in particolare a quello di Narciso, sottraendolo ad un abuso fin troppo a lungo perpetrato e ad una lettura troppo connotata in senso analitico per aprirsi in più direzioni che possano dare respiro e restituirgli in tal modo la complessità che gli pertiene, propria delle narrazioni mitiche.

Il testo così si snoda su contributi di autori provenienti da matrici diverse dalla psicoanalisi, creando un intreccio di punti di vista estremamente fecondo e stimolante: dalla filosofia (nella breve nota introduttiva *Narciso protagonista mancato*, di Carlo de Blasio) all'alchimia (*Quid coeco cum speculo? Epistemologia alchemica della nostalgia*, di Maria Fiammetta Iovine), dal giornalismo per così dire epico, come lo definisce Turinese stesso, dove viene utilizzata un'interpretazione astrologica degli accadimenti politici per giungere ad un inquadramento nosografico (*Patologie politiche del Novecento: dall'Isteria alla Depressione al Narcisismo*, di Federico Gizzi) alla comparazione del mito di Narciso al mitologema di Kore-Persefone (*Il Puer e la Kore: il desiderio inconfessabile*, di Rossella Sofia Bonfiglioli), dalla filosofia delle religioni e dalla mistica ebraica e islamica (*L'Io immaginale nella perplessità dello specchio: lo stupore erotico di Narciso tra caduta e trasfigurazione*, di Daniele Capuano) alla clinica della patologia narcisistica in una lettura in chiave junghiana (*La redenzione di Saturno. Vicende della depressione in personalità narcisistiche*, di Augusto Romano e Ferruccio Vigna), in cui, attraverso più casi clinici, viene mirabilmente presentata l'immobilità del narcisista malgrado il suo apparente movimento, la sua rigidità, la passione per il potere come esatto equivalente dell'essere inghiottiti e sepolti dentro Saturno e come la discesa agli Inferi, e quindi la perdita di potere siano porta d'accesso alla via depressiva e rappresentino la possibilità trasformativa dell'atteggiamento narcisista.

Questa ricchissima e dotta carrellata di lavori si conclude con il contributo dello stesso curatore, volto, come si diceva, a riabilitare Narciso e il suo mito dal pesante stigma psicopatologico, con lo scopo di aprirsi ad un prendersi cura *per similia* di quel disturbo che da Narciso prende il nome, una sorta di cura omeopatica, come afferma Turinese, dove il processo del riabilitare sia da intendere anche come un aiutare a recuperare la salute, attraverso un percorso che riconduca ogni cosa al suo archetipo. E come il bambino

che cresce conosce se stesso e il mondo attorno a sé, e in questo si trasforma, così appare evidente che ogni processo di conoscenza è trasformativo di per sé (la caduta di Adamo, la vicenda del principe Siddharta) e in questo comporta l'apparizione di un simbolo, il narciso. Questo particolarissimo fiore, la cui etimologia, *narké*, da cui deriva narcosi, rimanda a intorpidimento, stordimento, ma anche a stupore, e ci aiuta a capire il suo rapporto con i culti infernali e con le cerimonie di iniziazione celebrate secondo il culto di Demetra a Eleusi. Sulle tombe si piantano narcisi. Essi rappresentano lo stordimento della morte, di una morte che forse è solo un sonno, e comunque di un cambiamento dello stato di coscienza. Allora la dissoluzione in acqua, morte simbolica dell'Io, di questo Puer, Narciso, può rappresentare, una volta attraversato questo sonno, e quindi al ri-sveglio, il preludio di un diverso e più ampio livello di coscienza. E in questo il compimento della guarigione, della ri-nascita.

Completa l'opera un prezioso video di Gianna Tarantino, un vero e proprio cammeo, che attraverso una muta sequenza di immagini silenziose, narra di un percorso interiore, offre sia l'immagine del celebre dipinto *Narciso al fonte* di Caravaggio sia, infine, il flash di un ritratto allo specchio dell'autrice.

Francesca Picone



Giuseppe Vadala  
*Un distillato di Mysteriorum  
 coniunctionis di C.G. Jung*  
 Moretti & Vitali 2013

Ho incontrato questo libro di Giuseppe Vadala una domenica mattina, l'idea di trovarmi di fronte a un distillato del sapere dell'ultimo Jung mi solleticava e seduceva come l'alunno indolente e svogliato di un tempo era a volte attratto dal veloce e sintetico libriccino del Bignami. E viceversa, distillato, succo, quintessenza sono parole che impegnano, concetti che già di per sé evocano un travaglio, un lavoro, una *opus* alchemica. Uno scrivere con l'alambicco che ha, in particolare, sempre affascinato il mio sentire poetico, quel tipo di scrittura che quando gli occhi vi passano sopra avvertono sotto la scorza fugace della pelle la durevole sostanza delle ossa. Ovvero ciò che regge un pensiero, un'immagine, un discorso. E Vadala, per l'appunto, sembra cercare questo, nel vasto edificio junghiano, l'impalcatura perduta, per delinearci una vera e propria carpenteria della lettura, il sostegno utile alla comprensione.

Quindi la domanda che mi sono posto, dopo aver letto questo libro, è stata se mi trovavo di fronte a un sunto, a una semplificazione, a una mera sfrondataura, o piuttosto, invece, dinanzi a una qualche trasformazione, elaborazione, digestione di un contenuto fin troppo complesso, e arduo da affrontare e assimilare *tout court*.

Lungo questo libro, che va per immagini e frammenti, occorre muoversi con quell'attenzione non focalizzata così utile alla guida, quella che permette allo sguardo il più ampio raggio, e di cogliere il particolare, l'emergere improvviso di

periferici, eppure determinanti, significati.

Tutto è volatile, sembra voler dirci Vadalà nel suo distillare, e rispetto all'alchimia troppo spesso conserviamo solo le scorie della vana comprensione intellettuale.

Il *Mysterium coniunctionis* come mistero dell'individuazione contempla l'intero spettro della relazione tra materia e spirito. E a volte penso, che è all'invecchiare nell'una che l'altro acquista la giusta gradazione, e il suo vero colore, e gusto.

Biagio Salmeri



Silvia Corbella  
*Liberi Legami. Un contributo psicoanalitico per un nuovo patto sociale.*

Neri Borla 2014

È un libro sull'analisi di gruppo o meglio la Gruppo Analisi. La riflessione gira attorno a individuo e società e a come trasferire le dinamiche di ascolto della gruppo analisi alla società.

Partendo dall'esperienza clinica maturata in molti anni di lavoro terapeutico gruppo analitico, l'autrice analizza la complessa dialettica del piccolo gruppo condotto analiticamente dove la pluralità delle dimensioni permette integrazioni e rimodulazioni nelle situazioni che richiedono scelte e cambiamenti.

Nella società contemporanea caratterizzata dalle modalità difensive del non-gruppo, da legami fluidi e fuggevoli, la terapia di gruppo apre alla possibilità del pensare e sognare di gruppo e in gruppo. Nel gruppo si crea lo spazio di ascolto empatico, di tolleranza e pensabilità delle emozioni e al tempo stesso delle specificità individuali.

Il setting gruppoanalitico porta alla consapevolezza di sé e dell'altro sia in senso corporeo che nell'intenzionalità. Il rispecchiamento nel gruppo dei propri malesseri corporei e mentali induce i partecipanti ad entrare in contatto con le proprie emozioni e con i processi inconsci che sottostanno ai sintomi somatici. I partecipanti al gruppo possono avere problematiche diverse da quelle somatiche, ma attraverso l'ascolto i partecipanti imparano a tradurre e a riconoscere le emozioni che sono state tradotte in sintomi corporei. L'integrazione tra aspetti somatici e psichici permette la risoluzione dei sintomi somatici.

Il non detto arcaico che costella le configurazioni edipiche nel gruppo è un altro degli aspetti che il gruppo permette di affrontare attraverso la circolarità dell'interazione e nel gioco dinamico di scambio di ruoli consente di comprendere i limiti e le capacità identificatorie. Il setting grupppale, attraverso la presenza concreta di più persone, permette di uscire dalla fusione arcaica della coppia idealizzata terapeuta-paziente. Nel gruppo attraverso la circolarità delle interazioni si declinano in diverse configurazione le emozioni arcaiche di appartenenza e il conflitto edipico, pur con le variazioni individuali esplicita il non detto, evitando in questo la creazione del capro espiatorio. Il non detto sta alla base della potenzialità distruttiva presente

nei gruppi umani del mondo moderno, la terapia di gruppo rende accessibile ai partecipanti la capacità di identificare caratteristiche comuni anche se in campi differenti evitando iper-semplificazioni.

Il tema del conflitto è ineludibile nel setting gruppale, per il fatto stesso che nel gruppo ci sono diverse alterità: ogni seduta è la risultante di tensioni diverse e di diversi livelli di interazioni coscienti e inconse. Il conflitto quindi non può essere risolto, può solo essere affrontato dialetticamente ogni volta in un continuo divenire. Nel gruppo i conflitti vengono ri-tradotti reciprocamente e permettono l'emergere di punti di contatto e riconoscimenti.

Il gruppo insegna a tenere sotto controllo le potenzialità distruttive e permette il costruirsi di una storia condivisa e la valorizzazione dei contributi attraverso l'inclusione senza rinunciare agli aspetti creativi del conflitto, evitando lo scontro distruttivo. La società moderna molto potrebbe sulle dinamiche distruttive, utilizzando le conoscenze maturate nelle esperienze dell'analisi di gruppo.

Caterina Vezzoli

*Se la nebbia confonde il pellegrino sulla via  
e il buio fa paura con le eclissi di sole e i cataclismi,  
e il Tartaro, e la Notte, e i Giorni neri  
che illuminano di inchiostro,  
e l'inconscio più profondo  
e l'odio irrefrenabile e il rancore,  
e le menti, e i cuori che stillano fiele  
e tutto ammorba,  
forse allora oscura è la materia  
fatta di cosmo e pietre e carne  
che di energia si nutre  
e ci consegna alla natura di uomini  
figli dell'incomprensibile e del mistero.*

Forse è Inquietudine, alla maniera di Pessoa, se non proprio angoscia da *horror vacui* o da vertigine immensa attorno al vuoto che aleggia sempre, dentro di noi, quando qualcosa di misterico e ancestrale ci riporta a quel gorgo archetipico e tremendo che *fuori* ci sta a ridosso minaccioso, terribile, oscuro e dal richiamo sinistro, ma pure irrompe *dentro* – dentro di noi – come perdita di presenza e identità, come vortice stringente senza fine, o come inferno per quella antica natura peccaminosa e intrisa della colpa originale che apre all'uomo un'ineludibile prospettiva di dannazione eterna.

Chaos è il gorgo o *vuoto primordiale*, una specie di abisso sconfinato che risucchia ogni cosa, una gola spalancata e oscura (*χάσσω*, inghiotto)... Chaos, l'entità primigenia della Teogonia di Esiodo... Chaos, spazio beante o *vuoto aperto* o voragine del nulla, abisso, tenebra, oscurità.

Dunque, per primo fu il Chaos e poi Gaia... e dal Chaos nacquero Erebo e la nera Nyx, e da quella stirpe il Pensiero negativo e le Discordie e il Sonno, la Morte, e le Kere, ed il Biasimo, e le Sventure, e l'Angoscia senza fine.

Chaos ancora, il vuoto primordiale, quel buio né luogo né spazio, reale e irreale, ermetico e struggente, terrifico, pieno di fantasmi, invisibile e numinoso, e comunque inspiegabile e *tremendum*.

Oscura è allora la materia che rappresenta astronomicamente la parte maggioritaria dell'Universo, perché non emette alcun tipo di luce, anche se costituisce – pur invisibile

FRANCESCO LA ROSA  
Medico umanista  
cipa.meridionale@  
yahoo.it

FRANCESCO LA ROSA  
Medical humanist  
cipa.meridionale@  
yahoo.it

bile – la maggior parte della massa delle galassie e delle stelle e dunque della vita sulla terra. *La forma dell'inconoscibile* – si potrebbe dire – o *l'idea limite* della fisica contemporanea oltre la quale la conoscenza dell'uomo non può andare ma che racchiude poeticamente anche un atteggiamento filosofico e psicologico pieno di risonanze e di grande fascinazione.

Uno spontaneo parallelismo se ne potrebbe a questo punto derivare, un'associazione che nella nostra mente, in maniera sottile e suggestiva, rapporterebbe la *materia oscura* a quell'*oscuro* che ne è di riflesso nel nostro inconscio.

Dall'*Ombra* di junghiana memoria allora, il fratello oscuro di ognuno di noi, la parte inconscia, immonda e indicibile, inquietante e seduttiva, perversa e tentatrice..., dalla *nigredo* alchemica, lo stadio grezzo della materia che dalla picea oscurità potrà evolvere verso la *rubedo* individuativa come la più eletta possibilità dell'uomo di emancipazione e crescita, ad un *oscuro*, questa volta più nobile e fecondo – si potrebbe dire – e certamente più produttivo nel senso *poietico* del termine: quell'*oscuro* invero dalle ontologiche capacità di contenere se non addirittura far scaturire dalla apparente immaterialità eterica ed ineffabile, quella parte fisica e visibile dell'Universo stesso, le nebulose e le stelle e i sistemi solari, la vita in una parola.

Una sorta di *Dio nero* – questo Oscuro, una sorta di Dio nero – come direbbe Paladini -, un *mistero universale* ove l'immaterialità della mente, le idee *invisibili*, o i pensieri *eco* privi per questo di ogni consistenza *sostanziale*, diverrebbero attraverso l'opera dell'uomo quale la sua fantasia, la sua immaginazione, la sua intuizione, oggetti visibili e reali.

Si dice in biologia che l'enzima nasce quando il substrato lo richiede; si dice, nelle grandi tradizioni Zen, che l'intenzionamento ideativo è assolutamente in grado di muovere energie; e allora le *idee che muovono* (Osho) o il *cosen rufu*, diffusione di pace duratura e felicità nel cosmo di Nichiren, così come i neuroni a specchio con le loro straordinarie implicazioni nell'economia della mente, segnano e confermano – e di fatto manifestandosi – *la magia degli scambi a distanza* nella materia, una sorta di metacomunicazione misteriosa e ineffabile, afflato o impulso che ogni cosa *impregna d'amore* che unisce, che coniuga, che sostiene.

E allora – con un po' di fantasia – riferire la *materia oscura* a un Dio nero *inconcepibile* e nascosto, magari drammaticamente solo perché non visto né apprezzato, sarebbe come immaginare che questo Dio oscuro decida a un certo punto di assumere un aspetto per così dire *materiale*, questa volta, presentandosi agli uomini così, quasi per farsi conoscere e scoprire in tutta la sua magnificenza.

Nero questo Dio come la notte più oscura, ma capace di *dar corpo all'incorporeo* senza per questo tradirlo o annullarlo, come l'inconscio che non senza pulsioni interne, dall'infinito indistinto e confuso, può condurre attraverso tangenze



quasi irreali a tutto ciò che può essere individuato, immaginato, riconosciuto, interpretato, magari tra nichilismi e ideologie.

Ecco dunque come la scienza – l'astrofisica in particolare – ossia il limitato, il razionale, il maschile, trovi qui perfetta coniugazione con l'idea filosofica dell'*àpeiron*, con la *materia oscura* infinita e illimitata, il femminile questa volta... , come se la ragione umana, con i limiti dei suoi strumenti, sia giunta a un tale punto di tensione e di estensione da doversi agganciare per forza di cose al suo polo estremo e opposto, a quel polo Divino che è la mente divina stessa, quel Dio nero non più limitato da spazio e tempo, quel Dio nero *ente* depositario delle leggi superiori che possono servire a *illuminare* il cammino della coscienza umana solo a patto, però, di riconoscerle tutte quelle leggi, di decrittarne il senso e di rispettare con dedizione ed obbedienza i codici misterici della scienza ermetica.

Andare oltre, allora, il dualismo della nostra mente binaria, spesso imprigionata nella caverna platonica del fraintendimento, dell'illusione e dell'inganno; andare oltre quella scissione insita nei nostri schemi che ci costringe a ondeggiare sempre sugli opposti: corpo-spirito, forma-nulla e per quanto riguarda la materia, nell'economia del nostro discorso, luminosa-oscuro.

Si potrebbe ipotizzare qui una soluzione, una lettura ermetica appunto, che metta in relazione e in sintonia i poli opposti dell'antinomia integrandoli, riunendoli, interpretando in una parola la materia luminosa come la fase solida della sostanza oscura, una materia per così dire visibile come quel magma caotico che si è cristallizzato venendo alla luce dal grembo profondo, oscuro e misterioso, dal Vulcano – restando nella metafora di Enkelados – da cui è eruttata trovando sfogo, luce e consistenza.

E da qui allora il *trait d'union*, il mito, l'analogia, la fantasia, quell'elemento unificatore che l'uomo ha a sua disposizione che annulli la differenza tra il mondo delle apparenze *illuminato dalla ragione* e quello delle essenze che è la *luce* profonda e spirituale ... Ci sarebbe un *unico assoluto* nel linguaggio dei fisici che potrebbe coniugare il corpuscolare con l'ondulatorio, il corpo e lo spirito, l'immanente e il trascendente.

... Ecco, questo *momento* si chiamerebbe Anima in un'accezione metafisica a riunire corpo e spirito, bene e male, luce e tenebre. Il nulla eterno, *l'inimmaginabile immaginato*, o il *vuoto* di Dirac, che corrisponderebbe alla *materia oscura* come essenza o madre o matrice universale, indistinta e indistinguibile, dal cui grembo però avrebbero origine tutte le cose, e la materia, e l'uomo, e le menti.

Tutto questo potrebbe leggersi anche alla maniera dei mistici orientali ove tutto e nulla, visibile e invisibile, vita e morte sono un tutt'uno (*mille corpi e una mente sola*, nella tradizione Zen)... , o alla maniera di Elémire Zolla, con le sue *verità segrete esposte in evidenza*... , o alla Giordano Bruno ancora, che imitando

l'eterna sapienza sostenne sempre che *le ragioni delle idee saranno liberate dal luogo e dal tempo perché si conformeranno agli enti divini; dalla terra il corruttibile e l'incorruttibile, ma anche i corpi supremi.*

La materia oscura sarebbe allora tutto quanto è incentrato a formare il *meccanismo* spirituale del visibile, pur non essendo l'uomo in grado di percepirlo. E la materia coagulata impressa in un qualsiasi corpo dell'Universo sarebbe come un tutt'uno con la sua anima non più prigioniera, ma alla ricerca della via del ritorno, alla primigenia sua dimensione della libertà, e tutto questo non potrà essere solo la scienza a ricordarcelo con i suoi mezzi sempre più evoluti, ma potrà essere *compreso* dall'uomo, in quanto immaginato e riconosciuto, perché *tutto questo è già*. È già nei nostri sogni, nelle nostre fantasie, nei nostri insight.

Luci e ombre coincideranno finalmente nelle nostre percezioni quando ormai libere dalle sbarre delle concettualizzazioni.

E la stessa *materia oscura*, sostanza impalpabile che filtra tra gli universi, in un impeto metafisico, potrebbe pure infine essere definita nel senso più spirituale del termine come il *calice della vita* nella concezione di Gleen-Cooper, ossia quella *materia* responsabile della resurrezione di Cristo, *quel Graal che è composto per metà da materia ordinaria e per metà da materia oscura, quella che permetterà la resurrezione di coloro che vi hanno bevuto.*

Forse è allora questa l'onda evolutiva trascendente dell'*Aurora consurgens* degli ermetisti, ed è allora in questo contesto, come disse ancora Giordano Bruno, che l'uomo potrà scoprirsi *seme del tutto*, al di là di ogni dualismo, al di là di ogni illusione, senza che *Mente* o *Maya* oscurino il sentiero da percorrere per raggiungere la verità.

Saranno le vibrazioni energetiche coscienti di tutte le forze dell'Universo – oscure o luminose che siano – che ci riconduranno all'*Essere* e al *Tutto*; ed è l'*Essere*, a sua volta, attraverso l'Uomo e tutte le forze intrinseche dell'Universo, che ha già espresso il suo più struggente annuncio per chi sa leggerlo: *Universo, unus versus*, ovvero sia l'*Essere* e il *Tutto*, il più misterico intreccio ontologico, il dilemma metafisico di ogni umana concezione.



## Norme redazionali

Enkelados è la Rivista Mediterranea di Psicologia Analitica del Centro Italiano di Psicologia Analitica CIPA – Istituto per l'Italia Meridionale e la Sicilia.

Obiettivo della Rivista è *dar voce alle differenze*, restituendo al Mediterraneo la peculiarità di “mare che unisce ciò che separa”

Gli articoli proposti per la pubblicazione devono conformarsi alle seguenti norme redazionali:

1) Gli articoli inediti e non sottoposti alla valutazione di altre riviste, devono essere proposti a questa rivista attraverso una mail indirizzata a [cipa.meridionale@yahoo.it](mailto:cipa.meridionale@yahoo.it).

2) Per ogni lavoro inviato deve essere specificata la sezione alla quale gli autori intendono proporre il loro contributo: a) schede di lettura critica b) recensioni c) Anima Mundi – prospettive hillmaniane.

3) Gli articoli devono essere accompagnati da una lettera di liberatoria in cui l'autore concede alla Direzione della rivista l'esercizio esclusivo di tutti i diritti di sfruttamento economico sull'articolo, senza limiti di spazio ed entro i limiti temporali massimi riconosciuti dalla normativa vigente (attualmente 20 anni) e con tutte le modalità e le tecnologie attualmente esistenti e/o in futuro sviluppate. Si intende pertanto compresa, inter alia, la riproduzione in ogni modo e forma, comunicazione – ivi inclusi, a titolo esemplificativo ma non esaustivo, anche i diritti di sfruttamento patrimoniale a mezzo di canali digitali interattivi (con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata) – e distribuzione di cui l'articolo è suscettibile. Parimenti concede alla Direzione in esclusiva il diritto di tradurre, riprodurre, distribuire, comunicare l'articolo in qualsiasi lingua, in qualsiasi modo e forma, i diritti di sfruttamento pubblicitario, il diritto di cedere a terzi i diritti loro spettanti sull'articolo, in tutto o in parte, sia a titolo oneroso che a titolo gratuito, ecc., senza limiti di spazio ed entro i limiti temporali massimi riconosciuti dalla normativa vigente (attualmente, 20 anni) e con tutte le modalità e tecnologie attualmente esistenti e/o in futuro sviluppate. In caso di articolo a più nomi, la liberatoria va sottoscritta da tutti gli altri autori.

4) Valutazione dei contributi: Ogni articolo verrà sottoposto, anonimo, all'esame di almeno due membri del Comitato di Collaborazione Scientifica o di esperti del settore individuati dalla Redazione della rivista. Il loro parere motivato scritto, favorevole o sfavorevole alla pubblicazione, verrà comunicato integralmente (anonimo anch'esso) agli autori. La valutazione dei contributi sarà basata sui seguenti criteri: rilevanza e pertinenza dei temi trattati, originalità, chiarezza espositiva, trattazione della letteratura esistente, accuratezza metodologica, appropriatezza delle analisi, correttezza della interpretazione dei risultati, adeguatezza della discussione. La Redazione si impegna a comunicare agli autori la prima decisione circa gli articoli inviati entro 5 mesi dalla data dell'invio.

5) Nome, afferenza istituzionale, indirizzo e recapiti telefonici dell'autore (o degli autori) ed eventuali annotazioni riguardanti l'articolo, ivi inclusi i riferimenti ai fondi che hanno finanziato la ricerca, devono essere chiaramente indicati in un file a parte (riportando il titolo dell'articolo) e devono essere inseriti in nota a piè di pagina (per queste note si utilizzano i simboli \*e \*\*, mentre per le note nel testo si utilizzano i numeri progressivi ricominciando da 1 a ogni articolo).

6) Degli articoli deve essere fornito un riassunto in italiano e un summary in inglese di circa 150-250 parole. Ogni riassunto deve essere conforme alle norme dell'American Psychological Society (APA), contenere in modo chiaro i punti salienti dell'articolo, e deve essere espresso col soggetto in terza persona (esempi: «L'autore sostiene che»). All'inizio del summary in inglese deve comparire il titolo dell'articolo tradotto in inglese.

7) Alla fine del riassunto e del summary si devono scrivere da tre a sei “parole chiave” e “key words”, rispettivamente, che indichino con chiarezza gli argomenti trattati (queste parole chiave servono per la indicizzazione dell'articolo nelle banche dati internazionali e vengono anche

utilizzate per gli indici analitici dell'annata).

8) I singoli saggi comprensivi di note e riferimenti bibliografici non devono superare le battute (spazi inclusi) sotto indicate, specificate per tipologia di contributi:

a) per la sezione Schede di lettura critica: min. 41.000 – max. 55.000 battute;

b) per la sezione Recensioni: min. 19.000 – max. 27.500 battute;

c) per la sezione Anima Mundi: min. 27.500 – max. 41.000 battute.

9) Impostazione testo e citazioni. Sono previsti 3 tipi di carattere: normale, corsivo, grassetto (detto anche neretto). Il corsivo va usato per le parole in lingua straniera di uso non comune e anche per evidenziare parole o frasi brevi dando loro una particolare enfasi. Per dare maggiore risalto a parole o frasi, e anche per citazioni non letterali, è preferibile usare le virgolette inglesi (cioè quelle curve, come qui: “virgolette inglesi”), mentre le citazioni esatte vanno tra virgolette caporali (cioè «virgolette caporali»).

Per le parti virgolettate all'interno di una frase essa stessa tra virgolette, si possono usare le virgolette dell'altro tipo oppure gli apostrofi: le citazioni esatte o letterali vanno tra virgolette caporali (come in «citazione esatta»), e se sono lunghe più di 5 righe si deve andare a capo e saltare una riga sia all'inizio sia alla fine della citazione (in sede di stampa queste citazioni più lunghe verranno in corpo minore, ed è bene che lo siano anche nella versione originale); le citazioni non letterali e le parole a cui si vuole dare un particolare risalto vanno tra virgolette inglesi (come in “citazione non letterale”, oppure “parola enfaticata”). Se all'interno di una citazione si vuole saltarne una parte, è bene indicarla con tre puntini tra parentesi quadra [...]. Si ripete che le citazioni che sono tra virgolette caporali devono essere esatte, e devono terminare con i riferimenti delle pagine tra parentesi (ad esempio: pp. 73-74) qualora non siano già state specificate prima.

10) Caratteri del testo

Corpo del testo: Garamond, corpo 12, giustificato, interlinea doppia, rientro 0.5 cm. prima riga di ogni capoverso – senza controllo delle righe isolate

Corpo del riassunto: Garamond, corpo 9, giustificato

Titolo del saggio: Garamond, corpo 12, corsivo, allineato a sinistra. Titoli paragrafi: Garamond, corpo 11, neretto, all. a sinistra, 2 interlinee bianche sopra e 1 sotto

Sottoparagrafi: Garamond, corsivo, corpo 11, all. a sx., 2 int. bianche sopra e 1 sotto

Numero pagina: Garamond, corpo 11, corsivo, centrato, con nessun rientro, senza cornice

Note (a piè di pagina): Garamond, corpo 9, interlinea singola, rientro prima riga 0.5 cm., numerate progressivamente dalla nota n. 1

Riferimenti bibliografici: Garamond, corpo 9, interlinea singola, prima riga all. a sx., seconda riga rientrata a destra

Piè di pag.: sulla prima pagina di ogni saggio si deve riportare la testata della rivista, il numero e l'anno (Enkelados, n. 1/2013)

11) I riferimenti bibliografici inseriti direttamente nel testo verranno riportati col cognome dell'autore seguito da uno spazio e dall'anno della prima pubblicazione in lingua originale tra parentesi tonde – “Freud (1899) disse che.” – oppure col cognome dell'autore tra parentesi seguito da una virgola, spazio e anno – (Freud, 1899). Se si vuole indicare la pagina, questa va indicata in parentesi nel testo preceduta da “p.” dopo l'anno seguito da una virgola, e non nella bibliografia alla fine dell'articolo. Se la pagina si riferisce all'edizione originale e non alla traduzione italiana eventualmente indicata nella bibliografia alla fine dell'articolo, allora si deve aggiungere “ed. orig.” (Loewald, 1980, p. 56 ed. orig.); se nella bibliografia alla fine dell'articolo sono indicate più traduzioni, allora si deve specificare l'anno della traduzione a cui si fa riferimento (Loewald, 1960, p. 97 trad. it. 1994). Se vi sono diverse pubblicazioni dello stesso autore nello stesso anno, si fa seguire l'anno da lettere minuscole dell'alfabeto in progressione. Se vi sono tra parentesi più riferimenti dello stesso autore con indicato il numero delle pagine, le virgole serviranno a separare un riferimento dall'altro e non l'anno dalle rispettive pagine; il punto e virgola è preferibile usarlo per separare autori diversi, sempre all'interno della stessa parentesi. Se gli autori sono due, devono essere scritti entrambi e collegati da “e”, che deve essere usata anche per collegare gli ultimi due autori se sono tre. Se gli autori sono più di tre, si scrive il cognome del primo autore seguito

da et al. (in corsivo perché sono parole latine: et alii).

Esempi possibili sono i seguenti:

– Freud (1899) disse che...

– Secondo la teoria del sogno (Freud, 1899).

– Nel 1938 Freud concluse che...

– I principi della terapia cognitiva (Beck et al., 1979) affermano che...

– Kernberg (1981, p. 35) testualmente dice che...

– Eissler (1953) scrisse che «ogni introduzione di un parametro comporta il rischio che venga temporaneamente eliminata una resistenza senza che sia stata adeguatamente analizzata» (p. 65).

12) I riferimenti bibliografici a fine testo devono essere elencati senza numerazione alla fine del testo in ordine alfabetico secondo il cognome dell'autore e, per ciascun autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere (per opere dello stesso autore pubblicate nello stesso anno, si usino le indicazioni a, b, c). Nel caso di cognomi analoghi (ad esempio Melanie Klein e George S. Klein), secondo l'iniziale del nome di battesimo; se vi sono cognomi e iniziali di nomi di battesimo uguali, i nomi di battesimo vanno scritti per esteso (e possibilmente non si deve scordare, per maggiore chiarezza, la middle initial – a maggior ragione, questa regola va tenuta presente nel testo, soprattutto se vi sono autori che hanno uguale anche l'iniziale del nome di battesimo, ad esempio Daniel N. Stern e Donnel B. Stern). L'anno va tra parentesi subito dopo il cognome e l'iniziale del nome dell'autore, seguiti da un punto, così: "Freud S. (1910)". Se il nome proprio dell'autore è di due nomi (cioè se vi è anche una middle initial), così come è consuetudine nei paesi anglosassoni (ma a volte anche in Italia, ad esempio "Giovanni Andrea Bianchi", "Pier Francesco Rossi", ecc.), si devono scrivere le due iniziali non separate da uno spazio (ad esempio: Bianchi G.A., Rossi P.F., Kernberg O.F., ecc.).

13) Nel caso di lavori a più autori, devono essere riportati i cognomi di tutti e prima dell'ultimo cognome va inserita una «e» per le edizioni in lingua italiana, oppure «and» per le edizioni in lingua straniera. Nel caso di un lavoro curato da autore/i, va riportato il nome del curatore/i seguito dalla dizione «a cura di», per le edizioni in lingua italiana, e dalla dizione «editor/editors» per quelle in lingua straniera.

Si raccomanda di limitarsi ai riferimenti citati nel testo.

Se l'anno di pubblicazione è diverso da quello originale, va messo dopo il nome della casa editrice preceduto da una virgola, altrimenti è sufficiente l'anno tra parentesi all'inizio della voce bibliografica dopo il nome dell'autore.

I titoli di tutti i testi inseriti in lingua diversa dall'inglese vanno tradotti in inglese e inseriti alla fine della versione originale del titolo, tra parentesi quadre.

14) Figure, tabelle e grafici: devono essere inseriti man mano nel testo, in un formato che consenta successivi eventuali interventi.

Le didascalie devono essere impostate in Garamond, corpo 9 corsivo, all. a sinistra.

La tabella sarà impostata in 8 o 9, Garamond, testatina in alto: corsivo, con filetto nero sopra e sotto (vedi esempio).

15) Accentuati: Le parole italiane che finiscono con la lettera "e" accentata hanno in genere l'accento acuto (perché, poiché, affinché, né, sé, ecc.), tranne la terza persona singolare del presente del verbo essere (è), alcuni nomi comuni (bebè, caffè, tè, cioè, ecc.) e alcuni nomi propri (Noè, Giosuè, Mosè, ecc.). La lettera "e" maiuscola accentata (È) non è da sostituire con quella apostrofata (Ë).

16) Punteggiatura: Non si devono mai lasciare degli spazi prima dei seguenti segni di interpunzione: (punto), (virgola); (due punti); (punto e virgola) ! (punto esclamativo) ? (punto interrogativo) " (virgolette inglesi chiuse) » (virgolette caporali chiuse). Si devono invece sempre lasciare degli spazi dopo questi stessi segni di punteggiatura.

17) Trattini: ve ne sono tre tipi: quelli brevi (-), quelli medi (–), e quelli lunghi (—). I trattini brevi vanno riservati alle parole composte, ad esempio: "analisi storico-critica", oppure per i numeri, ad esempio: «negli anni 1970-80», "pp. 46-47", "pp. vii-viii", "pp. XV-XVI", ecc. (i trattini brevi non devono mai essere preceduti o seguiti da spazi). I trattini medi vanno invece usati per le frasi incidentali, cioè per aprire una sorta di parentesi nel testo, e in questo caso deve sempre esservi

uno spazio prima e uno dopo il trattino (ad esempio: «Vede dottore – disse il paziente – oggi mentre venivo da lei...»); i trattini medi possono essere usati anche per indicare il segno meno. I trattini lunghi invece non devono essere utilizzati.

18) L'impostazione della pagina sul computer dovrà essere la seguente, ipotizzando che il computer sia programmato per stampare su fogli di formato A4 (cm 21x29,7); per selezionare il formato A4, scegliere Imposta pagina-Dimensioni dal menu File:

- margine superiore: cm 5; inferiore cm 6,2; sinistro cm 4,6; destro cm 4,6;
- piè di pagina: cm 5,2;
- rilegatura: 0.

Di conseguenza, il testo risulterà di cm 11,8 di larghezza e 18,5 d'altezza, escluso il numero di pagina, che sarà centrato e posizionato a cm 0,8 dal piede dell'ultima riga.

Liberatoria da allegare all'articolo

Spett.le Direzione

OGGETTO: Liberatoria pubblicazione Articolo

Luogo e data

Facendo seguito agli accordi intercorsi, lo sottoscritto,

.....

in qualità di autore dell'Articolo dal titolo

.....

proposto a codesta Direzione per l'eventuale pubblicazione sulla Rivista Enkelados, e di cui dichiaro di essere unico autore e proprietario, con la presente, ove l'Articolo venisse da Voi pubblicato, Vi concedo a titolo gratuito l'esercizio esclusivo di tutti i diritti di sfruttamento economico, senza limiti di spazio ed entro i limiti temporali massimi riconosciuti dalla normativa vigente (attualmente 20 anni) e con tutte le modalità e le tecnologie attualmente esistenti e/o in futuro sviluppate. Si intende pertanto compresa, inter alia, la riproduzione in ogni modo e forma, comunicazione – ivi inclusi, a titolo esemplificativo ma non esaustivo, anche i diritti di sfruttamento patrimoniale a mezzo di canali digitali interattivi (con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata) – distribuzione, adattamento e rielaborazione di cui l'Articolo è suscettibile.

Vi sono parimenti concessi in esclusiva il diritto di tradurre, riprodurre, distribuire, comunicare l'Articolo in qualsiasi lingua, in qualsiasi modo e forma, i diritti di sfruttamento pubblicitario, il diritto di cedere a terzi tali diritti, in tutto o in parte, a qualsiasi titolo, ecc., senza limiti di spazio ed entro i limiti temporali massimi di protezione riconosciuti dalla normativa vigente e con tutte le modalità e tecnologie attualmente esistenti e/o in futuro sviluppate.

Rinuncio parimenti a qualunque corresponsione di diritto d'autore relativo all'inserimento dell'Articolo nella Rivista succitata, e mi impegno a non riprodurre l'Articolo in altri volumi o riviste né a renderlo disponibile online in formato digitale su rete pubblica o privata (in forma gratuita o a pagamento).

In fede,

Firma