

RIVISTA MEDITERRANEA DI PSICOLOGIA ANALITICA

enkelados



NUMINA

a cura di
Livia Di Stefano e Giancarlo Magno

NUOVA IPSA EDITORE

ANNO IV - NUMERO 5 / 2016

NUMINA

- 5 **Editoriale**
Franco La Rosa
- 10 **Prefazione**
Livia Di Stefano
- 15 **Il testamento di Matteo Roy Karawatt**
Livia Di Stefano e Giancarlo Magno
- 18 **Il Numinoso nel vissuto di uno junghiano**
Matteo Roy Karawatt
- 22 **The Nature of Image**
Niel Micklem
- 37 **La Natura Dell'immagine**
Niel Micklem
- 52 **Considerazioni sulla lettura junghiana del Testo Sacro**
Pier Claudio Devescovi
- 61 **Shadow, Would You Like To Come In?
Asked Resentment As She Opened The Door**
Margarita Méndez
- 69 **Ombra vuoi entrare?
Chiese il risentimento quando le aprì la porta**
Margarita Méndez
- 77 **Sandwork espressivo in Colombia, un approccio junghiano al sociale**
Eva Pattis Zoja
- 90 **La profezia di Omero. La nascita dell'etica nella poetica della Xenia**
Carlo Melodia
- 104 **L'umiltà dell'analista: luci e ombre nella relazione terapeutica**
Maria Rosalia Novembre
- 115 **Psicosi e religione – Religione e psicosi
Storia del processo di integrazione e disintegrazione psichica**
Fulvio Marchese

Indice / Contents

127 **Paranoia o Metanoia?**
Salvatore Pollicina

135 **Postfazione**
Giancarlo Magno

RUBRICHE

137 **Presentazione Rubrica “Art And Psyche In Sicily”**
Lino Ancona, Francesca Picone, Caterina Vezzoli

138 **Mnemosyne, mater Musarum.**
Mito personale e anima del mondo come enigma cosmico
Pasquale Picone

147 **Mnemosyne, Mater Musarum.**
Individual Myth and World’s Soul as a Cosmic Enigma
Pasquale Picone

154 **Recensioni**

157 **Schede Biografiche / Biography**

“È importante avere un segreto, una premonizione di cose sconosciute. Riempie la vita di qualcosa di impersonale, di un *numinosum*. Chi non ha mai fatto quest’esperienza ha perduto qualcosa d’importante. L’uomo deve sentire che vive in un mondo che, per certi aspetti, è misterioso; che in esso avvengono e si sperimentano cose che restano inesplicabili, e non solo quelle che accadono nell’ambito di ciò che si attende. L’inatteso e l’inaudito appartengono a questo mondo. Solo allora la vita è completa. Per me, fin dal principio, il mondo è stato infinito e inafferrabile” (C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*).

È sempre utile, e ancor di più in questo tempo che stiamo vivendo, recuperare, da parte di ognuno, quel senso di personale, di privato, di straordinario, di custodito gelosamente che possa riportare nuovamente l’uomo moderno a quella dimensione del Sacro e quindi del Numinoso, ossia – in una parola – a quell’aura di timore e venerazione alla stessa maniera che apra qui all’incomprensibile, all’inusuale, all’inesprimibile, al mistero.

L’immagine archetipica del Divino, o della dimensione spirituale in senso lato, sono sempre state considerate – nella lettura che ne fa Jung – aspetti basilari o *disposizioni della psiche* che, seguendo Tertulliano e la sua nozione di *Anima naturaliter religiosa*, possono essere interpretate come la realizzazione di un costante contatto tra l’umano e il Divino o tra l’immanente e il trascendente, attraverso infinite allusioni e rappresentazioni come miti, norme etiche e salvifiche, dimensioni artistiche, espressioni culturali, narrazioni simboliche piene di fascino e suggestione.

È il *Sacer*, insomma, nell’accezione latina di *concentrato, contenuto, ristretto, riservato* o “attonito” come nella condizione dell’iniziato, che mi pare possa qui essere individuato e riconosciuto.

È il filo rosso, il *Sacer*, di ciò che rimanda alla potenza Divina in tutta la sua indeterminatezza e diffusione..., ed è il basso continuo, sempre il *Sacer*, dell’opera massima di Rudolf Otto; Rudolf Otto, il grande teologo tedesco che riesce a sintetizzare nella sua dottrina il senso di fascinazione e terrore alla stessa maniera, del *Numen*, il senso di totalmente Altro (*ganz Andere*) nel *Numen*, il *Sanctum* nel *Numinosum* e perfino quell’“a priori” nell’uomo che gli consente di “comprendere naturalmente” questo numinoso e di farne costantemente una naturale esperienza; *Numen* o *Numina* o *Numenico*... tutte espressioni di quell’effetto della presenza cogente del Sacro – sempre – in ogni sua manifestazione, la più prodigiosa, la più ineffabile, ma anche la più trasformativa.

Il Sacro, allora, per R. Otto, “nel suo valore universale significa solamente *segreto*, nel senso di straniero a noi, di incompreso, di inesplicato, e in quanto *mysterium* costituisce quel che è da noi considerato una pura nozione analogica,

ricavata dall'ambito del naturale, senza che effettivamente attinga la realtà. In se stesso però, il misterioso religioso, l'autentico *mirum*, è, se vogliamo coglierlo nell'essenza più tipica, il 'Totalmente altro', il *tháteron*, l'*anyad*, l'*alienum*, l'*aliud valde*, l'estraneo; è ciò che riempie di stupore, ciò che è al di là della sfera usuale, del comprensibile, del familiare, e per questo 'nascosto', assolutamente fuori dall'ordinario, a colmare quindi lo spirito di sbigottito stupore".

Ecco dunque come questo *Numinosum*, questo *Mysterium tremendum et fascinans* – sulla scia del pensiero di M. Eliade, ecco dunque come questo *Numinosum* – sul solco dell'ispirazione fenomenologica di Otto, si connota come un dato fondamentale originale e per di più assolutamente inespriabile attraverso l'aspetto concettuale e consolidato della ragione, del Logos, o di certe contorsioni mentali o dell'etica stessa quando esasperatamente intrisa di filosofia!

Il Sacro *sconcerta* la ragione, lascia senza parole, attoniti, in uno stato di stupore e meraviglia di fronte a ciò che è *mirum*, trascendenza assoluta, il *totalmente Altro*.

Solo la mistica vi ha accesso, solo la mistica può superare quel timore reverenziale nell'uomo di fronte a ciò che si ammanta di religiosità *santa*, o di fronte a ciò che è puro e incontaminato. E tutto questo non può che arrivare perturbante e inquietante a chi, consapevole della propria "nullità piccina e caduca", si pone *al cospetto del Tutto*, avvolto nella propria impotenza, confuso e frastornato da quella "forza Divina", energetica e vitale, che si traduce nella profusione dell'*Innarrivabile* in ogni atto della sua esistenza, in ogni momento e in ogni luogo del suo essere in questa terra.

Impeto, passione, volontà, forza e "possessione", il Divino!, ma al tempo stesso smarrimento ed ebbrezza, angoscia e dipendenza di chi solo nell'*infinito* e nell'Amore può riconoscersi, inconsapevolmente affidandosi, quando la beatitudine e il rapimento estatico si presentificano come Grazia magari inaspettata o immeritata – spesso – a trasformare nel senso della *Majestas* ciò che dovrà sempre rappresentare nell'uomo la propria ineffabile ed inesauribile intima essenza...; progetto, di chi potrà – qualora lo volesse – chiedersi "cos'è che è sentito oggettivamente fuori da me? E come riconoscere il Sacro dentro me stesso? E la misteriosa potenza Divina? O come questa potenza extra-ordinaria e soprannaturale entra quasi sempre nella storia degli uomini in modo inaspettato?" (G. van der Leeuw, *Fenomenologia delle religioni*).

E non è disponibile, neanche per chiunque lo volesse intensamente, la comprensione del Sacro nella sua ontologia; il Sacro non è dato nel mondo e nella storia come una "cosa", un "oggetto", e neanche come un'"idea". Il Sacro può soltanto essere "avvertito" ed "intuito"; non può essere giammai colto, "il Sacro allo stato puro"! Esso sempre si *manifesta* nel mondo in qualcosa del mondo, e anche in qualcosa di profano, ma nello stesso tempo *si nasconde in esso* (M. Eliade).

L'esperienza del Sacro potrà allora annunciarsi solamente nella coscienza umana come nell'Io-Anima e si esprimerà attraverso le proprie ierofanie, quelle delle

diverse culture e religioni: colori, forme, figure, simboli, pietre, acqua, monti, persone, “oggetti-eventi” insomma, contenitori straordinari di forze magico-religiose venerate e temute come elementi di rinforzo, in grado in ogni caso di potenziare quelle umane debolezze per le quali si può immaginare sempre e comunque affido, consegna, speranza.

Il Fuoco è, in questo senso, per dirla con D. Thomas, “un oggetto nello stesso tempo tremendo e affascinante, il *Numinoso*; c'è il fuoco, ma non lo si può toccare, prendere, possedere, se non che nella propria interiorità”.

Ha un potere creativo e distruttivo il Fuoco; è Luce, ed è questa luce che rimanda al Divino e alle Divinità, come in tutte le simbologie religiose che gli uomini hanno universalmente adottato.

Non un Dio specifico dunque – nell'economia del nostro discorso, ma un'identità superiore indefinita e potente – si potrebbe dire a questo punto – legata, nel nome di *Numina*, a fenomeni naturali o a espressioni di cose viventi ma ammantate di un'energia dalla fortissima e straordinaria suggestione... come per le Ninfe della Grecia antica che “erano le Divinità di tutte le acque correnti, o di tutte le sorgenti, di tutte le fonti”; o come per l'Arte in tutte le sue forme, che in senso trasversale, rimanda alla “perfezione pervasiva”: il Sacro e il Divino, o il *Numen*, o il *Daimon*, non sono solamente i segni di questa sacralità in senso stretto, ma di tutto ciò che dal Sacro viene potenziato e ispirato, ossia Bellezza, Armonia, Verità, Giustizia, Benevolenza, Creatività.

Ogni dato dell'esistenza è dunque *Numinoso* a questo punto; ogni elemento della Natura è *Numinoso*; ogni immagine è *Numinosa*; ogni forma che palpita di divino è *Numinosa*... e *Numinoso* è anche ogni potenza che si manifesta in accadimenti incessanti, inquietanti e sconvolgenti a volte, e al tempo stesso momentanei, impalpabili e baluginanti; *insight* o stati di coscienza alterati, forse solamente “intuibili” col nostro discernimento razionale, a differenza del *samadhi* invece, stato di meditazione profonda nella cultura orientale, che aprirebbe a quella dimensione dell'esperienza metafisica fruibile o *intuibile* solo da chi sceglie quest'approccio estatico filosofico per dare un senso compiuto al proprio processo individuativo... *luce di cosmica apertura alla propria esistenza* (Paramhansa Yogananda).

Ma in ogni caso, tornando nel registro psicologico e soprattutto nella direzione di Jung, il concetto di una *Divinità diffusa* e di un'energia soprannaturale che tutto permea e irradia, sembra invero – si potrebbe dire – potersi riconoscere pienamente in quella dimensione dell'*Universale*, l'hillmaniano rimando più suggestivo e affascinante, il più pertinente *incanto* della psicologia analitica che è l'Archetipo, quella via in grado di aprire costantemente alle più “variegatae immagini primordiali attraverso i suoi innumerevoli strumenti che agiscono a priori sull'inconscio individuale e collettivo di ogni essere umano, e che rimandano invero all'iperuranico mondo delle idee platoniche” (V. Guzzo).

E il *Numen*, qui? E il *Numen*, rispetto all'Archetipo? Se ne differenzia o vi si identifica?

“Mentre gli Archetipi in ambito junghiano sono le immagini primordiali che agiscono a priori sull'inconscio individuale e collettivo di ogni essere umano, le varie entità numeniche che dagli Archetipi sorgono, ci offrono soprattutto l'aspetto pragmatico del Divino, ossia quella capacità numenica che consiste nell'agire in ambiti pratici ottenendo risultati anche prodigiosi e tuttavia concreti, come ad esempio la guarigione oppure la capacità di affrontare situazioni estremamente complesse”. (V. Guzzo).

È sempre il *Numen*, allora, a riportare sul piano naturale gli impulsi originari dell'Archetipo, la sua *dynamis*, e la sua traduzione dal versante sconfinato dello Spirito.

“Il Signore di Delfi non dice e non nega; annuisce solamente, allude”, ci ha confidato Eraclito!

Qui è netto il rimando a quella capacità individuale di poter solo *com-prendere* o solo *interpretare* il responso dell'oracolo da parte di chi vorrebbe magari appena *osare* un approccio al trascendente rivolgendo con superbia la parola a Dio, mettendosi sullo stesso piano, ponendosi simmetrico... – come nel Vetero Testamento, quando Abramo pronuncia “Mi sono fatto forza di parlare con Te, io che sono terra e cenere...”, e tutto ciò confermando quanto solo col termine e col senso di *Numina*, dunque, ci si possa riferire alle molteplici capacità di intervento, di contatto e di rappresentazione di ogni aspetto della sacralità che contraddistinguono il Divino in tutte le sue infinite potenzialità.

È *Numina* infine la potenza che si fa atto prodigioso trasformativo e risanatore, qualcosa di *tremendamente* utile in qualsiasi campo applicativo, in qualsiasi registro, come dono che viene da lontane tradizioni rituali e spirituali, e giunge al nostro tempo che ha pienamente e pragmaticamente sostituito il Sacro con i risultati *pratici* delle scienze e delle tecnologie.

“Va', la tua fede ti ha salvato”, dalle parole di Cristo; e Agostino di Ippona: “Non uscire da te, ritorna in te stesso; la verità abita all'interno dell'uomo...”.

Ecco, per concludere, la grande testimonianza dell'*inseparabilmente intrinseco* del numenico, a testimoniare come quelle frasi siano davvero rivelatrici di un'Anima/Psiche in grado di attivare solo ed esclusivamente dall'interno, proficuamente e meravigliosamente, quelle naturali connotazioni spirituali, ogni potenzialità divina di ognuno di noi, ogni sacralità che si confermi nella ragione del proprio sorgere.

È la potenza divina che si fa atto prodigioso ed evolutivo sempre e più o meno consapevolmente per ognuno, tra timori reverenziali e fedi incontrovertibili, tra silenzi e liberazioni profonde, tra smarrimento ed ebbrezza: la *mistica archetipica* costantemente compagna di ogni esperienza religiosa nello spirito più eletto del grande messaggio di Jung!

PREFAZIONE

Livia Di Stefano

*La religione è per quelli che hanno paura dell'inferno,
la spiritualità è per quelli che sono passati per l'inferno.*

Joan Halifax¹

Queste parole insieme alla bellissima immagine di copertina, ci aiutano ad entrare nel mondo dei Numina e ne denotano subito alcune caratteristiche: l'inaspettato, l'invisibilità, le forti contraddizioni. Ecco che il Perseo di Cellini, dietro il volto del giovane eroe che ha in mano la testa di Medusa, nasconde un autoritratto e, come ci ricorda Daniela Thomas, nume ha la stessa radice di nuca, perché un Nume non lo puoi mai guardare negli occhi ma intravedere appena mentre, forse, annuisce, come nel celebre frammento di Eraclito: "Il signore, il cui oracolo si trova presso i Delfi, non spiega né nasconde, ma accenna".

Numina era il termine con cui i latini si riferivano alla potenza divina intesa come cenno e volontà e per estensione come divinità stessa. Non dunque, una specifica divinità ma un'entità superiore indefinita e potente, legata inizialmente a fenomeni naturali e successivamente personificata da specifiche divinità.

Rudolf Otto a partire dal termine Numen conìò quello di "Numinoso" intendendo con questo l'elemento essenziale del sacro e la fonte di ogni atteggiamento religioso dell'umanità. E' un'esperienza particolare, extra-razionale, di una presenza invisibile, maestosa, potente, che suscita terrore ma anche insopprimibile fascinazione e attrazione.

Già qui nascono le prime difficoltà nell'accostare una dimensione tanto vasta ed eterogenea che non può essere colta attraverso la ragione; siamo infatti nel totalmente diverso e nel totalmente altro, che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, fuori dall'ordinario tanto da non poter essere espresso attraverso il linguaggio comune.

L'argomento che vogliamo tratteggiare in queste pagine ci mostra, sin dal principio, la fascinazione e il pericolo nell'avvicinare territori tanto complessi dell'umana esistenza, consapevoli che l'accento prevalente del nostro mondo sull'immanenza, non ci dà più il "senso" del destino umano individuale e collettivo e d'altra parte non possiamo non guardare al fatto che la psiche crea naturalmente immagini religiose e il numinoso accompagna tutte le esperienze a sfondo archetipico.

Filo conduttore del volume è dunque, la "funzione religiosa", comunque la

¹ Buddhista roshi, laureata in filosofia e antropologia, è stata per molti anni la principale collaboratrice di Joseph Campbell. Dagli anni 70 si dedica alle persone nello stadio terminale della loro vita (sia nelle case di cura che in prigione e nel braccio della morte).

si voglia descrivere, in quanto dato psichico essenziale, primario che conduce l'individuo a guardarsi nel profondo, facendo un'esperienza intima, non sempre comunicabile, di contatto con la divinità. Partendo da tale assunzione il nostro interesse si è concentrato sui riflessi della dimensione religiosa-numinosa nella clinica e nella formazione analitica, seguendo quella specificità relazionale che Caracciolo² definisce "fenomenologia religioso-analitica"; intendendo con ciò la caratteristica relazione analitica junghiana intesa come possibilità di rinvenire una comune radice archetipica in chi è chiamato ad operare nell'ambito del momento religioso individuale e collettivo, sempre restando in un ambito fenomenologico e storico.

In tale contesto, diviene centrale sia una visione della psicoterapia come ricerca di senso sia l'invito all'umiltà del terapeuta al riparo da spinte narcisistiche ed onnipotenti.

Da queste riflessioni siamo partiti con Giancarlo Magno in un viaggio lungo i complessi sentieri attraverso cui la "dimensione Numina" si declina. E, in linea con la tradizione junghiana, abbiamo cercato di analizzare le multiformi modalità attraverso cui si manifesta tale potente esperienza, consapevoli delle difficoltà che ciò comporta; il rischio di scivolare verso un eccessivo misticismo è, infatti, sempre presente quando ci si muove su tali territori di frontiera tra fede, scienza e forti personalità.

In un lavoro intenso e affascinante siamo stati rapiti a volte, scaraventati in altre, estasiati in altre ancora, in luoghi non sempre coerenti e non necessariamente piacevoli ma certamente di grande impatto emotivo. Il volume ha cambiato con il tempo forme e intenzioni iniziali mentre l'intensità dell'esperienza, espressa nell'appassionata diversità degli interventi, sempre più mostrava, a noi curatori, la capacità umana di spostarsi da un piano di realtà ad un altro. Così, in un meraviglioso crogiolo, i differenti contributi oggi possono stare insieme per dar vita ad una complessa rete di immagini in mutamento.

Se nell'incontro con il Numen avviene una rivoluzione, una trasformazione, allora ci piace pensare che di tal genere siano i contributi raccolti in questo numero accompagnati da un regalo che è divenuto particolarmente speciale in corso d'opera: l'ultimo scritto di Matteo Karavatt, una sorta di testamento spirituale, in cui con l'umiltà e la dolcezza che lo caratterizzavano egli narra il suo profondo rapporto con la dimensione numinosa dell'esistenza.

In linea con tale profondità è il lavoro di Miklem il grande psicoanalista anglosassone. Grazie alla partecipazione della Dott.ssa Pepe e della Fondazione Niel Miklem abbiamo la grande opportunità di accogliere un suo lavoro inedito sulla Natura dell'immagine. L'autore affronta il tema in oggetto a partire dall'opera

² Caracciolo F., *Psicodinamica e fenomenologia religiosa dal punto di vista junghiano*, in Moreno M., *Attività analitica ed esperienza religiosa*, Atti del I Convegno Nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica, Roma 21-22/11/1981

del mistico tedesco e teologo cristiano Meister Eckhart, centrando l'attenzione sul tema del paradosso e della mediazione propri del mondo delle immagini. Tale contributo è veramente interessante e ci induce a riflettere sul tema dell'Unità e della conoscenza di sé.

In un susseguirsi armonico troviamo l'interessante riflessione di Pier Claudio De Vescovi sulla lettura junghiana del testo sacro che, secondo il suo punto di vista, si propone di fatto come un'ermeneutica della scrittura svolta attraverso lo strumento della psicologia. Questa operazione ermeneutica di Jung può essere considerata come la proposta di una nuova teologia, dove il paradigma culturale utilizzato è quello della Psicologia.

Il lavoro della collega Venezuelana Margarita Mendez ci accompagna, invece, nell'ambito politico della dimensione numinosa, in un commovente racconto sulla situazione politico-sociale attuale del suo paese in cui l'esplosione dell'Ombra collettiva ha condotto la popolazione ad allontanarsi dalla dimensione del sacro verso stati di vuoto esistenziale e nuclei psicotici che attivano aree depressive e angosce paniche, ipervigilanza e paranoia.

Sempre ambientata in America Latina è l'esperienza di "sand work espressivo" in contesti deprivati che viene narrata da Eva Pattis. Con grande lucidità descrive come attraverso l'uso della sabbiera e di una presenza umana empatica e contenitiva si possa riattivare la dimensione numinosa infantile. I bambini possono rappresentare e rielaborare i loro traumi ritrovando fiducia nel loro mondo interiore e nell'ambiente sociale.

Gli scritti presenti nella seconda parte ci accompagnano, invece, lungo i sentieri della clinica: così attraverso la possibilità di dare un senso collettivo ai recenti accadimenti sociali e politici, Carlo Melodia guarda al processo creativo che emerge nei poemi omerici come luogo psichico che coagula in sé il senso del sacro. Tale modello diviene necessario nel nostro mondo attuale affinché la disponibilità ad accogliere l'Altro (la Xenia) possa divenire ideale spirituale e legge etica.

La riflessione che propone Lia Novembre nasce da un lavoro portato avanti da diversi anni dal gruppo di ricerca sulla spiritualità del CIPA e si snoda tra i luoghi del fare etico nella pratica clinica fino alla centralità dell'umiltà terapeutica e del terapeuta.

In risonanza con tale dimensione etica, Fulvio Marchese focalizza l'attenzione sul rapporto tra Psicosi e Religione in un excursus storico-antropologico, psicopatologico e neuro-scientifico fino ai territori delle origini quando era la religiosità che custodiva dentro di sé la Psicosi e non il contrario.

Salvo Pollicina indaga, infine, il rapporto di Jung col numinoso a partire dai recenti avvenimenti legati al fondamentalismo religioso portandoci a riflettere sul fatto che il contatto col divino, se letteralizzato o ideologizzato, intacca le coscienze, generando visioni paranoidee, potenzialmente assassine dell'alterità.

Per concludere, siamo lieti di accogliere in Numina la rubrica Arte e Psiche

Prefazione

che raccoglierà i contributi che diversi colleghi hanno presentato nelle break out session del convegno *Arte e Psiche in Sicilia. Aree di confine e di sovrapposizione: il limen appena percettibile. L'Universalità dell'arte: tra prevenzione, educazione sanitaria e riabilitazione*. Il convegno si è tenuto a Siracusa dal 2 al 6 Settembre del 2015 ed ha visto una grandissima partecipazione di colleghi ed artisti provenienti da tutto il mondo.

Abbiamo scelto per questo numero il lavoro di Pasquale Picone per la consonanza con la dimensione numinosa. In un appassionato contributo egli partendo da Mnemosine attraverso il mito personale e il mito di Fetonte giungerà fino all'Anima del mondo e all'enigma delle galassie.

Concludo lasciando la parola a Jung quando ci ricorda: "Clientela di tutte le parti del mondo mi ha consultato e non ce n'è stato uno solo il cui problema sostanziale non fosse quello del suo atteggiamento religioso verso la vita, quello del suo rapporto col sacro, col trascendente.

Tutti si ammalano perchè hanno perduto questo contatto, quello che un tempo garantivano le religioni vive, e nessuno guarisce veramente se non riesce a raggiungere un atteggiamento religioso".

IL TESTAMENTO DI MATTEO ROY KARAWATT

Livia Di Stefano e Giancarlo Magno



Matteo Roy Karawatt

When Livia and I started to think about this number of the Review Enkelados, it seemed interesting to add a two voices reflection between Christianity and Hinduism. The choice fell on two characters of high cultural and experiential thickness: a christian hermit and Matthew Karawatt, a colleague of Cipa.

Like all high spiritual personalities, they both declined an invitation according to the old dictum attributed to Laozi: "The one who knows, does not speak; The one who speaks does not know".

While I did not wanted to disturb over the hermit's experience of Don Franco, in the most laic and mundane Matthew's side, I thought I could not "let go"; the numerous emails and phone calls between me and Matthew revolved on the reluctance of those who do not already want to be pray, but of who has a personality structure that looks no really longer belong to the demonstrations, to the veil of Maya.

At the end, during the Christmas holidays, thanks to the complicity of Patrizia Baldieri and her husband, Giampiero Magliocchetti Lombi, (they were all together at dinner) I convinced him to send me a short written for Enkelados: a memory of himself, but only in the name of a thirty-year friendship in Cipa.

I know that he wrote these words on the night of December 26, after a long meditation session; the next day he sent me this text; then silence.

Until the night of 20 January, when it went off suddenly.

I strongly believe that it is the last work of Matthew Roy Karawatt: I find sweetest the way in which takes leave from us, his colleagues and friends: "Colleagues wayfarers"!

And all of us, wayfarers, we will remember him by this paper that, in effect, may be considered his "Testament."

Dear Giancarlo, I beg you to correct all (syntax, grammar, form, if you decide to publish a type of story like mine). You asked me a scientific article for your journal. Well, From a bit 'of time I gave up writing or speaking in a systematic and scientific way. After a brief introduction, I will try to tell my experience. If my story is not up to your expectations, I kindly ask you to ignore it. This is what I can do / give at this time.

Mathew Roy

Quando Livia et moi avons commencé à « penser » à ce numéro de la revue Enkelados, il nous a semblé intéressant d'y inclure une réflexion à deux voix sur christianisme et hindouisme. Le choix est tombé sur deux personnages d'une épaisseur culturelle et expérientielle particulièrement grande : un Abbé Hermite et Matteo Karawatt, un collègue du CIPA. Comme toutes les personnalités spirituellement élevées, tous deux ont décliné l'invitation sur la base du vieil adage attribué à Lao Zou : « Celui qui sait, ne parle pas ; celui qui parle ne sait pas ». Tandis que j'essayais de ne pas perturber l'expérience d'Hermite de Don Franco, sur le versant plus laïc et mondain de Matteo, j'ai pensé que je ne pouvais pas « lâcher prise ». Les nombreux mails et coups de téléphone entre Matteo et moi tournaient tous autour de la pudeur, non pas de qui veut se faire prier, mais de celui qui a une structure de personnalité qui semble vraiment ne plus appartenir aux manifestations, au voile de Maya. A la fin, pendant les fêtes de Noël, grâce aussi à la complicité de Patrizia Baldieri et de son mari, Giampiero Magliocchetti Lombi, chez qui dinaient Matteo et Monika sa femme, j'ai réussi à le convaincre de m'envoyer pour Enkelados un court écrit, un mémorial de lui-même, mais seulement au nom d'une amitié trentenaire au CIPA. Je sais qu'il a écrit ces lignes la nuit du 26 décembre, après une longue séance de méditation ; il m'a envoyé cet écrit le jour suivant ; et puis, silence.

Sinon que la nuit du 20 janvier, à l'improviste, il s'est éteint.

Je crois fermement qu'il s'agit du dernier écrit de Matteo Roy, je trouve extrêmement douce sa manière de prendre congé de nous, ses collègues et amis : « Collègues marcheurs » ! Et nous tous, marcheurs, nous nous souviendrons de lui à travers cet écrit qui, sous tous ses aspects peut être considéré comme son « Testament ».

Cher Giancarlo, je te prie de corriger tout (la syntaxe, la grammaire, la forme, si vous décidez de publier un récit comme le mien.)

Tu m'as demandé un article scientifique pour votre revue. Eh bien, depuis peu j'ai renoncé à écrire où à parler de manière systématique et scientifique. Après une courte introduction, j'essaierai de raconter mon expérience. Si mon récit n'est pas à la hauteur de vos attentes, je vous demande gentiment de l'ignorer. Ceci est ce que je peux faire/donner en ce moment.

Matteo Roy

Quando Livia ed io abbiamo iniziato a “pensare” a questo numero della Rivista Enkelados, ci è sembrato interessante inserire una riflessione a due voci tra cristianesimo e induismo, e la scelta è caduta su due personaggi di elevato spessore culturale ed esperienziale: un Abate Eremita e Matteo Karawatt, un collega del Cipa. Come tutte le personalità spiritualmente elevate, entrambi hanno declinato l'invito in base al vecchio adagio attribuito a Laozi: “*Colui che sa, non parla; Colui che parla non sa*”. Mentre ritenevo di non disturbare oltre l'esperienza eremitica di Don Franco, nei confronti del versante più laico, mondano di Matteo ho pensato che potevo non “mollare la presa”; le numerose email e telefonate tra me e Matteo ruotavano tutte sulla ritrosia non già di chi vuole farsi pregare, bensì di chi ha una struttura di personalità che sembra davvero non appartenere più alle manifestazioni, *al velo di Maya*. Alla fine, durante le feste natalizie, grazie anche alla complicità di Patrizia Baldieri e del marito, Giampiero Magliocchetti Lombi, presso i quali erano a cena Matteo e Monika, la moglie, riesco a convincerlo ad inviarmi per Enkelados un breve scritto, un memoriale di sé, ma solo in nome di una trentennale amicizia nel Cipa. So che ha scritto queste righe la notte del 26 dicembre, dopo una lunga sessione di meditazione; il giorno dopo mi ha inviato questo scritto; poi il silenzio.

Sino alla notte del 20 gennaio, quando si è spento all'improvviso.

Credo fermamente che sia l'ultimo scritto di Matteo Roy Karawatt: trovo dol-

Il testamento di Matteo Roy Karawatt

cissimo il modo in cui si congeda da noi, suoi colleghi e amici: “*Colleghi viandanti*”! E noi tutti, *viandanti*, lo ricorderemo tramite questo scritto che, a tutti gli effetti, può essere ritenuto il suo “*Testamento*”.

Caro Giancarlo, ti prego di correggere tutto (sintassi, grammatica, forma, se decidete di pubblicare un tipo di racconto come il mio).

Tu mi hai chiesto un articolo scientifico per la vostra rivista. Ebbene, io da un po' di tempo ho rinunciato a scrivere o parlare in modo sistematico, e scientifico. Dopo una breve introduzione, cercherò di raccontare il mio vissuto. Se il mio racconto non è all'altezza delle vostre aspettative, Vi chiedo gentilmente di ignorarlo. Questo è quello che posso fare/dare in questo momento.

Mathew Roy

IL NUMINOSO NEL VISSUTO DI UNO JUNGHIANO

Matteo Roy Karawatt

Introduzione

Con l'espressione *Numinoso* in genere viene indicata la coscienza che sta alla base di tutte le esperienze religiose dell'uomo. Le esperienze religiose sono quegli accadimenti sul piano del vissuto coscienziale che legano (*religio*) l'uomo al Divino e che trascendono la dimensione umana.

Quando tale esperienza viene vissuta come un riconoscimento dell'identità tra il Divino immanente in ciascuno ed il Divino Universale, viene la curiosità di indagare sulla natura di suddette esperienze.

Chi ha tali esperienze comprende che il proprio vissuto è fuori dalle categorie e dai meccanismi della mente logica, che è una comprensione immediata, diretta, totale, una intuizione pre- e post categorica (fuori da tempo, spazio e causalità).

Si dà il caso che tale intuizione numinosa faccia parte della costituzione umana, ed è importante svilupparla sia per risolvere i problemi quotidiani dell'umana esistenza (incluse le malattie psicosomatiche) che per maturarsi.

E questo per varie ragioni:

1) Come dice Einstein, "i problemi non vanno risolti rimanendo nello stesso livello coscienziale nel quale sono nati";

2) La costituzione umana, nella sua interezza, non è spiegabile con il paradigma dell'unità corpo/mente.

3) Come il corpo ha suoi strumenti di manifestazione, e ciò vale anche per la mente, il soggetto delle esperienze numinose, cioè quell'istanza che chiamiamo Anima, ha la sua funzione o strumento specifico di manifestazione, che è l'intuizione.

4) La divisione tra corpo, mente e anima è sul piano teorico: l'uomo li esperisce come un'unità inscindibile. Non esperire tale unità come una totalità integra sta alla base delle malattie della psiche e del soma.

5) Come dice un vecchio detto indiano *Non si può pulire un corpo umano lavando la sua camicia!* Per pulire ed irrobustire la costituzione umana si deve lavorare sulla psiche/anima.

6) Dopo ripetute letture delle opere di Jung, inclusa la sua biografia, le lettere, il *Libro Rosso*, le Lezioni sul Kundalini Yoga e i libri di Aurigemma (curatore delle opere junghiane) mi sono convinto del fatto che *Jung non è junghiano* e che non solo è aperto verso la dimensione spirituale, ma anche che per lui la cura della dimensione dell'anima non è *un optional*, bensì un *sine qua non*.

Racconto Biografico e Riflessioni

Detto questo, racconto di me stesso. Sono nato nel Kerala in India, in una famiglia cristiana ortodossa. 23 sacerdoti ortodossi e tre vescovi del rito antiocheno (di questi ultimi, due santi per “vox populi”). Mio padre, verso la fine della sua esistenza terrena, si unì con la chiesa cattolica. Ero destinato a diventare il 24° sacerdote ed eventualmente vescovo. Dopo i miei studi di Filosofia (Esistenzialismo in Germania) e Teologia della Liberazione a Roma, sono diventato prima un ateo e poi un agnostico. Brillantemente laureato all’università di Roma in Psicologia, assistente del Prof. Ossicini, specializzato in Psicoterapia Cognitivo-Comportamentale, sono rimasto agnostico. Il prof. Luigi Aversa e il dott. Claudio Maddaloni (ex-socio del Cipa) mi propongono la lettura dell’*Autobiografia di uno Yogi* di un mio conterraneo, Swami Paramahansa Yogananda, nelle edizioni dell’Astrolabio. Risultato: due piccioni con una fava; sono diventato di nuovo credente, ma nello stesso tempo ho ritrovato le mie radici indù. Ricevo l’iniziazione indù e da allora mi considero indu-cristiano.

Mi sono sottoposto a 9 analisi: 4 junghiane, 2 freudiane, 1 cognitivo/comportamentale, 1 terapia relazionale e 1 terapia transpersonale. Il tutto con la speranza di risolvere definitivamente i miei problemi psicologici, ma invano. A questo punto mi rivolgo alla meditazione, cioè quella tecnica con cui si cerca di arrivare alla propria essenza, al nucleo-Sé della personalità che è il Divino dentro. E finalmente ho trovato quello che cercavo.

Comincio a concentrarmi su due aspetti dell’intervento terapeutico: primo, l’uso della propria personalità come strumento di lavoro; secondo, un impiego diverso dei sogni.

Nessuno può portare il paziente oltre il punto dove lui [il terapeuta] stesso è arrivato, dice Jung. Il terapeuta arriva a certe convinzioni e stati coscienziali meditando regolarmente, quotidianamente. Io integro tali tecniche nel mio repertorio clinico integrandole con tecniche freudiane, junghiane classiche, comportamentali, psico-sintetiche, relazionali e quant’altro.

Il mio modo di interpretare i sogni è radicalmente cambiato dopo che sono venuto a contatto con i modi interpretativi dei padri del deserto, della kabhala ebraica, del mondo indù/buddhista.

Per non recare alcun disagio al CIPA ho dato le mie dimissioni. Mi hanno ripescato come socio onorario, bontà loro.

Da circa 15 anni leggo un solo libro, che è il *Commento alla Bhagavad Gita*, in inglese, del Maestro Swami Paramahansa Yogananda, che è diventato il mio manuale di Psicoterapia. *Ubi major, minor cessat*. La psicologia/psicoterapia va integrata nella cura dell’anima, nella ricerca del Sé, con metodi forse non previsti dallo stesso Jung.

In 38 anni di lavoro clinico non ho mai conosciuto crisi, né confusione dei ruoli, né il rischio di far diventare i pazienti dipendenti.

Matteo Roy Karawatt

Recentemente mi dedico ancor più intensamente alla parte esperienziale, aperta al pubblico, con la pratica del Mantra-Yoga, recitazione dei mantra antichi, fino all'interiorizzazione e assorbimento coscienziale.

Senza l'accesso al *Numinoso*, non si può guarire:

Se Yahweh non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori (Salmi, 126).

Con i più cordiali e affettuosi saluti a tutti i colleghi, viandanti.

Matteo

THE NATURE OF IMAGE

Niel Micklem

Riassunto

L'autore affronta il tema in oggetto a partire dall'opera del mistico tedesco e teologo cristiano Meister Eckhart, centrando l'attenzione sul tema del paradosso e della mediazione propri del mondo delle immagini, raccomandando di avere nei confronti di queste un "attento ascolto". Rimanere con l'immagine, leggerla, e ascoltare ciò che il simbolismo suggerisce è un'arte nella pratica della psicoterapia che conduce alla conoscenza del Sé nella stessa maniera in cui per Meister Eckhart il rimanere con e ascoltare l'immagine, la Seconda Persona della Trinità, conduce a quella Unità che è conoscenza di Dio.

Abstract

The author approaches the subject matter from the teachings of the german mystic and christian theologian Meister Eckhart, focusing on the theme of paradox and mediation which are inherent to images, emphasizing the need for a "careful listening" of them. To stay with the image, unravelling it and listening to what the symbolism suggests is an art in the practice of psychotherapy which leads to self knowledge in the same way as for Master Eckhart staying with and listening to the Image, the second person of the Trinity, leads to the oneness that is knowing God.

Résumé

L'auteur développe la question du sujet à parti des enseignements du mystique et théologien chrétien allemand Maître Eckhart, en centrant son attention sur le thème du paradoxe et de la médiation inhérente aux images, en insistant sur la nécessité d'une « écoute attentive ». Rester proche de l'image, la lire, et entendre ce que le symbolisme suggère est un art dans la pratique de la psychothérapie, il conduit à la connaissance du Soi, de la même manière que, pour Maître Eckhart la proximité de l'Image et son écoute, la seconde personne de la Trinité, conduit à cette Unité qui est la connaissance de Dieu.

Introduction by Gloria Pepe

Niel once told me that only very rarely does a professional relationship in our field of work turn out to become a close friendship. This, however, is what happened to me. Niel was a unique trade master for me, an invaluable colleague and, most importantly, a very dear friend.

Niel was born in September 1921 in the south of England. He graduated as medical doctor during the war. He became interested in analytical psychology during the 50s and in 1961 he finally moved to Zurich, where he pursued psychiatric practice and completed his analytical training. He became one of the most esteemed collaborator of the Jung Institute. Back in England, Niel's work was paramount to the establishment and development of Jungian psychology in his Country.

Niel once wrote that Spirit, as unlimited driving force, is everywhere. "But -he also added- so does Matter". And he described the Psyche as what lies in between

the Spirit and the physical world; a sort of invisible border where it all happens for us human beings. Within that border, he adventured into the great human "Mystery of Suffering". He was equipped with all his enormous compassion and humility as well as his steely determination and acute intellect. On this psychological journey he found Paradox at the centre of all things: the necessary co-existence of Spirit and Matter; of different levels of consciousness which are all present at the same time, in defiance of any attempt of rational resolution. He explored Paradox as religious phenomenon; Paradox as the essence of psychological reality; of human life; of all life. "Paradox" –he used to say- is not a problem in need of resolution, but of recognition and is a reminder that life itself has no solution. Paradoxes are to be lived... as they have a role which in some irrational manner leads the human being towards becoming more human...what brings meaning to life is its fulfilment which is not happiness, but happiness and suffering together, the two as one.

Niel's life has certainly been an example of such fulfilment and for this it is a privilege for me to introduce his work in your book on Numina.

If familiarity breeds contempt, it is equally true to say that familiarity breeds deception, as witnessed in the way we readily assume a greater knowledge of familiar objects and a closer acquaintance than is in fact the case. The nature of the image in the field of psychology is a prominent example of this truth. Psychic imagery is familiar material, is to a large extent taken for granted and rarely appreciated for its true worth in spite of being a principal feature of all psychology. Let us bear in mind the words of C.G. Jung, that everything of which we are conscious is an image; that every psychic process is an image. Indeed, Jung tells us that images are the very stuff of psyche or, as J. Hillman puts it in his more poetic phrases, that we are primarily image makers and our being is imagined being, an existence in imagination. We are indeed such stuff as dreams are made on. Could anything carry more importance for psychology than the image?

The subject is best approached by way of reference to an unobtrusive passage in Jung's essay, "On the nature of the Psyche".¹ In it he writes that "...as a living phenomenon the psychic lies embedded in something that appears to be of a nonpsychic nature". Being unobtrusive this is readily overlooked or falls on blind eyes, although with this statement Jung is almost imperceptibly extending his psychology beyond that of any other simply by the serious recognition of a nonpsychic realm, "without which", he adds, "it is impossible to do full justice to the psyche itself". He implies that, if there is nothing outside the psyche, the concept is seriously impoverished. This becomes abundantly clear with regard to

1 Coll. Wks. Jung. Vol.8 p. 437.

the image: if images make the substance of psyche, they cannot be explained away as images of each other. Either the word image is incorrect or they are images of something else which is not psyche.

The central role of the image, especially as it is emphasized in the psychology of C.G. Jung, is so well established that its importance may be assumed to be a recent discovery made by psychologists. That, of course, is far from true. Poets, philosophers and scholars of all sorts have been discussing and writing on that theme from their various points of view since ancient times. One of this was the 13th. Century Dominican friar, Meister Eckhart, whose theological works serve here to introduce the image for psychological consideration.

Eckhart's formulations have the advantage over those of the majority of psychologists that they start from a place outside the psyche and in that way bring a wealth of meaning to the material already familiar in psychology. As Eckhart introduces the image through his teaching on the Trinity, the reader may wonder why there is no reference here to the words of other great scholars writing on the Trinity. It is simply that this is not a theological discussion on the Trinity, but a search for psychological enlightenment on the image. The name of Eckhart chooses itself on many counts to supplement the psychological work of C.G. Jung on this subject. His writings amount to a doctrine of the image; it is composed in an individual style that marks him out. Eckhart's words are now more than 600 years old, yet they still ring with the freshness of those of a contemporary psychologist; his formulations read as if he were an analytical psychologist before his time. It is no exaggeration to say that Eckhart's teaching on the image is in many ways more rewarding for the student of depth psychology than that of many textbooks. That is the reason why the following observations on the nature of the psychic image take a lead from the theological works of Meister Eckhart. At times the depth of his understanding is difficult to grasp, though his writings on this theme are for the most part remarkably lucid. To study them is a rewarding exercise that confirms how much insight we may gain for psychology from theological writings. The reverse direction has become more familiar whereby attempts are made to explain theology through its youthful offspring, psychology.

Meister Eckhart refers to the image on various levels, covering for the psychologist an area that reaches from familiar features of consciousness to those of the most abstruse movements of the unconscious psyche. The use of the word soul may at times threaten with difficulties, especially for those more familiar with the soul as *anima complex* as this appears in Jung's psychology. To some extent those difficulties fail to materialize if it is kept in mind that the word, soul, is an aid to the imagination rather than a precise scientific definition. There is a degree of uncertainty in Jung's use of the word soul. Though it is contained in the *anima/animus* *sygy*, it is always referred to as *anima*, thus leaving some doubt about the extent to which *animus* is included. But far from confusing the analytical

psychologist, Eckhart's references to soul may actually be of help towards understanding Jung's concept. The soul in theology is, briefly, that by which the body lives. It embraces identity and individuality. Nevertheless there is some intimation that Eckhart's use of the term is closer, or just as close to, Jung's use of the anima/animus syzygy. But let the theologian say his piece, for it becomes abundantly clear how and where it connects with the understanding of modern psychology.

In keeping with other scholars of the Church, Eckhart talks of the Godheads as wholly transcendent and unknowable – the Silent Desert, as he likes to call it.² Also in keeping with his colleagues, past and present, he recognizes an inborn desire or urge, conscious or unconscious, in all creation to know and become one with God. But the question is, how can that desire make any sense with regard to that which is unknowable? Eckhart tells us that knowledge is made possible by God “going out” of transcendence as the Trinity. God utters the Word, the Son, from out of the Silence and that utterance, in the words of Eckhart, in the Image in the likeness of the Father.³ In other words, with the utterance of the Word out of the silent unknowable transcendence, there is at once God the Son and God the Father; image and that which is imaged. Eckhart adds that the Son is the first issue of God's nature and is therefore properly called the Image. On the other hand, the Holy Spirit, the Third Person of the Trinity is not an image, but rather an efflorescence of the Father and the Son having one nature with them. The Holy Spirit in relation to the image is a matter of the foremost importance for psychology to which we will return later. Though Meister Eckhart is by no means the only distinguished theologian to teach about the Trinity, he is probably the only one to dwell on the significance of the image in such an assertive manner.

Briefly, that is the basis on which Eckhart forms his doctrine of the image. It is not difficult to hear faint echoes of this theology in analytical psychology: the nonperceptable, unknowable archetype per se, present only potentially in every psychic situation, is distinguished from the archetype made actual and represented to perception as an image. Jung makes use of the adjective psychoid to depict the realm of archetypes; they are, he says, processes not firmly outside psyche which have but a quasi-psychic quality. They pertain to that sphere of the unconscious psyche as such, but of the instinctive regions far in the background.⁴ From these psychological postulates together with the formulations of the theologian we may deduce that the first issue, the Word of God, is reflected in these realms as the *Archetype of Image*.

The Trinity, as Eckhart tells us, holds the origins of image. Thereafter his observations pertain largely to the realms of psychology and empirical example. But by way of an introduction to the theme he refers to the Arab philosopher, Avicen-

2 Walshe M. O'C. “Meister Eckhart, Sermons and Treatises”.

3 Walshe. Vol. 1 p.124.

4 Jung CG. Vol. 8 pp. 380.

na, whose concept of the soul is particularly appropriate for both theological and psychological understanding. Avicenna describes⁵ two faces to the soul. That at the apex looks upon God while at the base lie the instruments of mediation, the powers of the soul, by which Eckhart means the five senses together with the intellect, will and memory. There is a faint echo from this description of the soul not as anima, but as anima/animus syzygy, especially when Eckhart comments⁶ that “the soul is wholly male when she turns to God. When the soul faces downwards, she is called ‘woman’.” Even closer to analytical psychology is the intermediate position of the soul between the material world (often attributed to God as Satan) and the spiritual world of God. There is a striking resemblance here to Jung’s view of the psyche which he likens to a spectrum of light; at one end it merges imperceptibly into the infra-red of matter and at the other into the ultra-violet of pure spirit, partaking of both.⁷ Soul and psychic have dual aspects.

Eckhart now refers⁸ to the image within that setting of the soul saying that “whenever the powers of the soul make contact with a creature, they set to work to make an image and likeness of it which they absorb”. This is the work of perception as it extends, in psychological terms, by way of the image into apperception. That very basic comment is followed by another which, in spite of (or perhaps because of) the fact it is so obvious, is surprisingly often overlooked. He tells⁹ us “no image represents or signifies itself; it always aims or points at that of which it is an image”. Let us take careful note of this simple sounding remark. It is the harbinger of all that follows.

Meister Eckhart speaks of the image in an explanatory way, leading into the theme with a reference to mediation. At first glance this seems to have little connection, though it does in fact cast much light on certain characteristics of the image. Eckhart refers¹⁰ to the nature of spirit in contrast to that of the material world in the following way. “If there were no mediation between me and the wall”, he says, “I should be *on* the wall, but not *in* the wall”. A glance at the science of physics will confirm the experience in the material world. Eckhart says¹¹, this is not the case when it comes to the spirit, for here we find that “that which embraces is that which is embraced, for it embraces nothing but itself”.

This is an extremely cryptic remark. If we do not turn away from the conundrum in impatience or despair, we may read on and, with some relief, see that Eckhart himself acknowledges the degree of paradox in what he has said. For he adds that it is subtle and that he who has understood it has been preached to

5 Walshe. Vol. I p. 99.

6 Walshe. Vol. I p. 239.

7 Jung CG. Vol. 8 pp. 380.

8 Walshe. Vol. I p. 4.

9 Walshe. Vol. I p. 6.

10 Walshe. Vol. I p. 121.

11 *Ibid.*

enough! He then proceeds to elucidate the subtlety and points the way to understanding.

In the same way that the psyche is embedded in the realm of nonpsyche so, too, the image is embedded in that of non-image. Meister Eckhart's cryptic observation regarding the world of spirit wherein, contrary to the laws of physics, "that which embraces is that which is embraced, for it embraces nothing but itself", is referring to the image in its setting of non-image; to the spiritual nature of relations between the reality and its image. They are one, yet we experience them as two.

In this passage Eckhart points to the image's function of mediation. He is saying in effect that I am not an image of the wall and in this material world, however close the image may draw me, I and the wall remain forever two. Its image make take me right up to the wall, at which point I am on it, can see and appreciate it, relate to it as an image; but I am not in it. On the other hand the image of the wall is allied to the world of spirit (in which we all partake) where no mediation is required, no dependence on the familiar characteristics and dimensions of time and space, for the image and that which is imaged belong together and are one. With the analogy of the wall in mind, it is perhaps the moment to raise the question which will appear again later: what is the significance of the psychic image in relation to myself?

After that obscure and difficult explanation there follows another simple, yet very pertinent observation in which Eckhart remind us¹² that "there can be no image without likeness". How that apparently obvious remark is easily misunderstood becomes evident when he adds that "there can be likeness without it being an image". Two similar eggs, he says, may equally be white, but one is not the image of the other, for "*that which is an image of the other must have come from its nature and be born of it and like it*".¹³

Identical twins are another example of this easy deception. They are no more images of each other than are the two white eggs. Eckhart is drawing attention here to the importance of likeness; that likeness does not necessarily imply an image, but is nonetheless important for the attraction it exerts. Like attracts like; but that is not the whole story when the likeness is associated with an image. Just likeness alone always implies two, but when that likeness is a quality of an image it holds the seeds of unity.

The best known example of image is surely that of the mirror. It has visible, predictable qualities which serve well to demonstrate many less obvious features. Eckhart, as he introduces the mirror, comments on the way it is often assumed images are produced. Some masters, he says¹⁴, claim that the image of the soul is

¹² Walshe. Vol. I p. 124.

¹³ *Ibid.* (italics are mine).

¹⁴ Walshe. Vol. I p. 121.

born of the will and the intellect. But Eckhart is not in agreement and explains why: hold a mirror before me and, whether I want it or not, without intellect or knowledge of myself, I am imaged in that mirror. He continues that this image is not of the mirror and it is not of itself; but it is of him from whom it takes its being and its nature. Furthermore, he says, when the mirror is taken away I am no longer imaged in the mirror, for I am myself the image. That, to put it another way, is saying that the image and the imaged are *one*; they are one is implied in the spiritual dimension of being *in* the wall and not *on* it.

Although this is simple and clear, Eckhart brings¹⁵ yet another simile to carry the understanding a step further. When a branch grows out of a tree that branch bears the name and the essence of the tree, meaning, in Eckhart words, that what comes out stays within and what stays within comes out. This is one of many references Eckhart makes to the remarkable mystery of going out yet remaining within. The motif is repeated often in association with the nature of the image and the Trinity. The branch comes out of the tree; the essence of the tree remain within, yet comes out in the branch. In this way the branch resembles an image, being an *expression of itself and of the tree*. We may say of the image that it is a natural product thrusting forth from nature like the branch of a tree, taking its being immediately and involuntarily from that of which it is an image. The full significance may not be obvious at once, but this much is clear and note worthy: the image with regard to that reality of which it is an image is in itself im-mediate and without mediation, although at the same time it is for us and for all creation an instrument of mediation.

The example of the tree and its branch is a rewarding addiction to the study of image and the way that it emphasizes the paradoxical nature. It conveys some impression of what it means to be in and out at the same time; that the image is the same as that which it images as well as being different, just as the first and second persons of the Trinity are the same and also not the same. Both theologically and psychologically the paradox is essential to grasp the nature of image and why it carries such importance. For in no better way could the divine and autonomous character of the imagination be brought to our understanding.

Meister Eckhart stays with paradox in setting forth his doctrine. Once again he introduces the theme¹⁶ by way of a philosophic reference to mediation. He quotes from Democritus who says “if there were no mediation the eye could see a distant ant or midge in the sky”. Eckhart comments that this is true in the same way that, “if if there were no medium between God and the soul, the soul would at once see God, for God has no medium and brooks no intervention”. But he also quotes Aristotle in this context¹⁷ who says, if there were no medium my eye

15 *Ibid.*

16 Walshe. Vol. I p. 294.

17 Walshe. Vol. I p. 295.

would see nothing. That sounds like a direct contradiction of Democritus, but Eckhart points out how this is also true: I cannot see my hand when it is held up to my eye. Hold it out and I can see it at once, for it is conveyed to my eye as an image.

Democritus refers to mediation by the image. He speculates on an extraordinary clarity and closeness of seeing that would supervene if there were no place for mediation – a state which Eckhart likens to the spiritual experience of seeing God immediately. Aristotle confirms the essential role of the image for vision, saying that without this mediation the eye would see nothing. Eckhart comments that they are both right. The question is, what does this latest paradox say about image?

Once more the unfamiliar realm of non-image is introduced. This difficult aspect of psychology cannot be discussed here, but for the present it is sufficient to remind ourselves of the psychological dictum, that anything extra psychic is without representation, beyond experience and unknowable. Eckhart, as we have noted, says¹⁸ the same of the Godhead, that it is unknowable, without name and beyond experience. In other words, the transcendent Godhead is No Thing for our creature sense; God without image is “Nothing” for any form of psychic consciousness. It is true, as Aristotle says, that all experience is mediated by images and without that means we see nothing; we are blind. It is also true that without mediation we see the Nothing that is God. This does not mean that whenever we are blind, from whatever cause, we see God, but that without a certain form of “blindness” we will not see the reality of God. As the poet John Donne says¹⁹, “to say God I go out of sights”. It is equally true to say in terms of seeing that, although images mediate and lead us to the self, without a certain sort of attitude we will not see that self.

With so much to say about the image in relation to that of which it is an image, it is easy to forget that the Father and the Son do not make a Trinity, and that, needless to say, the third Person, the Holy Spirit, has an essential contribution to this theme. At the centre of that contribution we learn from Meister Eckhart how the presence of the Holy Spirit ensures that the other two persons of the Trinity do not fly asunder to form two gods, but remain One. There could be no better way to approach the Holy Spirit in relation to the image than through this reference to the One.

Totality is implicit in the motif of oneness. Why that should be so is not immediately obvious in a world made familiar through primary mathematics and multiplication; but this becomes more understandable through Eckhart’s teaching on the subject. It presents from the outset as a paradox contained in the comment that the Godhead is unknowable and unnamable. In uttering the Trinity God “goes out” of the Transcendence and, because God is Wholeness, is Totality, the

18 Walshe. Vol. I p. 157 ff.

19 Walshe. *John Donne. “A Hymn to Christ”*.

“going out” as Trinity is total while at the same time God remains totally within the Godhead. Can there be any sense in that direct contradiction? A bit going out and a bit staying within would be understandable; but going out totally while staying within totally is an unexpected mystery to tax the imagination. Yet with a fuller meaning of One this will probably cease to be a troublesome theological or psychological conundrum. It is, after all, still within the theme of the image, the first instrument of psychotherapy, and therefore should not be so far beyond the grasp of the therapist.

Meister Eckhart²⁰ is only one amongst many theologians who maintain that God is one; that one is God and the plenitude of the Godhead is Oneness. The one refers to that which is all-inclusive and perfect in itself, lacking nothing. That is a straightforward statement, but it is important to bear in mind that the one referred to is not the one of a series, as we are accustomed to regard it. God, says Eckhart, is one without the essence of number. He is saying, in other words, that to call God one does not impart anything to God; the one does not itself give rise to a series with more to add. Eckhart gives an example²¹ by pointing to a common misunderstanding of those who tend to think they have more if they have things together with God than if they have God without things. But that, he says, is wrong, for all things added to God are not more than God alone. Today it is hard to imagine any but a select few entertaining that degree of trust in God’s oneness; yet such is the nature of oneness which, like the image, must have its reflection in psychic experience.

The comments of C.G. Jung on this same theme from the viewpoint of mathematics are a welcome addiction. He quotes²² from the natural philosophy of the Middle Ages when he, like Eckhart, reminds us that one is not a number. Two is the first number. Its appearance means that a separation has taken place, a separation that makes counting possible; multiplication begins. To talk of the two implies a one, but a one that is different and distinct from the “numberless” one, the original unity. With two a unit is appeared out of that original unity or, to put it in another way, the original unity has split into two and turned into a number.

It is exactly that splitting which does *not* happen when, as the theologian says, God goes out from the oneness of the Godhead. God “goes out” as the Father and the Son, as one and the image, the other. With the appearance of “the one and the image” there is at once a sense of tension and opposition, whereas there could be no equivalent tension were they to become “one and two”, for these are simple numbers. It is here that the role of the Holy Spirit, referred to by Eckhart, becomes especially meaningful as that feature of the Trinity holding together the utterance from the Godhead so that, in the tension generated, that utterance does

20 Walshe. Vol. II p. 339 ff.

21 Walshe. Vol. I p. 149.

22 Jung CG. Vol.11 p. 180.

not become two gods and the beginning of a finite series. The image and that which is imaged remain one both in the theology of the Trinity and the psychology of the created image. Jung points out that the tension between the one and the other is resolved in the Third and the threatened unity is restored. Such is the nature of the Trinity, but not the number three.

There is a connection between oneness and the attribute of love so closely associated with the Holy Spirit.²³ It is well demonstrated in the capacity of the Spirit for relatedness. The many facet of love make it a difficult word to understand, whereas relatedness has become almost a word of jargon in psychology as well as being familiar in all field of practical counseling, even those remotely connected with psychology. But it may not be out of place to remind its users that to relate contains within it the impulse to unite. Most people can recognize this with little difficulty when it concern sex, but few associate relating or uniting with the Holy Spirit even when familiar with St. Augustine's well-known city on behalf of all creation that, "Thou hast made us for Thyself, oh God, and our hearts are restless until they rest in Thee". The implication is that relatedness may reach further than the close proximity of two bodies always remaining two.

Eckhart talks of relatedness through the theme of *likeness* which, it will be remembered, he mentioned as being one indispensable feature of the image. Our masters, he now quotes²⁴, say that union presupposes likeness; that there cannot be union without likeness. But Eckhart himself carries this theme further when he comments²⁵ with regard to the Trinity "likeness in all things... is the origin and the source of the flowing, ardent love. It is the nature of love to arise and flow out of two as one. One as one is not love; two as two is not love, but two as one needs produce natural, willing ardent love".

In the field of psychology the immediate relevance of this quotation lies in the firm relations between psychic images and the reality of the self, a relationship without which there would be no mediation for consciousness of the otherwise unknowable self. C.G. Jung refers to that principal of psychic relatedness as Eros and it is not hard to see how there are certain features of likeness to the Holy Spirit, not the least of which is that they share the name of love. Little attention is bestowed on the Holy Spirit in the field of relatedness while the interest in Eros is widespread. Eckhart does not refer explicitly to Eros, but the significance of his teaching for psychology and the psychic image, leading, as it does, to that remarkable quality of two as one between the image and that which is imaged, carried Eros to heights of relatedness undreamed of in the routine practice of psychology. But it is the significance of absence rather than presence that is of immediate practical importance.

²³ Walshe. Vol. II p. 189.

²⁴ Walshe. Vol. I p. 163.

²⁵ Walshe. Vol. III pp. 76-7.

An erotic attraction maintains the relations of the image with the transcendent object. That may seem obvious to the point of being taken for granted, although it is by no means always the case. The power of the image is the power of the reality imaged and, if Eros fails, that image will readily go its own way in dissociation. Numerous examples jump to mind: a series from the simplest psychopathologies of everyday life to the most severe compulsive-obsessional states stand as evidence of such dissociation when, in the language of Eckhart, image and object imaged become two as two rather than two as one, each exerting itself without regard for the other. Such situations are open to neurotic development. Conflict makes its presence felt; the adaptation and adjustment to like suffers to some degree and the personality lacks authority to the extent that it loses a sense of oneness.

It might be assumed that the phenomenon of dissociation defines illness or, at least, some pathology that ought not to be there. On the contrary, it is an essential feature of human existence; a “blemish” associated symbolically with expulsion from the Paradise Garden. Dissociation may imply an error in our ways, but it is also a natural pattern. Images at all stages of life are capable of going their own way before regaining a rightful place in their archetypal reality. It is a feature of growing up, of maturing, as well as of illness and the fulfillment of individuation. The pattern is as true in the practice of religion as in that of medicine, for in religion, too, it is necessary to grow up, to mature, to individuate. We have but to think of childhood images of God; a white-haired, white-robed old man or a carpenter’s youthful apprentice in a shop. The image of the Father and the Son inevitably at some stage loses its connections with the reality of God and threatens to become images of two “human beings”, meaning in effect, two different gods; two as two with an invitation for the Holy Spirit to take a place as yet another of the series. It is tempting to think how much simpler it would be to stay with the many gods letting each go its own way or, alternatively, to show belief in just one god, but purely in transcendence. In the former case we are left with the polytheistic psychology of images dissociated from the reality of their oneness, while in the latter the mediation of the image is unrealized and the unknowable god remains unknowable except for the speculation of fantasy.

The regularity with which Meister Eckhart’s first and most fundamental observations on the nature of the image are overlooked is a matter of much consequence for psychotherapy. He reminds us that no image represents or signifies itself and that it always aims or points at that of which it is an image; also that there can be no image without likeness though there can be likeness without it being an image. It is surprising that those simple, yet vital facts fall so frequently on deaf ears where psychotherapy is practiced. For example, it is widely assumed and believed that dream images are images of other people. The idea gains encouragement from the familiar recommendation that dream images appearing in the likeness of parents, spouses, family, close friends and even the analyst should

be approached on an object level; approached, that is to say, as if actually the persons in question. There is value in this recommendation, but only if it is clearly understood that there is also a real danger of assuming the figures are images of the people they resemble. They are not. The likeness may be striking; but, as Eckhart points out, there can be likeness without it being an image. The dream is an image of the dreamer and these figures are appearing in dreams. They may be in the likeness of others, but the more important feature is that they are in the *image* and likeness of the dreamer, of the self. We may not be aware of that self likeness. As the theologian says, it is the image in the soul that attracts and likens us to God so that as image we may become one with God. Let us not forget Eckhart's teaching on the qualities of likeness, for it is living with an image of the self, living under its attraction that draws us into the likeness of that image and thus closer to self. The French philosophic writer and chemist, Gaston Bachelard, puts this succinctly when he says²⁶ of the poetic image that "...it places us at the origin of articulate being; the (poetic) image becomes a new being in our language, it expresses us by making us what it expresses". This is unlikely to transpire if the image rather than the likeness is incorrectly attributed to parent, spouse or other close figure of the environment.

A failure to bear in mind this fundamental, yet distinctive feature of the image must in some way, however slight, detract from the work of therapy. That particular misplacement of the image tends to draw the therapy into an exercise to seeking to "work out relations" rather than seeking to know the one who is trying to relate. The approach will miss the dream as a therapeutic response contributing to the transference. It will also miss the significance of Jung's great contribution to psychotherapy in which he points out the therapeutic encounter – that is to say, not the casual drawing-room encounter – establishes a particular psychic situation that touches emotionally on particular images relevant to the therapy. That is where transference and countertransference work their alchemy in the consulting room.

That is not the only mistake in the placing of the image. Failure to distinguish between image and symbol leads to yet another hidden hazard to undermine the work of psychotherapy. For images speak the language of symbols and a dream image, like that of myth or fairy tale, is a setting for symbolic expression. Who amongst colleagues does not know the predicament of the insecure therapist when the presence of an empty silence accompanies an obscure dream? In an urgent need to rescue the situation it is easy to pin exclusively onto any one familiar symbol. Attention is then centered upon that symbol at the expense of the dream image which is, albeit with good intentions, virtually ignored.

The symbol as such is impersonal and not in itself an image of the dreamer,

26 Bachelard G. *La poétique de l'espace*. Paris, Presses Universitaires de France 1957 p. 7.

though it may be incorporated in an image to express some feature of the dream. Outside the individual setting of the dream that symbol may have a very different significance. For example, a patient who met an erstwhile lover by coincidence at the Unicorn Inn dreamed after this emotional encounter that she, her husband and her sister called at the Unicorn Inn for refreshment. If an expectant silence were to accompany this dream, it would be an idle pursuit to make the symbol of a Unicorn represent the dream by spending time with its amplification. Clearly it does not. A particular inn, not a unicorn, is of central importance in that dream, and then only with regard to the family relationships about which the dream is speaking. It is, of course, interesting and undeniably of general education value to study and amplify the symbol; but not in this instance. Its role is simply to designate an inn of particular relevance to the dream which otherwise has nothing to do with unicorns.

There is an aphorism for physicians which says “Listen to the patient. He is telling you the diagnosis”. This wise recommendation applies as much to the dream image; it, too, requires attentive “listening” all the time. To stay with an image, to read it and listen to what the symbolism is saying is an art in the practice of psychotherapy that leads directly to self knowledge in the same way that, as Meister Eckhart counsels, staying with and listening to the Image, the second person of the Trinity, leads to the oneness that is knowing God.

The nature of the image is paradoxical: to be one with that which it images, yet different; to go out from it yet remain within endows the image with unusual qualities making it a remarkable and mysterious phenomenon. If functions with autonomy and authority, standing for what it is even though at the same time one with that which it images; furthermore it does not need yet another image for mediation. Eckhart makes the enigmatic observation²⁷ that “I see the image without means, without image, for the image is the means”. It sounds like the ultimate in paradox.

They may at times be difficult to follow and present large mouthfuls to digest, but at least the formulations of Eckhart’s teachings do tell us about the image. On the whole those of psychology do not; they are not always convincing, as if hoping that the nature of the image is self-evident, like an advertisement on a wayside poster. They also leave the image rather vaguely indistinguishable from the symbol, even though Jung talks of the archetypes and how they are reflected in the psyche as psychic images. This, to put it another way, is tantamount to saying that the archetype is *image without reflection*. From Meister Eckhart, who talks of these same matters on another level, taking them back to their origins, it is easier to understand how the image has authority and mediates its authority. For the image is endowed with authority in the same way that, as Eckhart says of the

27 Walshe. Vol. I p. 295.

Trinity, the Son is the Image and Mediator, but at the same time knows the Father im-mediately and without image. That is authority mediated by the authority of the image.

We talk freely about seeing an image as it were indeed an advertisement poster; furthermore we see that the image is a reflection on reality; that is to say, reality seen through the image. All this has much to say about seeing, but there is more to it than is generally understood. For these reflections on the image mean in other words – the words of the American philosopher, Edward Casey – that the image is not so much what is seen as a *way of seeing*. Through the image we see reality, but must bear in mind all the time that it is not only an ocular sense of seeing. It is seeing as comprehending and so as *knowing*.

With the introduction of the word, knowing, comes the end of the image. That simple word directs attention towards one of the most important contributions Meister Eckhart has made to the understanding of religious phenomena; his doctrine of the Divine Knowledge. As it is beyond the image it is also beyond the scope of this article. An approach to this theme in Harvest 1993²⁸ refers to the lighter side of Eckhart's teaching ways and comments which add to understanding the nature of image. In one of his sermons Eckhart makes the astonishing remark²⁹, "Therefore I pray to God that He may rid us of God". The tone of this unexpected prayer is well matched by other observations³⁰ such as "If I say God is good that is not true. God is not Good. I am good. If I say God is wise that is not true. I am wiser than He is. These pronouncements are in fact not at all derogatory in the way that they are meant. On the contrary, they go far towards compensating our childish and incomplete, inadequate notion of God. Eckhart reminds us that God transcends all those features we may project of ourselves and that our *images* of God are very limiting. Not only is God not good or wise, but He is not a person, not Trinity, not Father, Son and Holy Spirit. He is not even god! What Eckhart means to say is that however rewarding the images may be, they are not God. If we will "know" God, then the images must go. That study leads for the psychologist to the theme of oneness and selfknowledge.

Bibliography

- Bachelard G., *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de la France, Paris, 1957
Jung, G.G., *Collected Works*, vol.8, Princeton University Press, 1953
Jung, G.G., *Collected Works*, vol.11, Princeton University Press, 1958
Micklem N., *The shadow of Wholeness*, Harvest, 1933
Walshe M.O'C., *Meister Eckhart, Sermons and Treatises*, Element books Ltd, Shaftesbury, Dorset

28 Micklem N. *The Shadow of Wholeness*. Harvest 1993 Vol. 39.

29 Walshe. Vol. II p. 274.

30 Walshe. Vol. II p. 332.

LA NATURA DELL'IMMAGINE

Niel Micklem

Presentazione, Gloria Pepe

Niel Micklem una volta mi disse che solo molto raramente un rapporto professionale nel nostro campo di lavoro si trasforma fino a diventare una stretta amicizia, ma questo, tuttavia, è quello che è successo a me: Niel è stato il mio analista, un collega prezioso e, soprattutto, un carissimo amico.

Niel nacque nel Settembre del 1921 nel sud dell'Inghilterra, si laureò in medicina durante la guerra, scoprì la psicologia junghiana negli anni '50 e nel 1961 finalmente si trasferì a Zurigo dove intraprese la pratica psichiatrica e completò il training analitico, diventando uno dei collaboratori più stimati dell'istituto di Jung. In seguito egli divenne anche una figura fondamentale nello sviluppo della psicologia Junghiana nella sua terra d'origine.

Niel scrisse una volta che lo Spirito, come forza motrice illimitata, è ovunque. "Ma – aggiunse – così anche la materia". E descrisse la Psiche come ciò che sta tra Spirito e mondo fisico: una sorta di confine invisibile dove tutto accade per noi esseri umani. All'interno di quel confine, si avventurò nel grande "mistero della sofferenza" umana. Dotato di grande compassione e umiltà così come di ferrea determinazione e intelligenza acuta, nel suo percorso psicologico egli riconobbe il Paradosso al centro di tutte le cose: la necessaria coesistenza di Spirito e Materia; dei diversi livelli di coscienza che sono tutti presenti allo stesso tempo, a dispetto di qualsiasi tentativo razionale di risoluzione.

Niel esplorò il Paradosso come fenomeno religioso; come essenza della realtà psicologica; della vita umana; di tutta la vita. Il Paradosso, era solito dire, non è un problema che necessita risoluzione ma riconoscimento e non ci permette di dimenticare come la vita stessa non abbia soluzione: "I paradossi devono solo essere vissuti in quanto hanno un ruolo che in qualche modo irrazionale conduce l'essere umano a diventare più umano.... Ciò che reca senso alla vita, il suo "fulfillment", non è felicità, ma felicità e sofferenza insieme, i due in uno".

Ai miei occhi, la sua vita è stata senza dubbio testimonianza di tale realizzazione e proprio per questo ritengo un onore di presentare il suo lavoro nel vostro volume sui Numina.

Se la familiarità genera presunzione, è ugualmente vero dire che la familiarità genera inganno, come testimoniato dalla maniera in cui assumiamo prontamente di avere una comprensione più grande e una conoscenza più stretta di oggetti familiari di quanto sia in effetti il caso. La natura dell'immagine nel campo della psicologia è un esempio evidente di questa verità. L'immagine psichica è un materiale familiare ma in gran parte dato per scontato e raramente apprezzato per il suo valore reale nonostante sia elemento principale di tutta la psicologia. Teniamo presente le parole di C.G. Jung: che ogni cosa di cui siamo consci è un'immagine; che ogni processo psichico è una immagine. Infatti, Jung ci dice che le immagini sono la vera sostanza della psiche o, come J. Hillman suggerisce nei suoi scritti più poetici, che noi siamo primariamente artefici di immagini e che il nostro essere è un essere immaginato, una esistenza nell'immaginazione. Noi siamo in realtà ciò di cui i sogni sono fatti. Può altra cosa essere più importante per la psicologia che l'immagine?

Il modo migliore per avvicinarsi a tale soggetto è fare riferimento ad un passaggio dal tono modesto nel saggio di Jung, "Sulla Natura della Psiche".¹ In esso, Jung scrive che, "...come fenomeno vivente, lo psichico si trova immerso in qualcosa che appare essere di natura non psichica". Così sottotono che tale affermazione sfugge facilmente all'attenzione o cade su occhi ciechi nonostante il fatto che con questa frase Jung quasi impercettibilmente stia estendendo la sua psicologia al di là di ogni altra, semplicemente grazie al serio riconoscimento di un regno non psichico, "senza il quale", egli aggiunge, "è impossibile rendere piena giustizia alla psiche stessa". Egli sottintende che, se non esiste nulla al di fuori dalla psiche, il concetto ne è seriamente impoverito. Ciò diviene oltremodo chiaro a riguardo dell'immagine: se le immagini costituiscono la sostanza della psiche, esse non possono essere spiegate che come immagini una dell'altra. O la parola immagine non è corretta, o esse sono immagini di qualcos'altro che non è psiche.

Il ruolo centrale dell'immagine, specialmente come viene enfatizzato dalla psicologia di C.G. Jung, è affermato così saldamente che la sua importanza potrebbe essere ritenuta una recente scoperta degli psicologi. Ciò, naturalmente, è lontano dalla verità. Poeti, filosofi e studiosi di ogni sorta hanno discusso e scritto su tale tema da diversi punti di vista sin dai tempi antichi. Uno di questi fu il frate Domenicano del XIII secolo, Mastro Eckhart, i cui scritti teologici servono qui a introdurre l'immagine ad una considerazione psicologica.

Le formulazioni di Eckhart hanno il vantaggio rispetto a quelle della maggioranza degli psicologi, di partire da un posto al di fuori della psiche, e in questo modo portano un'abbondanza di significati al materiale già familiare al mondo della psicologia. Poiché Eckhart introduce l'immagine attraverso il suo insegnamento sulla Trinità, il lettore potrebbe chiedersi come mai qui non c'è nessun'al-

1 Coll. Works. Jung Vol. 8 pp. 437.



tra menzione ad altri studiosi che hanno scritto sulla Trinità. È semplicemente che questa non è una discussione teologica sulla Trinità, ma la ricerca di un chiarimento psicologico sull'immagine. Il nome di Eckhart da molti punti di vista arricchisce il lavoro psicologico di C.G. Jung su tale soggetto. I suoi scritti equivalgono ad una dottrina dell'immagine, composta in uno stile individuale che lo definisce. Le parole di Eckhart hanno oggi più di seicento anni, eppure risuonano ancora con la stessa freschezza di quelle degli psicologi di oggi, e le sue formulazioni sono lette come se egli fosse uno psicologo analitico prima del suo tempo. Non è una esagerazione dire che l'insegnamento di Eckhart sull'immagine è per molti versi più gratificante per lo studente di psicologia del profondo di quello di molti manuali. Questa è la ragione per cui le osservazioni sulla natura dell'immagine psichica qui discusse seguono il filo delle opere teologiche di Mastro Eckhart. A volte la profondità della sua comprensione è difficile da afferrare, sebbene i suoi scritti su questo tema siano in gran parte straordinariamente lucidi. Studiarli è un esercizio appagante che conferma quanto apprendimento possiamo ricavare per la psicologia dagli scritti teologici. L'opposto è divenuto più comune, laddove si cerca di spiegare la teologia tramite il suo discendente più giovane, la psicologia.

Mastro Eckhart si riferisce all'immagine su vari livelli, coprendo una area che per lo psicologo si estende dalle caratteristiche più comuni della coscienza fino a quelle più oscure dei movimenti della psiche inconscia. L'uso della parola "anima" potrebbe a volte essere minacciato da varie difficoltà, specialmente per coloro che sono più abituati al concetto di anima come "anima complex", come appare nella psicologia di Jung. Per certi versi, tali problemi possono essere evitati se teniamo in mente che la parola anima è un aiuto alla immaginazione piuttosto che una precisa definizione scientifica. C'è un grado di incertezza nell'uso che Jung fa della parola anima. Sebbene sia contenuta nella sизigia anima/animus, ci si riferisce sempre ad essa come anima, lasciando così qualche dubbio su fino a che punto l'animus è incluso. Ma al di là dal confondersi con la psicologia analitica, i riferimenti di Eckhart all'anima possono in realtà essere di aiuto per la comprensione del concetto di Jung. L'anima in teologia è, in breve, ciò per cui il corpo vive. Essa abbraccia identità e individualità. Nondimeno c'è qualche indizio che l'uso di Eckhart del termine è più vicino, o vicino quanto, all'uso di Jung della sизigia anima/animus. Ma lasciamo che il teologo dica la sua, perché diviene assolutamente chiaro come e dove ciò si connette con il comprendere della psicologia moderna.

In linea con altri studiosi della Chiesa, Eckhart parla della Divinità come pienamente trascendente e inconoscibile – il Deserto Silenzioso, come ama chiamarlo.² Ancora in linea con i suoi colleghi, passati e presenti, egli riconosce un innato desiderio o una urgenza, conscia o inconscia, in tutto il creato di conoscere e diventare una cosa con Dio. Ma la questione è, come può quel desiderio avere

2 Walshe M.O.C. *Meister Eckhart, Sermons and Treatises*. Element Books Ltd. Shaftesbury, Dorset. Vol 2 p. 105.

alcun senso riguardo a ciò che è inconoscibile? Eckhart ci dice che la conoscenza è resa possibile da Dio che “esce” dalla trascendenza come Trinità. Dio pronuncia il Verbo, il Figlio, uscendo dal Silenzio e quel pronunciamento, nelle parole di Eckhart, è l’Immagine nella somiglianza del Padre.³ In altre parole, con il pronunciamento del Verbo da quella trascendenza silenziosa e inconoscibile, c’è allo stesso tempo Dio il Figlio e Dio il Padre; immagine e ciò che viene immaginato. Eckhart aggiunge che il Figlio è la prima derivazione della natura di Dio ed è per ciò propriamente chiamato l’Immagine. D’altra parte, lo Spirito Santo, la Terza Persona della Trinità non è una immagine, ma piuttosto una efflorescenza del Padre e del Figlio che possiedono una natura unica. Lo Spirito Santo in relazione con l’Immagine è un problema di principale importanza per la psicologia, sul quale torneremo più avanti. Sebbene Mastro Eckhart non sia per niente il solo teologo eminente a insegnare sulla Trinità, egli è probabilmente l’unico a soffermarsi sul significato dell’immagine in una maniera così assertiva.

In breve, questo è ciò su cui Eckhart costruisce la sua dottrina dell’immagine. Non è difficile sentire vaghi echi di questa teologia nella psicologia analitica: l’archetipo di per sé, non percepibile, inconoscibile, presente solo potenzialmente in ogni situazione psichica, viene distinto dall’archetipo reso attuale e rappresentato alla percezione come una immagine. Jung fa uso dell’aggettivo psicoide per descrivere il regno degli archetipi; essi sono, dice, processi posti in maniera non salda al di fuori della psiche, che non hanno altro che una qualità quasi-psichica. Essi appartengono a quella sfera della psiche inconscia che è incapace di coscienza. In altre parole, il regno psicoide non fa parte della psiche inconscia in quanto tale, ma delle regioni istintive lontano, nello sfondo.⁴ Da questi postulati psicologici assieme alle formulazioni del teologo possiamo dedurre che la prima derivazione, la Parola di Dio, si è riflessa su queste regioni come archetipo dell’immagine.

La Trinità, come Eckhart ci dice, possiede le origini dell’immagine. Da lì in poi le sue osservazioni riguardano per gran parte i regni della psicologia e dell’esempio empirico. Ma come introduzione al tema, egli si rifà al filosofo Arabo, Avicenna, il cui concetto di anima è particolarmente adatto ad una comprensione sia teologica che psicologica. Avicenna descrive⁵ due aspetti dell’anima. Quello al vertice è diretto verso Dio, mentre alla base risiedono gli strumenti della meditazione, le forze dell’anima, con le quali Eckhart si riferisce ai cinque sensi assieme all’intelletto, alla volontà e alla memoria. C’è una vaga eco in questa descrizione dell’anima non come anima, ma come sizigia anima/animus, specialmente quando Eckhart commenta⁶ che “l’anima è interamente maschile quando essa si volge a Dio. Quando l’anima guarda verso il basso, è chiamata ‘donna’”. Ancora più

3 Walshe. Vol. 1 p 124.

4 C.G. Jung, Vol.8 pp. 380.

5 Walshe. Vol. 1 p. 99.

6 Walshe. Vol. 1 p. 239.

vicina alla psicologia analitica è la posizione intermedia dell'anima tra il mondo materiale (spesso attribuito a Dio come Satana) e il mondo spirituale di Dio. C'è qui una straordinaria somiglianza alla visione di Jung della psiche, che egli paragona a uno spettro di luce; ad una estremità si fonde con l'infra-rosso della materia, e dall'altra con l'ultra-violetto dello spirito puro, prendendo parte ad entrambi.⁷ Anima e psiche hanno aspetti doppi.

Eckhart si riferisce⁸ ora all'immagine nell'ambito di questo sfondo dell'anima dicendo che "ogni volta che le forze dell'anima creano un contatto con una creatura esse si mettono al lavoro per creare una immagine e una somiglianza di ciò che esse assorbono". Questo è il lavoro della percezione dal momento che essa si estende, in termini psicologici, come immagine nell'appercezione. Tale commento così basilare è seguito da un altro che, nonostante (o forse a causa di) sia così ovvio, sorprendentemente spesso sfugge. Egli ci dice⁹ "nessuna immagine rappresenta o significa se stessa; essa indica sempre o punta a ciò di cui è una immagine". Prendiamo nota di questa osservazione che suona così semplice. È il precursore di tutto ciò che segue.

Mastro Eckhart parla dell'immagine in maniera molto esplicitiva, conducendo a tale tema attraverso un riferimento alla mediazione. A prima vista questo sembra avere ben poco in comune, sebbene in effetti getti luce su certe caratteristiche dell'immagine. Eckhart si riferisce¹⁰ alla natura dello spirito in contrasto a quella del mondo materiale nella maniera che segue. "Se non c'è mediazione tra me e il muro", dice, "io dovrei stare sul muro, ma non nel muro". Uno sguardo alla scienza della fisica confermerà l'esperienza nel mondo materiale. Ma, dice Eckhart¹¹, "non è questo il caso quando si giunge allo spirito" poiché qui noi troviamo che "ciò che abbraccia è ciò che è abbracciato, in quanto esso non abbraccia altro che se stesso".

Questa è una osservazione molto criptica. Se riusciamo a non allontanarci dal conundrum per impazienza e disperazione, continuando a leggere, vediamo con sollievo che Eckhart stesso riconosce il grado di paradosso in ciò che ha detto. In quanto tutto questo, egli aggiunge, è sottile e chi lo comprende è stato pregato a farlo a sufficienza! Egli quindi procede a chiarire la sottigliezza e indica la maniera per capire.

Nella stessa maniera in cui la psiche si trova nell'ambito del regno della non-psiche, così anche l'immagine è immersa in quello della non-immagine. L'osservazione criptica di Mastro Eckhart riguardo il mondo dello spirito nel quale, contrariamente alle leggi della fisica, "ciò che abbraccia è ciò che è abbracciato,

7 C.G. Jung. Vol. 8 pp. 380.

8 Walshe. Vol. 1 p. 4.

9 Walshe. Vol. 1 p. 6.

10 Walshe. Vol. 1 p. 121.

11 *Ibid.*

poiché esso non abbraccia altro che se stesso”, si sta riferendo all’immagine nel suo ambito di non-immagine; alla natura spirituale delle relazioni tra la realtà e la sua immagine. Esse sono uno, eppure ne facciamo esperienza come due.

In questo passaggio Eckhart indica la funzione di mediazione dell’immagine. Egli sta dicendo in effetti che io non sono una immagine del muro e che in questo mondo materiale, per quanto l’immagine possa attirarmi vicino, io e il muro rimaniamo sempre due. La sua immagine potrebbe portarmi direttamente a stare attaccato al muro, a quel punto io mi trovo sul muro, posso vederlo e apprezzarlo, relazionarmi ad esso come immagine; ma non ci sono dentro. D’altra parte, l’immagine del muro si allea con il mondo dello spirito (di cui siamo tutti partecipi) dove nessuna mediazione è richiesta, né alcuna dipendenza dalle caratteristiche familiari e dimensioni del tempo e dello spazio, poiché l’immagine e ciò che è immaginato appartengono l’una all’altro e sono uno. Con l’analogia del muro in mente, è forse il momento di sollevare la questione che apparirà di nuovo in seguito: quale è il significato dell’immagine psichica in relazione a me stesso?

A questa oscura e difficile spiegazione segue un’altra osservazione semplice eppure molto pertinente nella quale Eckhart ci ricorda¹² che “non ci può essere immagine senza somiglianza”. Quanto questa apparentemente ovvia osservazione è facilmente fraintesa diviene evidente quando egli aggiunge che “ci può essere somiglianza senza che ci sia una immagine”. Due uova simili, dice, possono essere ugualmente bianche, ma una non è l’immagine dell’altra, in quanto “*ciò che è immagine di qualcos’altro deve essere derivato dalla sua stessa natura ed essere nato da esso e a sua somiglianza*”.¹³ Il caso di gemelli identici è un altro esempio di questo facile inganno. Essi non sono un’immagine l’uno dell’altro più di quanto lo siano due uova bianche. Eckhart sta qui richiamando l’attenzione sull’importanza della somiglianza; (sul fatto) che la somiglianza non sottintende necessariamente una immagine, ma è tuttavia importante per l’attrazione che essa esercita. Simile attrae simile; ma ciò non è l’intera storia quando la somiglianza è associata con una immagine. Da sola la somiglianza di per sé implica sempre due, ma quando questa somiglianza è una qualità di una immagine essa contiene i semi dell’unità.

L’esempio di immagine meglio conosciuto è sicuramente quello dello specchio. Esso ha qualità visibili, prevedibili che servono bene a dimostrare molte caratteristiche meno ovvie. Eckhart, introducendo lo specchio, commenta sul modo in cui spesso si assume che le immagini siano prodotte. Alcuni studiosi illustri, egli dice¹⁴, sostengono che l’immagine dell’anima è nata dalla volontà e dall’intelletto. Ma Eckhart non è d’accordo e spiega perché: tieni uno specchio davanti a me e, che io voglia o no, senza intelletto o cognizione di me stesso, io sono immaginato in quello specchio. Egli prosegue che questa immagine non è

12 Walsh. Vol. 1 p. 124.

13 *Ibid.* (Il corsivo è mio).

14 Walsh. Vol. 1 p. 121.



dello specchio né di se stessa; ma è di colui dal quale essa trae il suo essere e la sua natura. Inoltre, egli dice, quando lo specchio viene portato via, io non sono più immaginato nello specchio, perché sono io stesso l'immagine. È come dire, in altre parole, che l'immagine e l'immaginato sono uno; sono uno nello stesso modo in cui è inteso nella dimensione spirituale l'essere nel muro e non solo sopra esso.

Sebbene ciò sia semplice e chiaro, Eckhart presenta¹⁵ ancora un'altra similitudine per approfondire la comprensione. Quando un ramo cresce da un albero, quel ramo porta il nome e l'essenza dell'albero, il che significa, per usare le parole di Eckhart, che ciò che viene fuori rimane all'interno e ciò che resta all'interno viene fuori. Questo è uno dei tanti riferimenti che Eckhart fa a riguardo dello straordinario mistero dell'andare fuori pur rimanendo dentro. Il motivo viene ripetuto spesso in associazione con la natura dell'immagine e della Trinità. Il ramo viene fuori dall'albero; l'essenza dell'albero rimane dentro eppure viene fuori nel ramo. In questa maniera il ramo è simile ad una immagine, in quanto espressione di se stesso e dell'albero. Potremmo dire dell'immagine che essa è un prodotto naturale spinta in avanti dalla natura come il ramo di un albero, che trae il suo essere immediatamente e involontariamente da ciò di cui è una immagine. Il pieno significato potrebbe non essere subito ovvio, ma questo è chiaro e considerevole: l'immagine con riguardo a quella realtà di cui è una immagine è in se stessa immediata e senza mediazione, sebbene sia allo stesso tempo per noi e per tutto il creato uno strumento di mediazione.

L'esempio dell'albero e del suo ramo contribuisce in maniera soddisfacente allo studio dell'immagine e alla maniera in cui ne enfatizzi la natura paradossale. Esso esprime il senso di ciò che significa essere dentro e fuori allo stesso tempo; che l'immagine è la stessa cosa di ciò che essa raffigura pur allo stesso tempo essendone differente, proprio come la prima e la seconda persona della Trinità sono la stessa cosa e anche non la stessa cosa. Sia teologicamente che psicologicamente il paradosso è essenziale per afferrare la natura dell'immagine e perché essa ricopra una tale importanza. In quanto in nessun modo migliore il carattere divino e autonomo dell'immaginazione potrebbe essere portato alla nostra comprensione.

Mastro Eckhart rimane nel paradosso per esporre la sua dottrina. Ancora una volta introduce il tema¹⁶ tramite un riferimento filosofico alla mediazione. Egli cita Democrito che dice "se non ci fosse alcuna mediazione, l'occhio potrebbe vedere una formica a distanza o un moscerino in cielo". Eckhart commenta che ciò è vero nello stesso modo in cui "se non ci fosse nessun tramite tra Dio e l'anima, l'anima potrebbe vedere Dio all'istante, in quanto Dio non ha tramiti e non tollera interventi". Ma cita anche Aristotele in questo contesto¹⁷ che dice se non ci fossero tramiti il mio occhio non vedrebbe niente.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Walsh. Vol. 1 p. 294.

¹⁷ Walsh. Vol. 1 p. 295.

Ciò suona come una diretta contraddizione di Democrito, ma Eckhart indica come ciò sia anche vero: io non posso vedere la mia mano quando mi copre l'occhio. Ma tienila a distanza e io posso subito vederla, poiché essa è trasmessa al mio occhio come immagine.

Democrito si riferisce alla mediazione in qualità d'immagine. Egli specula sulla straordinaria chiarezza e vicinanza nel vedere che sopravverrebbe se non ci fosse alcun posto per la mediazione – una situazione che Eckhart paragona all'esperienza spirituale di vedere Dio senza mediazioni. Aristotele ribadisce il ruolo essenziale che l'immagine ha per la visione, dicendo che senza questa mediazione l'occhio non potrebbe vedere niente. Eckhart commenta che hanno ragione entrambi. La questione è, cosa dice dell'immagine quest'ultimo paradosso?

Ancora una volta bisogna entrare nel regno non familiare della non-immagine. Questo aspetto difficile della psicologia non può essere discusso qui, ma per il momento è sufficiente rammentarsi del dictum psicologico che qualunque cosa appartiene all'extrapsichico è senza rappresentazione, al di là di ogni esperienza e inconoscibile. Eckhart, come abbiamo osservato, afferma¹⁸ lo stesso della Divinità, che è inconoscibile, senza nome e al di là dell'esperienza. In altre parole, la Divinità trascendente è un "Non Ente" per i nostri sensi di creature; Dio senza immagine è "Niente" per ogni forma di coscienza psichica. È vero, come dice Aristotele, che tutta l'esperienza è mediata da immagini e senza tali mezzi non vediamo niente; siamo ciechi. È anche vero che senza mediazione noi vediamo il Niente che è Dio. Ciò non significa che ogni volta che siamo ciechi, per qualsivoglia causa, noi vediamo Dio, ma che senza una certa forma di "cecità", noi non vedremo la realtà di Dio. Come dice¹⁹ il poeta John Donne, "per vedere Dio io esco dalla vista". È ugualmente vero dire in termini di vedere che, sebbene le immagini ci relazionano e ci conducono verso il sé, senza una certa sorta di attitudine noi non vedremmo quel sé.

Con così tanto da dire sull'immagine in relazione a ciò di cui essa è una immagine, è facile dimenticare che il Padre e il Figlio non costituiscono una Trinità, e che, neanche a dirlo, la terza persona, lo Spirito Santo, reca un contributo essenziale a questo tema. Al centro di tale contributo impariamo da Mastro Eckhart come la presenza dello Spirito Santo si assicura che le altre due persone della Trinità non volino via separatamente per formare due divinità, ma rimangono uno. Non potrebbe esserci maniera migliore per accedere allo Spirito Santo in relazione all'immagine che attraverso questo riferimento all'uno.

La totalità è implicita nel motivo della unicità. Perché ciò sia così non è immediatamente ovvio in un mondo reso familiare attraverso la matematica elementare e la moltiplicazione; ma ciò diviene più comprensibile attraverso l'insegnamento di Eckhart sul soggetto. Esso si presenta sin dall'inizio come un paradosso nel-

18 Walsh. Vol. 1 p. 157ff.

19 Walsh. *John Donne. A Hymn to Christ.*

la dichiarazione che la Divinità è inconoscibile e innominabile. Nel pronunciare la Trinità Dio “esce” dalla Trascendenza e, poiché Dio è l'Intero, la Totalità, l'“uscire” come Trinità è totale mentre allo stesso tempo Dio rimane totalmente entro la Divinità. Ci può essere alcun senso in questa contraddizione diretta? Uscire in parte e in parte rimanere dentro sarebbe comprensibile; ma uscire totalmente mentre si sta dentro totalmente è un mistero inaspettato che tassa l'immaginazione. Eppure, con un più pieno significato dell'Uno, ciò probabilmente smetterebbe di essere tale difficile conundrum teologico o psicologico. Dopo tutto, esso si trova all'interno del tema dell'immagine, il primo strumento della psicoterapia, e pertanto non dovrebbe essere al di là della comprensione del terapeuta.

Mastro Eckhart²⁰ è solo uno tra i molti teologi che affermano che Dio è uno; che uno è Dio e che la perfezione della Divinità è Unicità. L'uno si riferisce a ciò che è onnicomprensivo e perfetto in se stesso, mancante di niente. Questa è una affermazione chiara, ma è importante tenere in mente che l'uno cui ci si riferisce non è l'uno di una serie, come siamo abituati a considerarlo. Dio, dice Eckhart, è uno senza l'essenza del numero. Egli intende, in altre parole, che chiamare Dio Uno non comporta nulla per Dio; l'uno non si innalza a una serie con altro da aggiungere. Eckhart fornisce un esempio²¹ evidenziando un fraintendimento comune tra coloro che tendono a pensare che avrebbero di più se avessero cose insieme a Dio piuttosto che se avessero Dio senza cose. Ma ciò, egli dice, è sbagliato, perché tutte le cose sommate a Dio non sono di più che Dio solo. Oggi è difficile immaginare se non pochi eletti che hanno quel grado di fede nell'unicità di Dio; eppure tale è la natura dell'unicità che, come l'immagine, deve avere il suo riflesso nell'esperienza psichica.

I commenti di C.G. Jung su tale tema dal punto di vista della matematica sono una aggiunta felice. Egli cita²² la filosofia della natura del Medio Evo quando, come Eckhart, ci ricorda che uno non è un numero. Due è il primo numero. La sua comparsa significa che una separazione ha avuto luogo, una separazione che rende possibile contare; comincia la moltiplicazione. Parlare del due presuppone un uno, ma un uno che è differente e distinto dall'uno “senza numero”, la unità originale. Con due è apparsa una unità da quell'originale unità o, per metterla in un'altra maniera, l'unità originale si è divisa nel due ed è diventata un numero.

È esattamente questa divisione che *non* avviene quando, come dice il teologo, Dio esce dall'unicità della Divinità. Dio “esce” come Padre e Figlio, come uno e l'immagine, l'altro. Con l'apparizione di “uno e l'immagine” c'è subito un senso di tensione e opposizione, mentre non ci potrebbe essere una tensione equivalente se essi stessero per diventare “uno e due”, poiché questi sono semplici numeri.

20 Walshe. Vol. 2 p. 339ff.

21 Walshe. Vol. 1 p. 149.

22 C.G. Jung. Vol. 2 pp. 180.

È qui che il ruolo dello Spirito Santo, a cui Eckhart si riferisce, diviene particolarmente significativo come quella caratteristica della Trinità che tiene insieme il pronunciamento della Divinità in maniera che, nella tensione generata, quel pronunciamento non divenga due dei e l'inizio di una serie finita. L'immagine e ciò che è immaginato restano uno sia nella teologia della Trinità che nella psicologia dell'immagine creata. Jung fa notare come la tensione fra l'uno e l'altro si risolve nel Terzo e l'unità minacciata viene ristabilita. Tale è la natura della Trinità, ma non del numero tre.

C'è una connessione tra unicità e l'attributo di amore così strettamente associato con lo Spirito Santo.²³ Ciò è ben dimostrato dal potere dello Spirito di relazionalità. Le molte sfaccettature dell'amore rendono questa parola difficile da comprendere, mentre relazionalità è quasi diventata una parola di gergo in psicologia e anche molto consueta in tutti i campi della pratica terapeutica, inclusi quelli poco connessi con la psicologia. Ma certo non è fuori luogo ricordare a chi la utilizza, che relazionare racchiude in sé l'impulso ad unire. Quasi tutti possono facilmente riconoscere questo quando riguarda la sessualità, ma pochi associano il relazionare o l'unire allo Spirito Santo anche quando a conoscenza delle famose invocazioni di Sant'Agostino per conto di tutto il creato: "Ci hai creati per Te, o Dio, e i nostri cuori non troveranno riposo finché non riposino in Te". L'implicazione è che la relazionalità può andare oltre la stretta prossimità di due corpi che restano sempre due.

Eckhart parla di relazionalità attraverso il tema della somiglianza che, si ricorderà, cita come una indispensabile caratteristica dell'immagine. I nostri maestri, cita ancora²⁴, sostengono che l'unione presuppone somiglianza; che non ci può essere unione senza somiglianza. Ma Eckhart stesso continua su questo tema quando commenta²⁵ a riguardo della Trinità, "somiglianza in tutte le cose... è l'origine e la sorgente del continuo, ardente amore. È la natura dell'amore emergere e fuoriuscire dal due come uno. Uno come uno non è amore; due come due non è amore, ma due come uno genera un naturale, volontario, ardente amore".

Nel campo della psicologia il rilievo immediato di questa citazione risiede nelle salde relazioni tra le immagini psichiche e la realtà del sé, una relazione senza la quale non ci sarebbe alcuna mediazione per la coscienza dell'altrimenti inconoscibile sé. C.G. Jung si riferisce a quella principale delle le relazioni psichiche come Eros e non è difficile vedere come ci siano alcuni elementi di somiglianza allo Spirito Santo, non ultimo il fatto che condividono il nome di amore. Poca attenzione è data allo Spirito Santo nel campo della relazionalità mentre l'interesse in Eros è molto diffuso. Eckhart non si riferisce esplicitamente a Eros, ma il significato del suo insegnamento per la psicologia e l'immagine psichica che conduce,

23 Walsh. Vol. 2 p. 189.

24 Walsh. Vol. 1 p. 163.

25 Walsh. Vol. 3 p. 76-7.



come fa, a quella straordinaria qualità del due come uno tra immagine e ciò che è immaginato, porta Eckhart ad apici di relazionalità mai sognati nella routine della pratica della psicologia. Ma è ciò che l'assenza piuttosto che la presenza significa che è di importanza pratica immediata.

Una attrazione erotica mantiene le relazioni dell'immagine con l'oggetto trascendente. Ciò potrebbe sembrare ovvio al punto di essere dato per scontato, sebbene questo non sia sempre il caso. Il potere dell'immagine è il potere della realtà immaginata e, se Eros manca, tale immagine seguirà la propria strada verso la dissociazione. Numerosi esempi vengono in mente; una serie che include dalle psicopatologie più semplici della vita quotidiana sino ai più severi stati compulsivi-ossessivi, si presta come prova di tale dissociazione quando, nel linguaggio di Eckhart, immagine e oggetto diventano due come due piuttosto che due come uno, ciascuno adoperandosi senza riguardo per l'altro. Queste situazioni sono aperte a sviluppi nevrotici; il conflitto fa sentire la sua presenza; l'adattamento e l'aggiustamento alla vita ne risentono in vario grado e la personalità manca di autorità sino al punto da perdere un senso di unità.

Si potrebbe assumere che il fenomeno della dissociazione definisce la malattia o, perlomeno, della patologia che dovrebbe non essere presente. Al contrario, essa è una caratteristica essenziale dell'esistenza umana; una "imperfezione" associata simbolicamente all'espulsione dal Giardino del Paradiso. La dissociazione potrebbe comportare un errore in cui ci siamo imbattutoci, ma è anche un motivo naturale. Le immagini in qualunque stadio della vita sono capaci di seguire la loro strada prima di recuperare un dovuto posto nella loro realtà archetipica. È un carattere del crescere, del maturare, così come della malattia e del compimento dell'individuazione. Tale motivo è vero tanto nella pratica della religione che in quella della medicina, poiché anche nella religione è necessario crescere, maturare, individuarsi. Non dobbiamo fare altro che pensare alle immagini di Dio dell'infanzia; un vecchio uomo con capelli bianchi, vestito di bianco, o l'apprendistato giovanile di un falegname in un cantiere. L'immagine del Padre e del Figlio inevitabilmente a qualche livello perde la sua connessione con la realtà di Dio e rischia di diventare l'immagine di due "esseri umani", il che significa in effetti, di due dei differenti; due come due e con l'invito allo Spirito Santo di prendere posto nella serie come un ulteriore altro. È facile pensare a quanto sarebbe più semplice rimanere con i molti dei, lasciando a ciascuno la propria strada o, in alternativa, mostrare fede in un solo dio, ma solamente in trascendenza. Nel primo caso siamo lasciati ad una psicologia politeistica di immagini dissociate dalla realtà della loro unità, mentre nel secondo la mediazione dell'immagine viene realizzata e il dio inconoscibile rimane inconoscibile eccetto per le speculazioni della fantasia.

La regolarità con cui le prime e più fondamentali osservazioni di Mastro Eckhart sulla natura dell'immagine vengono trascurate, è un problema che ha

molte conseguenze per la psicoterapia. Egli ci ricorda che nessuna immagine rappresenta o significa se stessa e che essa indica o punta sempre verso ciò di cui essa è una immagine; e anche che non ci può essere alcuna immagine senza somiglianza sebbene ci possa essere somiglianza senza che essa sia una immagine. È sorprendente come questi fatti, semplici eppure vitali, cadano così spesso su orecchie che non sentono per ciò che riguarda la pratica della psicoterapia. A esempio, si crede spesso, ed è dato per scontato, che le immagini del sogno sono immagini di altre persone. L'idea viene supportata da referenze familiari che le immagini del sogno che appaiono a somiglianza di genitori, coniugi, famiglia, amici stretti e persino dell'analista dovrebbero essere avvicinate a livello di oggetto; in altre parole, avvicinate come se fossero realmente le persone in questione. C'è valore in questo modo di affrontare le figure del sogno, ma solo se si comprende con chiarezza che c'è anche un pericolo reale nell'assumere che le figure sono immagini delle persone a cui somigliano. Non lo sono. La somiglianza può essere sorprendente ma, come Eckhart mette in evidenza, ci può essere somiglianza senza che ciò sia una immagine. Il sogno è una immagine del sognatore e queste figure appaiono in sogno. Esse possono presentare delle somiglianze con altri, ma la cosa più importante è che esse sono nell'immagine e a somiglianza del sognatore, o del sé. Si può non essere consapevoli di tale somiglianza al sé. Come dice il teologo, è l'immagine nell'anima che attrae e ci rende simili a Dio cosicché in qualità di immagine noi possiamo diventare uno con Dio. Non dimentichiamo l'insegnamento di Eckhart sulle qualità della somiglianza, perché è il vivere con una immagine del sé, il vivere sotto il suo fascino che ci attrae verso la somiglianza di quella immagine e così siamo più vicini al sé. Gaston Bachelard, scrittore, filosofo e chimico, riassume il tutto in poche parole quando dice²⁶ dell'immagine poetica che "...essa ci pone all'origine di esseri capaci di esprimersi; l'immagine (poetica) diviene un nuovo essere nel nostro linguaggio, essa ci esprime rendendoci ciò che essa esprime". Questo è improbabile che accada se l'immagine piuttosto che la somiglianza è non correttamente attribuita a genitori, coniuge o altre figure familiari che appartengono al nostro ambiente.

Non tenere in mente questo aspetto così fondamentale e caratteristico dell'immagine porta in qualche modo ad uno sminuire, sebbene lieve, il lavoro della psicoterapia. Quel particolare significato malriposto dell'immagine tende ad attrarre la terapia in un esercizio di ricerca per "capire le relazioni" piuttosto che cercare di sapere chi sta cercando di relazionarsi. L'approccio non usufruirà del sogno come una risposta terapeutica che contribuisce al transfert. Esso perderà anche il significato del grande contributo di Jung alla psicoterapia nel quale indica come l'incontro terapeutico – che non è il casuale incontro da salotto – determina una situazione psichica particolare che tocca emotivamente certe immagini rilevanti

26 Bachelard G. *La Poétique de l'espace*. Paris, Presse Universitaires de France 1957 p. 7.



per la terapia. Il che è dove transfert e contro transfert operano la loro alchimia nella stanza di consultazione.

Quello non è il solo errore nel dove collocare l'immagine. Il fallimento nel distinguere fra immagine e simbolo conduce anche a un altro azzardo nascosto che mina il lavoro della psicoterapia. Perché le immagini parlano il linguaggio del simbolo e dell'immagine onirica, come quella del mito e della favola, è un luogo per l'espressione simbolica. Chi tra colleghi non conosce l'imbarazzo del terapeuta insicuro quando la presenza di un silenzio vuoto accompagna un sogno oscuro? In una necessità pressante di salvare la situazione è facile fissarsi esclusivamente su qualsiasi simbolo che sia familiare. L'attenzione viene allora centrata su quel simbolo a spese del sogno-immagine che, nonostante le buone intenzioni, viene praticamente ignorata.

Il simbolo in quanto tale è impersonale e in sé non è una immagine del sognatore, sebbene possa essere incorporato in una immagine per esprimere qualche caratteristica del sogno. Al di fuori della scenografia individuale del sogno, quel simbolo potrebbe avere un significato molto differente. Ad esempio, una paziente che incontrò per coincidenza l'amante di un tempo all'Unicorn Inn, sognò dopo questo incontro pieno di emozioni che lei, suo marito e sua sorella si erano dati appuntamento all'Unicorn Inn per un rinfresco. Se questo sogno fosse accompagnato da un silenzio pregnante, sarebbe una ricerca inutile fare del simbolo di un Unicorno il rappresentante del sogno, spendendo il tempo con tutte le sue amplificazioni. Chiaramente non è un particolare bar, né un unicorno, di importanza centrale in questo sogno, e quindi solo con riferimento alle relazioni familiari delle quali il sogno sta parlando. È ovviamente interessante e in genere di innegabile valore educativo studiare e amplificare il simbolo; ma non in questo caso. Il suo ruolo è semplicemente di designare un locale di particolare rilievo per il sogno il quale non ha altrimenti niente a che vedere con gli unicorni.

C'è un aforisma fra medici che dice, "Ascolta il paziente. Ti sta dicendo la diagnosi". Questa saggia raccomandazione riguarda altrettanto l'immagine del sogno; anche questa richiede un attento "ascolto". Rimanere sull'immagine, leggerla, e ascoltare ciò che il simbolismo sta dicendo è una arte nella pratica della psicoterapia che conduce direttamente alla conoscenza del sé nella stessa maniera in cui, come Mastro Eckhart suggerisce, rimanere sull'immagine e ascoltarla, la seconda persona della Trinità, conduce a quella unità che è conoscere Dio.

La natura dell'immagine è paradossale: essere uno con ciò che immagina, eppure differente; uscirne eppure rimanerci dentro dota l'immagine di qualità inusuali che la rendono un fenomeno straordinario e misterioso. Essa funziona con autonomia e autorità, rappresentando ciò che essa è, sebbene al tempo stesso (sia) uno con ciò che immagina; inoltre, non ha bisogno di un'ulteriore immagine come mediazione. Eckhart fa l'osservazione enigmatica²⁷ che "Io vedo l'immagine

27 Walshe. Vol. 1 p. 295.

senza mezzi, senza immagine, perché l'immagine è il mezzo". Ciò suona come l'ultimo dei paradossi.

A volte possono essere difficili da seguire e da digerire, ma almeno le formulazioni dell'insegnamento di Eckhart ci dicono davvero qualcosa dell'immagine. Nel complesso, quelle della psicologia non lo fanno; non sempre sono convincenti, come se si sperasse che la natura dell'immagine fosse evidente di per sé, come una pubblicità su un poster a margine della strada. Esse lasciano l'immagine anche piuttosto vagamente indistinguibile dal simbolo, sebbene Jung parli degli archetipi e di come essi vengano riflessi nella psiche come immagini psichiche. In altre parole, questo è uguale a dire che l'archetipo è immagine senza riflesso. Da Mastro Eckhart, che parla di queste stesse cose su un altro livello, riportandole alle loro origini, è più facile capire come l'immagine abbia autorità e medi la propria autorità. Perché l'immagine è dotata di autorità nella stessa maniera in cui, come Eckhart dice della Trinità, il Figlio è l'Immagine e il Tramite, ma allo stesso tempo conosce il Padre im-mediatamente e senza immagine. Che è autorità mediata dall'autorità dell'immagine.

Si parla liberamente del vedere una immagine come se fosse davvero un poster pubblicitario; inoltre vediamo che l'immagine è un riflesso sulla realtà; che è dire, realtà vista attraverso l'immagine. Tutto ciò ha molto da dire sul vedere, ma c'è di più di quanto generalmente inteso. Perché queste riflessioni sull'immagine significano in altre parole – parole del filosofo Americano, Edward Casey – che l'immagine non è tanto ciò che è visto quanto un modo di vedere. Attraverso l'immagine vediamo realtà, ma dobbiamo tenere sempre in mente che essa non è solo un percepire oculare del vedere. È vedere come un comprendere e quindi come conoscere.

Con l'introduzione della parola, conoscere, giunge la fine dell'immagine. Quella semplice parola dirige l'attenzione verso uno dei più importanti contributi di Mastro Eckhart alla comprensione del fenomeno religioso: la sua dottrina della Conoscenza Divina. Poiché questo conduce oltre l'immagine, è anche oltre l'ambito di questo articolo. Un approccio a questo tema in Harvest 1993²⁸ fa riferimento alla maniera più chiara del modo di insegnare e dei commenti di Eckhart che arricchisce la comprensione della natura dell'immagine. In uno dei suoi sermoni Eckhart fa la sbalorditiva dichiarazione²⁹, "Perciò prego Dio che Egli possa liberarci di Dio". Il tono di questa preghiera inaspettata si accorda bene con altre osservazioni³⁰ come, "Se io dico che Dio è buono ciò non è vero. Dio non è buono. Io sono buono. Se io dico che Dio è saggio, ciò non è vero. Io sono più saggio di Lui". Queste dichiarazioni non sono in effetti per niente dispregiative nella maniera in cui vengono intese. Al contrario, di gran lunga cercano di compensare

28 Micklem N. *The Shadow of Wholeness*. Harvest 1993 Vol. 39.

29 Walshe. Vol. 2 p. 274.

30 Walshe. Vol. 2 p. 332.



la nostra puerile ed incompleta, inadeguata nozione di Dio. Eckhart ci ricorda che Dio trascende tutte quelle caratteristiche che noi possiamo proiettare di noi stessi e che le nostre immagini di Dio sono molto limitative. Non solo Dio non è buono o saggio, ma Egli non è una persona, non Trinità, non Padre, Figlio e Spirito Santo. Egli non è nemmeno Dio! Ciò che Eckhart intende dire è che se le immagini possono essere gratificanti, esse non sono Dio. Per arrivare a “conoscere” nello stesso senso in cui Eckhart parla di “conoscere” Dio, allora le immagini devono svanire. Tale studio per gli psicologi conduce al tema dell’unità e della conoscenza di sé.

CONSIDERAZIONI SULLA LETTURA JUNGHIANA DEL TESTO SACRO

Pier Claudio Devescovi

Riassunto

L'Autore ritiene che la riflessione sulla religione cristiana e l'originale rilettura del Testo Biblico abbiano radici nei problemi che Jung si è trovato ad affrontare fin dall'infanzia. Il rapporto tra fede nella tradizione ed esperienza individuale, successivamente quello fra la Divinità e il Male, la crisi di fede del padre, assieme alla necessità di un rinnovamento del linguaggio della religione cristiana, sono i problemi ai quali ha cercato di dare una risposta attraverso una lunga ricerca. Le conclusioni di questa ricerca, di fatto un'ermeneutica della Scrittura svolta attraverso lo strumento della psicologia, lo portarono a definire il Testo Sacro come un mito poiché solo nel linguaggio mitico potevano coesistere gli opposti, il Bene e il Male, e a definire la Divinità come una *complexio oppositorum*. La figura di Giobbe, secondo l'interpretazione che Jung ne dà nel saggio del 1952, viene ad assumere un ruolo centrale nella teoria e nella clinica, accostabile, a giudizio dell'Autore, alla figura di Edipo e al ruolo che essa ha nella teoria freudiana.

Abstract

The Author thinks that Jung's reflection about the Christian religion and his original interpretation of the Holy Writ are closely linked to the problems he found himself to face since his childhood. The relation between traditional faith and individual experience, subsequently that between God and Evil, the religious crisis of his father, the necessity of a renovation of the language of Christian religion are the problems he tried a solution through his long research. The conclusions of this research, actually an hermeneutics of Holy Writ carried out by psychology, were the definition of the Holy Scriptures as a myth, because only in the mythical language the opposite Good and Evil can live together, and, besides, the definition of God as a *complexio oppositorum*. The Author holds that Job mythical figure, in Jung's interpretation, has a central role in the Jungian clinical and theory, like Oedipus mythical figure has in the Freudian one.

Résumé

L'Auteur estime que la réflexion de Jung sur la religion Chrétienne et son originale interprétation des Saintes Écritures aient origine dans les problèmes qu'il a affronté dès son enfance. Le rapport entre la foi traditionnelle et l'expérience individuelle et, successivement, ce entre Dieu et le Mal, la crise religieuse de son père et la nécessité d'un renouveau du langage de la religion Chrétienne sont les problèmes à quoi il a cherché une réponse dans toute sa longue recherche. Les conclusions de cette recherche, en réalité une herméneutique des Saintes Écritures développée par la psychologie, furent la définition des Textes Sacrés comme un mythe, parce que seulement dans le langage mythique Dieu et le Mal peuvent coexister, et la définition de la Divinité comme une *complexio oppositorum*. L'Auteur estime, de plus, que la figure mythique de Job, dans l'interprétation de Jung, ait une position centrale dans la clinique et dans la théorie jungienne aussi bien la figure mythique d'Œdipe a dans la théorie freudienne.

Nei primi tre capitoli dell'autobiografia, l'ottantaduenne Jung ricorda la sua infanzia, gli anni della scuola fino al periodo universitario a Basilea. L'importanza attribuita nel suo racconto alle vicende interiori ci permette di cogliere cosa si muoveva nella mente del bambino Carl Gustav, dotato di una particolare sensibilità per il mondo interno e di una notevole capacità di riflessione sulle esperienze che gli accadeva di fare.



Uno dei primi problemi che il piccolo Jung si trova ad affrontare è quello della contraddizione fra l'immagine di Gesù protettiva e rassicurante e la visione degli uomini annegati nelle cascate del Reno che lo stesso Gesù, come gli veniva detto, aveva chiamato a sé. Questi pensieri che andava rimuginando provocarono, come egli stesso racconta, il suo primo trauma cosciente.

Le esperienze successive, come il sogno del fallo sotterraneo, verso i quattro anni, e l'immagine della cattedrale di Basilea sommersa da un'enorme massa di sterco staccatasi dal trono di Dio, nell'adolescenza, lo portarono a pensare alla presenza di aspetti oscuri della divinità, confermando in lui la divaricazione fra fede nella tradizione ed esperienza personale.

Il clima della famiglia era caratterizzato dalla crisi di fede che il padre, pastore della chiesa riformata, stava attraversando e che divenne più chiara a Jung durante l'adolescenza, provocando sentimenti di dispiacere e di rancore verso un Dio che si negava alla comprensione del padre. Anche la madre era per lui fonte di inquietudine, egli percepiva una grande differenza fra la sua personalità diurna, amorevole e accogliente e quella notturna, arcaica e spietata come la natura. Questi aspetti acuivano in lui l'attenzione e la riflessione sui temi religiosi e sulla vita interna, argomenti che caratterizzano i primi due capitoli del libro dei *Ricordi*.

Nel 1895 Jung si iscrisse alla Facoltà di Medicina dell'Università di Basilea ed entrò a far parte della società studentesca della Zofingia. Durante gli anni universitari, nei dibattiti alla Zofingia, emerse un altro tema importante della sua riflessione sulla religione, quello del rapporto fra Dio e il male.

Il 20 giugno 1900, nel dibattito seguito alla conferenza dello studente Liechtenhan sul tema "Teologia e Religione", Jung si chiedeva come si potesse conciliare, con la ragione, la bontà di Dio da un lato e l'infelicità presente nel mondo dall'altro. (Devescovi, 2000, 40). Durante la stessa discussione, parlando dell'esperienza religiosa, Jung avanzò l'ipotesi che i presunti interventi di Dio potessero derivare anche dall'attività del proprio inconscio (Ibidem).

L'anno precedente, nella conferenza sul teologo Ritschl, Jung aveva sostenuto la sua preferenza per la mitologia rispetto alla spiegazione razionale nell'affrontare i problemi religiosi e aveva sottolineato la centralità del "mistero" nella religione cristiana (Jung, 1983).

Questi appaiono, in nuce, i primi elementi dai quali si svilupperà la sua riflessione sulla religione cristiana e la sua originale rilettura del Testo Biblico. Questa riflessione lo impegnerà a fondo perché implicava aspetti esistenziali oltre che aspetti legati alla sua teorizzazione psicologica e alla pratica clinica.

La riflessione junghiana si sviluppa inizialmente su due livelli: da un lato attorno al rapporto fra fede ed esperienza, dove per esperienza Jung fa riferimento alla Psicologia, disciplina che considera la più immediatamente vicina all'esperienza umana, dall'altro sul tema della crisi del Cristianesimo nel periodo a cavallo fra l'800 e il '900. Questa crisi richiedeva, secondo lui, un nuovo linguaggio per avvicinare

i principi della religione cristiana alla sensibilità dell'uomo del suo tempo. Questi due livelli di riflessione si unificheranno in maniera più organica nelle opere sui temi più propriamente "religiosi".

Nel settembre 1929 scrive al filosofo svizzero Walter Corti sulla crisi che sta attraversando il Cristianesimo: "Noi viviamo in un'epoca di declino della Cristianità, quando le premesse metafisiche stanno crollando" (Jung, 1973, 69). Nel saggio *Psicologia della traslazione* del 1946 riprende questo tema chiedendosi: "Si sono adeguate, le confessioni, a questo mutamento ormai in corso da secoli? La loro verità può certo chiamarsi, in base a un diritto inopinato, 'eterna', ma la loro veste temporale deve pur pagare il suo tributo alla caducità: essa dovrebbe adeguarsi al mutamento psichico. La verità eterna deve adottare un linguaggio umano *che vari con lo spirito del tempo*" (Jung, 1946, 206), affermazione che sottolinea la sua acuta sensibilità storica.

Stefano Carta afferma a questo proposito che: "Jung potrebbe essere considerato come un filosofo/fenomenologo delle vicissitudini dell'immagine; di quell'immagine significativa che agisce in senso numinoso" (Carta, Prefazione a: Devescovi, 2006, 20). A questo è collegata la convinzione junghiana per la quale è reale ciò che agisce, "E se è reale ciò che agisce – asserto fenomenologicamente incontrovertibile per la Psicologia Analitica – allora – prosegue Carta – il problema della *religio* diviene esattamente il problema della natura e della dinamica dell'effettività stessa [...] Jung insomma non elude la domanda: l'immagine di Dio è effettiva? Agisce essa su di me? E ha agito e agisce sugli esseri umani? Se la risposta è 'sì', e come potrebbe non esserlo?, ecco che il problema del religioso e di Dio si presenta immediatamente come problema psicologico" (Ib., 21).

Appare così evidente lo stretto intrecciarsi di aspetti della Psicologia a quelli relativi all'analisi del Testo Biblico, intreccio che si è andato costituendo come un'ermeneutica della Scrittura attraverso i concetti della Psicologia Analitica. A sua volta quest'ultima si è via via arricchita di immagini che, in base a questa ermeneutica, sono diventate comprensibili e utilizzabili nella pratica clinica come rappresentazioni di processi psichici. Questa operazione ermeneutica diviene più sistematica con lo scritto *Psicologia e Religione*, opera del 1940 che raccoglie i testi delle conferenze presentate all'Università di Yale e nella quale Jung si interroga ancora sulla crisi del Cristianesimo e sulla difficoltà dell'uomo moderno di accogliere e comprendere i riti e i dogmi della religione cristiana.

Nel 1948 venne pubblicato il Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità, dove Jung si difende dall'accusa di ridurre Dio a nient'altro che psicologia: "Non si tratta affatto di Dio ma di concezioni di Dio, come ho sempre sottolineato" (Jung, 1948, 161), passaggio estremamente importante dove ribadisce la distinzione fra il livello metafisico, ambito proprio della fede, e quello delle immagini che l'uomo costruisce per avvicinarsi all'assoluto mistero della Divinità, ambito questo della religione e della riflessione teologica.

In questo saggio Jung riprende il problema che lo ha accompagnato nella sua riflessione e cioè quello della divaricazione fra la tradizione, in questo caso quella trinitaria, dal concilio di Nicea in poi, e ciò che emerge dall'esperienza dell'inconscio. Già nello scritto di poco precedente, *Psicologia e Religione*, aveva affermato che: "Mentre al centro del simbolismo cristiano vi è una trinità, la formula dell'Inconscio rappresenta una quaternità. In realtà la formula cristiana ortodossa non è del tutto completa in quanto manca dell'aspetto dogmatico del principio maligno della Trinità, ma quest'ultimo vi conduce, come demone, un'esistenza separata più o meno miserevole" (Jung, 1938-1940, 67).

L'utilizzazione delle categorie della Psicologia Analitica nell'analisi del simbolo trinitario conduce Jung a sostenere l'esistenza di un lato oscuro della Divinità e a definire quest'ultima come una *complexio oppositorum*, tema che verrà ripreso in *Risposta a Giobbe*, pubblicato nel 1952.

Questa affermazione lo porta, come necessaria conseguenza, a definire la Sacra Scrittura come un mito, uno dei miti fondanti la Cultura occidentale, e a equiparare la Teologia alla Mitologia. Questo si rendeva necessario perché all'interno di un linguaggio mitico potevano coesistere gli opposti di Bene e di Male, cosa impossibile all'interno della teologia Scolastica con la sua impronta razionale di derivazione aristotelica dove, di fronte a questo problema, sia S. Agostino che Dionigi (pseudo) Areopagita avevano formulato il concetto di *privatio boni*, secondo il quale il Male non aveva un'esistenza propria, ma era solo effetto della privazione del Bene.

La riflessione sul Testo Sacro e le conseguenze cui Jung giunge presentano interessanti assonanze con l'analogo ripensamento degli umanisti filologi, in particolare Erasmo da Rotterdam, Lorenzo Valla e Angiolo Poliziano che, durante il '400, utilizzando lo strumento filologico e grammaticale, giunsero ad una concezione diversa della divinità rispetto a quella della teologia Scolastica, accogliendo i paradossi assoluti della grammatica biblica, come ad esempio in Amos 3,6 "Non est malum quod non faciat Dominus in Civitate" e Isaia 45,7 "Ego Dominus faciens pacem et creans Malum" dove il verbo *barà* (facere) proprio dell'azione creatrice di Dio nell'ebraico biblico, è connesso al male stesso. Il verbo è utilizzato nel libro della Genesi 1,1 "Dio creò [*barà*] il cielo e la terra". Usando lo stesso verbo, sia Amos che Isaia sembrano considerare il Male come una parte di Dio.

Anche nel '400 era sentita la crisi culturale e la necessità di elaborare un nuovo linguaggio per avvicinare alla comprensione dell'uomo post-medievale la questione del rapporto fra Dio, il Male e la libertà umana ed è questo, in particolare, ciò che spinge gli umanisti filologi alla rilettura delle *Sacrae Litterae* con un paradigma culturale diverso da quello della teologia Scolastica.

L'assonanza con la riflessione degli umanisti filologi è con tutta evidenza legata alla particolare conoscenza che Jung aveva del pensiero e delle opere di Jacob Burckhardt, il grande storico del Rinascimento, per molti anni professore all'Università di Basilea. Si viene così ad evidenziare a mio avviso un'altra radice

umanistico-rinascimentale di Jung, quella dell'umanesimo filologico, da accostare a quella, già messa in evidenza da Hillman, dell'umanesimo platonico e neo-platonico, legato a Francesco Petrarca e a Marsilio Ficino.

La riflessione di Jung aveva attratto l'attenzione, fra molti altri, del domenicano inglese Victor White, che era rimasto affascinato dall'idea sostenuta da Jung che l'anima potesse avere direttamente un'esperienza di Dio e dalla sua acuta analisi del dogma trinitario attraverso la Psicologia Analitica. Egli pensava possibile una proficua collaborazione fra lo psicologo analista e il curatore di anime.

Il loro rapporto fu molto intenso, sia sul piano personale che su quello intellettuale, e si sviluppò per quasi quindici anni, dal 1945 al 1960. White rappresentò per Jung un interlocutore prezioso sul piano della riflessione teologica; il distacco fra i due avvenne qualche tempo dopo la pubblicazione di Risposta a Giobbe dove Jung, rifiutando l'idea del male come *privatio boni*, sosteneva la sua presenza non solo nell'uomo ma all'interno della Divinità stessa, e questo per White, di orientamento neo-scolastico, fu del tutto inaccettabile.

Risposta a Giobbe è lo scritto che, a mio avviso, porta a compimento la riflessione junghiana sul Testamento Sacro e ne coglie immagini di processi psicologici, tanto che sostengo l'ipotesi che Giobbe possa stare a Jung come Edipo sta a Freud, cioè che queste due figure mitiche siano per entrambi una pietra angolare, una chiave di lettura nelle loro costruzioni teoriche.

Il libro di Giobbe fa parte dei libri sapienziali ed è collocabile all'inizio del V° secolo a.C. Dio, spinto da un dubbio sollevato da Satana, cui aveva magnificato la fedeltà di Giobbe, permette al primo di mettere alla prova Giobbe per vedere se anche nella cattiva sorte gli sia rimasto fedele. Così accade, e Giobbe perde via via ricchezze, figli, fino a giacere nella polvere coperto di piaghe; tre amici vengono a trovarlo e nei loro discorsi giustificano l'azione di Dio: se Giobbe soffre significa che ha peccato. Ma Giobbe risponde loro: "Fino alla morte non rinunzierò alla mia integrità. Mi terrò saldo nella mia giustizia senza cedere. La mia coscienza non mi rimprovera nessuno dei miei giorni" (Gb., 27: 5-6). Giobbe mantiene la fede nel Signore ed aspetta di vedere anche il Suo lato soccorrevole pur essendo convinto che da Lui venga tutto questo dolore. Quando Dio si manifesta in tutta la sua potenza, Giobbe comprende il dislivello fra sé e l'onnipotenza divina, ma mantiene la consapevolezza di non aver peccato.

Il libro di Giobbe mostra Dio in un modo molto particolare, un modo che sembra rispecchiare i problemi che Jung aveva incontrato durante l'infanzia e l'adolescenza. Anche Giobbe si trova di fronte alla divaricazione fra fede nella tradizione, descritta anche dal discorso dei tre amici venuti a trovarlo, e l'esperienza di un Dio che lo abbatte nella polvere senza che egli abbia in qualche modo peccato. Probabilmente è anche per questo rimando che Risposta a Giobbe mi sembra il punto d'arrivo di un lungo percorso di riflessione e di confronto con la Divinità. Verso la fine della stesura del saggio, Jung aveva scritto a Aniela Jaffé: "Così ho

tirato a riva la Grande Balena, intendo Risposta a Giobbe. Non posso dire se ho pienamente smaltito questo tour de force dell'inconscio. Sta ancora brontolando come un terremoto" (Jung, 1976, 17-18).

Risposta a Giobbe è un testo molto complesso; il tema, come è noto, è costituito dal rapporto fra Jahwè, simbolo, per Jung, del Sé, ovvero della totalità dell'inconscio irriflesso, e Giobbe, simbolo della coscienza dell'Io che costituisce un ostacolo all'onnipotenza di Dio e lo obbliga a una riflessione innescando così il processo dell'Incarnazione. Jung segue questo percorso a partire dal riavvicinamento di Jahwè a Sophia, la cui ricomparsa nei libri sapienziali segnala l'approssimarsi di nuovi eventi creativi: "Dio vuole rinnovarsi nel mistero del matrimonio celeste [...] e vuole farsi uomo [...]. Il vero motivo di questa Incarnazione nell'uomo va ricercato nel confronto con Giobbe" (Jung, 1952, 376-377).

Il processo dell'Incarnazione, che porta alla nascita di Cristo, coscienza del Padre, è considerato da Jung un'immagine, sul piano personale, del processo di individuazione e Cristo è visto come nuovo simbolo del Sé, anche se parziale, come afferma in una nota a White, perché mancante del lato oscuro. È nel momento della sua adesione alla croce che, secondo me, Cristo può rappresentare la completezza del simbolo del Sé.

Come dicevo poco sopra, considero la figura di Giobbe come pietra angolare della teorizzazione junghiana anche perché, nel suo rapporto con Jahwè, egli resiste alle avversità aspettando, con forza e determinazione, di vedere anche il lato soccorrevole della Divinità. Immagine di un atteggiamento della coscienza che, pur nelle difficoltà che talvolta sembrano tutto sommergere, tiene presenti anche le risorse positive del Sé e aspetta con fiducia di incontrarle, tenendo così unito l'Inconscio ed evitando pericolose scissioni. Questa immagine sembra rappresentare un paradigma della cura analitica.

Alla fine del saggio su Giobbe, Jung trae un'importante conclusione dalla sua analisi, sia sul piano della lettura teologica che su quello della Psicologia e della pratica clinica ed anche in riferimento alla Società Civile: "Dall'Apocalisse in poi sappiamo nuovamente che Dio [...] ci riempie di bene ma anche di male [...] e siccome vuole diventare uomo, la soluzione della sua antinomia deve avere luogo nell'uomo. Ciò significa per l'uomo una nuova responsabilità [...]. Dato che, per così dire, gli è stata conferita una potenza quasi divina, egli non può più rimanere cieco e incosciente" (Jung, 1952, 441-442).

Si tratta di un forte richiamo alla centralità della coscienza rispetto a quanto teorizzato in opere precedenti dove prevaleva un'immagine del Sé, forse un po' ingenua, come totalità positiva alla quale l'Io e la coscienza avrebbero dovuto sottomettersi "e ascoltare quella voce". Ed inoltre un forte richiamo all'assunzione delle proprie responsabilità per evitare di mettere sulla bocca di Dio, assoluto mistero, ciò che appartiene all'uomo. Un forte invito a smascherare la responsabilità umana nell'agire il male, invito assolutamente necessario anche nel nostro tempo,

caratterizzato dalla presenza di fondamentalismi religiosi e di azioni violente eseguite nel nome di Dio.

La riflessione di Jung sulle tematiche religiose appare molto complessa, rappresenta un materiale estremamente ricco di spunti per un approfondimento sia sul versante della Teologia che su quello della Psicoanalisi, ma anche, e non ultimo, sul piano della Cultura. La definizione della Scrittura come uno dei miti fondanti dell'Occidente apre anche alla cultura laica la possibilità di confrontarsi con queste immagini considerate generalmente come un argomento proprio dell'ambito confessionale e clericale.

Questa operazione ermeneutica di Jung può essere considerata anche come la proposta di una nuova teologia, dove il paradigma culturale utilizzato è quello della Psicologia. Jung ha sempre evitato di definirsi teologo, ma è da tenere presente che rileggere il Testo Sacro con un dato paradigma culturale e derivarne diverse definizioni è, di fatto, opera di teologia. Si può, inoltre, parlare di una riflessione sulla religione cristiana giocata attraverso un confronto reciproco fra le immagini dell'inconscio dell'uomo e quelle della Scrittura e della dogmatica, con la conseguenza di un arricchimento reciproco e di una maggiore intelleggibilità su entrambi i fronti.

Il materiale che Jung ci propone offre spunti di riflessione anche, e non ultimo, sul tema dei limiti della psicologia in rapporto alle tematiche religiose, tema sul quale moltissimo è stato scritto. Mi limito, a questo proposito, a ricordare lo scambio con Martin Buber, che in un articolo sulla rivista *Merkur* di Stoccarda e, successivamente, nel suo saggio *L'eclissi di Dio* (Buber, 1953), definisce Jung come uno gnostico “nella sua forma moderna la gnosi, secondo Buber, è una riduzione dell'alterità del Tu divino alla psicologia. (...) È evidente che qui è in atto una disputa filosofica e teologica sui limiti della psicologia” (Madera, 1996, 142). Jung rispose all'articolo di Buber con una “lettera al direttore” della rivista dove ribadiva la sua posizione: “Ora, se sono dell'idea che tutte le affermazioni in merito a Dio provengano in primo luogo dalla psiche e vadano perciò distinte dall'ente metafisico, io non nego Dio né metto l'uomo al posto di Dio” (Jung, 1952-a, 466).

Bibliografia

- Buber M. (1953) *L'eclissi di Dio*. Mondadori, 1990: Milano.
Devescovi PC. (2000) *Il giovane Jung e il periodo universitario*. Moretti & Vitali: Bergamo.
Devescovi PC. (2006) *Jung e le Sacre Scritture. Clinica e Teologia*. Prefazione di Stefano Carta. La biblioteca di Vivarium, Milano.
Jung CG. (1938-1940) *Psicologia e Religione*, Opere, vol. XI, Bollati Boringhieri, 1979: Torino.
Jung CG. (1946) *Psicologia della traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di immagini alchemiche*, Opere, vol. XVI. Bollati Boringhieri, 1981: Torino.
Jung CG. (1948) *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, Opere, vol. XI, Bollati Boringhieri, 1979: Torino.

Considerazioni sulla lettura junghiana del Testo Sacro

- Jung CG. (1952) Risposta a Giobbe, Opere, vol. XI, Bollati Boringhieri, 1979: Torino.
Jung CG. (1952-a) Risposta a Martin Buber, Opere, vol. XI. Bollati Boringhieri, 1979: Torino.
Jung CG. (1961) Ricordi Sogni e Riflessioni di C. G. Jung (a cura di A. Jaffé). Il Saggiatore, 1965: Milano.
Jung CG. (1973) Letters, (1906-1950), vol. 1°, Routledge & Kegan Paul, London.
Jung CG. (1976) Letters, (1951-1961), vol. II°, Routledge & Kegan Paul, London.
Jung CG. (1983) Pensieri sulla concezione del Cristianesimo in riferimento alla dottrina di Albrecht Ritschl, in Le conferenze alla Zofingia 1896-1899, Magi, 2004: Roma.
Madera R. (1996) La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica, *Rivista di Psicologia Analitica, nuova serie*, n. 2, 54/96, pp. 131-51.

SHADOW, WOULD YOU LIKE TO COME IN? ASKED RESENTMENT AS SHE OPENED THE DOOR

Margarita Méndez

We've had the strange privilege to see and suffer the social, economic and moral ruin of our country for now almost two decades. It all started when the winds of change blew over the political atmosphere of Venezuela. In 1998 Hugo Chavez was elected president and installed a so called peaceful red revolution. There was a need for a change from the lousy work of the previous political elite and a populist speech promising the coming of the "new man and woman" based on hate and revenge suited the masses -probably on despair- and the oldest democracy of Latin America came to a shameful end. The idea of the Overman seems to inhabit every form of totalitarianism. Latin American democracies have shown little interest in being truly republican and to give equality for all, their serious flaws allowed them to fall into the net of populism.

Nowadays you might be aware of the difficult times we are going through: economic crisis and lack of food for the whole population, political polarization, institutional and natural environment destruction and one of the highest crime rate of the world after surpassing Honduras in December 2015. The rate of violent deaths reached 90 deaths per 100.000 inhabitants, and with 27.875 violent deceased, to this day, Venezuela is the most dangerous Country in America.

And, last but not least the use of the legal system as a weapon of political persecution clearly stated as a crime against humanity in conformity with the 7th article of the Rome statute. The use of the legal system for criminal aims has brought terrible consequences for 78 incarcerated individuals, more than 2000 with restriction of their freedom, more than 200 tortured and people forced to leave the country as refugees, at least two direct dead (Franklin Brito and Rodolfo Gonzalez). The judges follow a circle of evil or are submitted to it.

This situation generates fear and uncertainty in the ordinary citizens, leading to sinking into an overwhelming feeling of helplessness, lack of reaction and despair. When the forms that used to contain the subjective and the objective issues of life had fallen it's when the individual life might be more valuable because it's necessary to protect the emotions through the instincts. Rafael Lopez-Pedraza says that those are moments of great Cultural Anxiety, in his book of the same name.

We've come to realize that Resentment buried deep inside the cultural unconscious opened the door for the collective shadow to end the destructive job that wasn't finished before the caudillo's death in 2013. Caudillo comes from caudi-

llismo, it's a form of leadership typical of Latin America based on vassalage which makes the citizen lose the responsibility of being so and become dependent on the father-state.

Re-sentiment, a negative emotion, developed over long periods of time, resurfaced exploding in violence. The new and now rich socialist elite induced resentment in the professional workers and of the oil industry, university professors, victims of expropriation, exiled persons and all those who lost their jobs or are persecuted creating a vicious circle of resentment. We wish to brake it someday in order to avoid nihilism to transform into the worst forms of resentment: terror and terrorism. Resentment binds the individual forever uniting to the person that is the cause of resentment.

The therapeutic side of the psycho-social interventions we've organized since the beginning of this process intended to find alternative results other than destruction and confrontation from resentment. We've found that this emotion, resentment, is in the basis of our society since Spanish times and probably a result of the colonial cast system as I tried to explain in my Cape Town paper in 2007 in the IAAP Congress. Leadership by resentment reawaked the resentment that was buried for centuries, due to a political and social dynamic that kept large segments of the population of a rich oil producing country in poverty.

During the many crises we've faced in this period we've done several psycho-social workshops with body work and dance along with Jungian analysts, psychologists and political activists, to explore and try to resolve at least at a small level the archetypal roots of the antagonism between the two political fractions in opposition. Perhaps this experiences can lead us in the future to a truth and reconciliation commission.

In the years that followed the failed 2002 national strike, we've had social interventions with fellow colleagues and with community leaders. We used movement/dance and mythodance from a Jungian perspective in "Tolerance and conflict management" workshops. In 2004 we could do a conflict management workshop with political opponents from a Jungian perspective, they included, low, middle and high income community leaders. Groups were integrated by mixed political sides. After an introductory warm-up the first images that spontaneously emerged in the participants was try to hide and " - Preferring not to see horror". Then, the participants were divided in two random groups they report they felt willing to explore the dangerous "other". We used flashlights in the mytho-dynamic activity and actually they danced unlighted to try to relate to the "other" in the dark side. After a long dynamic of confrontation each group tried to find a way to come to terms with the "other", the resolution was to melt "ourselves" with "themselves" through dance and body group sculptures.

"We both what the same thing" concluded one participant.

We considered that the workshops results were positive, even though it was a psychosocial laboratory situation. Unfortunately the social and political situation turned for the worst for the years to come and despite massive protests, a totalitarian regime ended what was left of the Republic and its institutions. Libert , Egalit , Fraternit  were no longer possible and chaos nowadays inhabits the Country. Resentment opened the door of the sadly well known projection of the collective shadow (the dark, chthonic side) onto “the other”, a duty well accomplished by the Bolivarian police and the Guard of the People.

Allow me to share a Jung’s quote about the shadow:

“Unfortunately there can be no doubt that man is, on the whole, less good than he imagines himself or wants to be. Everyone carries a shadow, and the less it is embodied in the individual’s conscious life, the blacker and denser it is. If an inferiority is conscious, one always has the chance to correct it. Furthermore, it is constantly in contact with other interests, so that it is continually subjected to modifications. But if it is repressed and isolated from consciousness, it never gets corrected, and is liable to burst forth suddenly in a moment of unawareness. At all events, it forms an unconscious snag, blocking the most well-meant attempts”.

Up to 2007 we kept giving open group workshops but in 2009 a 6th national referendum was called, this time to approve undefined reelection of the president. After this event, public activism began to be avoided because of the never ending and increasing prosecution, imprisonment and torture of the opposition leaders, students and democratic politicians. The censorship and pressure over journalists and the media was increasing since 2003 so the good-will to which Jung refers got blocked and human rights were left aside.

The psychological consequences of populism, and its cousin totalitarianism are helplessness, depression and lack of purpose. The all-powerful state claims are the incarnation of the supposed people’s will and that it lies in the hands of an only political party. This state exerts its authority through violence, repression and propaganda including manipulation of education and indoctrination. In our case they also promote urban chaos and the loss of traffic rules with the presence of circulating anarchic and lawless motorbikes that allow street violence to intimidate the population. International observers haven’t seen such an amount of destruction in a Country that’s not at war. Sometimes we feel we live in a kind of huge detention camp because of the social and economic destruction of the Country and the loss of civilian rights, freedom for trade, for free expression, etc. We ask ourselves the: if we’re free to choose different ethic roads the evil we see around us is the consequence of ignorance of good? Fear? Or the impossibility to take the righteous way?

To illustrate the inner feeling these experiences leave inside please allow me to recall a scene from the film: *Faraway, so close!* Directed by Wim Wenders;

where, tired of being unable to interfere in human life, an angel, interpreted by actor Otto Sander, decides to become a person and experience how humans feel and live life, not been able to sense eternity anymore is the first shock of experiencing human life. When almost everything collapses around at the collective and individual level, one enters a state of existential void disconnected from the sacred and the psychotic nucleus of the unconscious can be activated: a) depression – “there’s no exit”, “nothing good can grow from this” and b) fear- anxiety and panic leading to hypervigilance and paranoia.

In another film: *Hannah Arendt* (2012) by Margarethe Von Trotta, Hannah in the leading role (interpreted by Barbara Sukowa) shares memories with her husband of the detention camp in France from where she escaped in 1940, the same emotions we’re familiarized with in Venezuela: ”- there’s no kindness in this world and we worth nothing”:

The following fragment is part of Hannah’s monologue:

“In the heat of the summer, there was still hope it would be over soon. And then the wait, more and more woman would let go, would not complain anymore and would not clean themselves more. They would lie on their straw mats. I tried to encourage them, I was sometimes harsh, sometimes nice. But one night it had rained all day, the straw mats were fraying. I lost all courage. I felt so tired, so tired ... I wanted to leave this world I loved so much. And at this moment, I imagined you in front of me, looking for me and not finding me”.

As always love is such an inspiration to go on and live. Returning to Venezuela, in 2010 the persecution of the opposition worsened, constitution and laws were changed restraining more the individual liberties of the population. That year my house was inspected by the Bolivarian police. They were searching evidence of illegal economic activity – since anyone was a suspect in a paranoid militarist regime. At 10 am approximately Inspector Durán and two of his men and a woman searched my home and took all the computers and devises that could contain information. To this day we haven’t heard anything about what they’ve found (because it was harassment and not a real criminal case). It was December 16th and when they came with the searching order I was alone and the rest of the family was doing their regular activities outside, synchronistically enough it was my birthday and, because of that reason, I could avoid the dangerous possibility of being taken to “declare”.

As a consequence of all the situation our psychosocial workshops and activities went low profile and became a way of resistance against the increasing power of the post Chavez’s regime. And we associated with institutions that were willing to go forward in containing the perplexity, suffering and despair of the citizens. Workshops through dance, myth and drawing propitiated finding images to help

others in crisis situations. They also help to recollect fantasies and projections onto the “other”.

Nowadays we work with several institutions and it's absolutely necessary because after 17 years of a sustained increase of homicides, robberies and kidnappings; violence and criminal activity shows important changes in Venezuela. It's not isolated assassins or gangs that sell drug, we're facing organized criminal groups able to embark 42 suitcases of cocaine into a commercial flight, our geographical position is strategic for drug distribution, and armed groups that face the police with grenades and destitute de minister that challenged them.

We've gone through all the stages that fear generates:

- a) Escape and b) attack/confrontation
- c) Paralysis
- d) Submission

If you add to this the difficulty in obtaining food in long lines (sometimes for hours) also medicines, medical care and milk for infants, the result is the huge exodus of Venezuelans especially among the young. I have told them that they're like the flowers of the desert, they've grown in hard conditions without the abundance and security of other climates, and for this reason when they flourish -for us- they're the most precious ones. Just to give you an example, after the bloody 2014 student street protests 62 percent of the girls and boys graduated from a high school College in a Caracas left the Country that year.

Participants in the workshops express how painful it is losing their home (house/apartment where the family lives or the Big House/the Country). They resent the diaspora that has torn families apart and some feel they have been left behind because they're older and feel they will not be able to cope with fear and loneliness.

Many professionals and technicians prefer to look for a better life with their families in other countries, and we've also met young professionals, that work for the regime greeting its ideology, in a mental condition that is the substitution of a traditional religion (in our country mostly Roman Catholic) for an immanent religion in which the original sin is private property. This state of mind favors and legitimates illegal appropriation of what belongs to others and also the loss of the value of life. That's the danger of identifying with beliefs of a collective and social movement that guides the individual.

In relation to this may I quote Jung:

“Through his identification with the collective psyche he will infallibly try to force the demands of his unconscious upon others, for identity with the collective psyche always brings with it a feeling of universal validity – Godlikeness – which completely ignores all differences in the personal psyche of his fellows. (The feeling of universal validity comes, of course, from the universality of the collective psyche)”.

No doubt the unconscious is activated by this situation, and there's no other way than to go into the inner world through individual therapy to treat anxiety disorders and panic attacks.

To promote resilience we also need to offer encounter groups through movement workshops, discussions and women networks. The role of woman in families that have been dismembered because the father or someone close has been killed is very important. There is a cultural complex, because the woman is always in the front. As in warrior societies, children are left under her care while men go to war. For the widest part of our population we're in the same primitive condition. We specially have to help these women and children to have shelter and legal protection because sometimes they're threatened and need to run away. If the father has been killed, the nephews, sisters, brothers and cousins will be next. The families that have to run are under the same profile of an armed conflict. It's refuge for war victims, not between political forces but between armed groups.

We hope we'll be prepared for redemption time and for the reposition of justice and peace, taking into account our cultural background in which women play an important part. In the near future our goal is to have an impact on women's possibilities for social action within their communities to restore our social fabric, a textile that includes politics, economics and the psychic creative aspect of a society. We are confident that it can be done because of the results in recent workshops in one of the hottest Caracas' barrios with teachers and legal defendants of youngsters at risk in the "Ears and Actions for Woman's Voices" workshops.

Following Lasswell:

"A political difference is the outcome of a moral crisis, and it terminates in a new moral consensus".

If there is something we have to learn from the collapse of our society is that we have to promote a new moral consensus if we want to rebuild our democracy. Should we save the anima? Through psychosocial Labs we could encourage the flourish of the values of the individual and the true cost of cooperating with crime, only then we can regain the rule of law and respect for life and property; recover the consensus over the given word, and to identify a minimum of values in communities to allow a future democratic pact.

Meanwhile we've learned the hard way not to expect quick changes and to see ourselves and our society more like a tree, a living being of slow growth. Trees that grow old have a great capacity to resist adversity. And if we're interested (as we are,) in the growing process of trees, I guess we have to go back to the old wisdom that have help humans in times of great anxiety and perplexity. I refer to Maimonides a renowned Jewish Andalusian physician and philosopher in both the Jewish and Islamic worlds. The Moorish ruled in Spain for more than 8 Cen-

Shadow, would You like to come in? Asked Resentment as she opened the Door

turies (711 – 1.492). During Maimonides life the Almohabs conquered the city of Cordoba and abolished the state protection of life and wealth for the Jewish and Christians. The three communities lived a long peaceful and tolerant golden age – of at least two centuries- that came temporally to an end. Maimonides’s family chose exile. In his Guide for the Perplexed written in 1.190 A.D. he states:

“If men possessed wisdom, which stands in the same relation to the form of man as the sight to the eye, they would not cause any injury to themselves or to others, for the knowledge of the truth removes hate and quarrels, and prevents mutual injuries”.

The road to redemption and reconciliation is now as it always has been based on a recognized and shared truth by previous opposite sides.

This paper was presented in the Second Conference of Analysis and Activism: Social and Political Contributions of Jungian Psychology in Rome, Dec. 6th 2014, Plenary Session. Organized by IAAP in collaboration with AIPA, ARPA, CIPA and the University of Rome 3.

With a special acknowledgment to Ruth Capriles.

References

- According to the OVV - Venezuelan Violence Observatory- December 2015 Report.
Arendt Hannah, dir. Margarethe Von Trotta (2012; Heimatfilm, DVD)
Faraway, so close, dir. Wim Wenders (1993; Cameo Media, DVD)
Maimonides, birth name: Moshe ben Maimon (Cordoba 1.135 – Cairo 1.204), Guide for the Perplexed (1.190 A.D.), Chap.11.
Perdomo Gloria, “Hay que parar la fábrica de la delincuencia”, Venezuela Real (VEN), 30 March 2008, Web site available at <http://venezuelareal.zoomblog.com/archivo/2008/03/30/gloria-Perdomo-Hay-que-parar-la-fabric.html>

Bibliography

- Capriles, R., *Leadership by Resentment, from Resentment to Redemption*, Edward Elgar, UK, 2012
Lasswell Harold D., *The Political Writings of Harold D. Lasswell Psychopathology and Politics*, Greenwood Press, 1979
López-Pedraza, R., *Ansiedad Cultural*, Festina Lente, Caracas, Venezuela, 2000
López-Pedraza, R., *Sobre Héroes y Poetas*, Festina Lente, Caracas, Venezuela 2002
Jung. C. G., *Two Essays on Analytical Psychology*, in Collected work, Vol 7, trans. R.F.C. Hull, Princeton University Press, 1966
Jung. C. G., *Collected work* Vol 11 “Psychology and Religion: West and East”, trans. R.F.C. Hull Princeton University Press, 1958

OMBRA VUOI ENTRARE? CHIESE IL RISENTIMENTO QUANDO LE APRÌ LA PORTA

Margarita Méndez

Riassunto

Abbiamo avuto lo strano privilegio di patire il tracollo economico e morale del nostro paese per quasi due decenni. Tutto avvenne quando i venti di cambiamento soffiarono sulla atmosfera politica del Venezuela e nel 1998 Hugo Chavez fu eletto presidente ed instaurò la cosiddetta rivoluzione rossa pacifica.

C'era bisogno di cambiamento dalla precedente élite politica ed un linguaggio populista appagava le masse, ma nel lungo termine la collera ha aperto le porte all'Ombra.

Nell'attesa di consentire un futuro patto democratico abbiamo imparato duramente a non aspettarci cambiamenti rapidi, e considerare noi e la nostra società come un albero, un essere vivente a crescita lenta. Gli alberi che vivono a lungo hanno grandi capacità di reggere le avversità; e la strada della redenzione e della riconciliazione è, ora come allora, basata su una verità riconosciuta e condivisa dalle parti contrapposte.

Abstract

We've had the strange privilege to suffer the social, economic and moral collapse of our country for almost two decades. It all started when the winds of change blew over the political atmosphere of Venezuela and in 1998 Hugo Chavez was elected president and installed a so called peaceful red revolution. There was a need for change from the previous political elite and a populist speech suited the masses but in the long term Resentment opened the door to the Shadow.

Looking forward to allow a future democratic pact we've learned the hard way not to expect quick changes and to see ourselves and our society like a tree, a living being of slow growth. Trees that grow old have a great capacity to resist adversity; and the road to redemption and reconciliation is, now as it always has been, based on a recognized and shared truth by opposite sides.

Resumé

Nous avons eu l'étrange privilège de souffrir de l'effondrement économique et moral de notre pays, pendant presque deux décades. Tout a commencé quand les vents du changement ont soufflé sur l'atmosphère politique du Venezuela et qu'en 1998, Hugo Chavez a été élu président et qu'il instaura la soi-disant révolution rouge et pacifique.

Un besoin de changement était nécessaire, par rapport à la précédente élite politique et un langage populiste satisfaisait les masses, mais à long terme, la colère a ouvert la porte à l'Ombre.

Dans l'espoir d'un futur pacte démocratique, nous avons durement appris à ne pas attendre de changements rapides, et à nous considérer, nous et notre société comme un arbre, un être vivant à croissance lente. Les arbres vivent longtemps, ils ont de grandes capacités à supporter l'adversité; et la voie de la rédemption et de la réconciliation est, aujourd'hui comme hier, basée sur une vérité reconnue et partagée par les parties opposées.

Abbiamo avuto lo strano privilegio di subire la rovina sociale, economica e morale del nostro paese già da quasi due decenni. Tutto cominciò quando i venti del cambiamento soffiarono sopra l'atmosfera politica del Venezuela. Nel 1998 Hugo Chavez fu eletto presidente ed instaurò una cosiddetta rivoluzione rossa pacifica. C'era bisogno di cambiamento dal pessimo lavoro svolto dalla precedente élite politica ed un linguaggio populista che prometteva l'avvento di un

“uomo ed una donna nuovi” fondato sull’odio e la vendetta compiaceva le masse – probabilmente ridotte alla disperazione – e la più antica democrazia della America Latina finì vergognosamente. L’idea del Superuomo sembra abitare ogni forma di Totalitarismo. Le democrazie latino-americane hanno mostrato poco interesse ad essere sinceramente repubblicane ed assicurare uguaglianza a tutti, i loro gravi difetti li hanno fatti precipitare nella rete del populismo.

Attualmente potete comprendere i momenti difficili che attraversiamo: crisi economica e mancanza di cibo per l’intera popolazione, polarizzazione politica, distruzione dell’ambiente istituzionale e naturale ed uno dei più alti tassi di criminalità al mondo, dopo avere superato l’Honduras nel Dicembre 2015.

Il tasso di morti violente ha raggiunto 90 casi per 100.000 abitanti, e con 27875 casi di decessi violenti il Venezuela è, ad oggi, il paese più pericoloso in America.

In ultimo, l’uso del sistema legale come arma di persecuzione politica, dichiarato crimine contro l’umanità, in conformità con l’art. 7 dello Statuto di Roma. L’uso del sistema legale per propositi criminali ha comportato terribili conseguenze per 78 individui incarcerati, più di 2000 con restrizione della libertà, più di 200 torturati e gente costretta ad abbandonare il paese come rifugiati ed almeno 2 morti (Franklin Brito e Rodolfo Gonzales). I giudici inseguono la spirale del male o ne sono soggiogati. Questa situazione genera paura ed incertezza fra la gente comune, fino a soccombere ad un soverchiante senso di impotenza, mancanza di reattività e disperazione.

Quando le forme che contengono le questioni soggettive ed oggettive della vita vengono meno avviene che la vita individuale può essere più preziosa perché è necessario proteggere le emozioni mediante l’istinto. Lopez Rafael Pedraza nel suo libro sostiene che quelli sono momenti di grande Ansia Culturale.

Abbiamo constatato che la collera sepolta nel profondo dell’inconscio culturale apre le porte all’ombra collettiva per terminare il lavoro collettivo che non era stato ancora compiuto prima della morte del Caudillo nel 2013. Il termine “Caudillo” deriva da “Caudillismo”, è una forma di leadership tipica dell’America Latina, basata sul vassallaggio, che fa perdere al cittadino la responsabilità di esserlo per diventare dipendente del padre-stato.

La collera, sentimento negativo, sviluppatasi nel lungo termine, è riapparsa esplodendo in violenza. La nuova ed ora ricca élite socialista provocò il risentimento dei professionisti e degli addetti all’industria del petrolio, dei professori universitari, delle vittime di espropriazioni, degli esiliati e di coloro che avevano perso il lavoro oppure erano perseguitati, creando un circolo vizioso di risentimento. Noi vogliamo frenarlo un giorno, allo scopo di evitare che il nichilismo lo trasformi nelle peggiori forme di risentimento: il terrore ed il terrorismo. Il risentimento vincola l’individuo per sempre, legandolo alla persona che è la causa del risentimento.

Il lato terapeutico degli interventi psico-sociali che abbiamo organizzato dall’i-

nizio di questo processo si proponeva di trovare risultati alternativi diversi dalla distruzione e dallo scontro derivanti dal risentimento.

Abbiamo scoperto che questa emozione, il risentimento, è alla base della nostra società dal tempo degli spagnoli, e probabilmente una conseguenza del sistema delle caste coloniali, come ho provato a spiegare nel mio documento di Città del Capo del 2007, in occasione del Congresso IAAP.

La leadership fondata sul risentimento risvegliava il risentimento sepolto per secoli, dovuto ad una dinamica politica e sociale che teneva larghi segmenti della popolazione di un ricco paese produttore di petrolio in uno stato di povertà. Durante le numerose crisi che abbiamo affrontato, abbiamo fatto diversi laboratori con lavoro sul corpo e danza assieme ad analisti Junghiani, psicologi e attivisti politici, per esplorare e provare a risolvere, almeno ad un livello minore, le radici archetipiche dell'antagonismo fra le due fazioni politiche in opposizione. Forse queste esperienze ci condurranno in futuro ad una verità ed una commissione per la riconciliazione.

Negli anni che seguirono il fallito sciopero del 2002, abbiamo intrapreso interventi sociali con colleghi e con i leaders della comunità. Abbiamo fatto uso del movimento/danza e la *methodance* da una prospettiva junghiana nei laboratori sulla "tolleranza e gestione del conflitto". Nel 2004 abbiamo potuto fare un laboratorio sulla gestione del conflitto con oppositori politici da una prospettiva junghiana; essi includevano leaders di comunità dal reddito basso, medio ed alto. I gruppi erano integrati da schieramenti politici misti.

Dopo una fase di riscaldamento introduttiva, le prime immagini che emergevano spontaneamente erano di nascondere e "preferire di non vedere l'orrore". Quindi i partecipanti erano divisi in due gruppi random e riferivano che si sentivano disposti ad esplorare il pericoloso "Altro". Abbiamo usato delle torce nella attività mito-dinamica ed hanno danzato a luci spente per provare a rapportarsi con "l'altro" nel lato oscuro. Dopo una lunga dinamica di confronto ciascun gruppo provò a trovare un modo per venire a patti con "l'altro", la soluzione era di mescolare "noi" con "loro" attraverso la danza e le sculture di *bodygroup*.

"Ciascuno di noi vuole la stessa cosa", concludeva uno dei partecipanti. I risultati dei laboratori ci sono apparsi positivi, sebbene si trattasse di laboratori psicosociali.

Sfortunatamente la situazione politica e sociale si è aggravata negli anni successivi e, nonostante le massicce proteste, un regime totalitario ha posto fine a quel che restava della Repubblica e delle sue istituzioni.

Liberté, égalité e fraternité non furono più possibili e il caos oggi abita il paese.

Il risentimento ha aperto le porte della tristemente nota proiezione dell'ombra collettiva (l'oscuro aspetto ctonico) su "l'altro", un compito portato a compimento dalla polizia bolivariana e dalla Guardia del Popolo.

Consentitemi di condividere una citazione di Jung sull'ombra:

“Purtroppo, non c’è dubbio che l’uomo, nel suo complesso, sia meno buono di quello che pensa di sé o vuole essere. Ognuno di noi è seguito da un’ombra. Meno questa è incorporata nella vita conscia dell’individuo, tanto più è nera e densa” (CG. Jung, *Psicologia e religione*, 1938-1940).

Se una inferiorità è allo stato conscio si ha sempre la possibilità di correggerla. Inoltre è costantemente in contatto con altri interessi, cosicché è continuamente soggetta a modificazioni. Ma se è repressa e isolata dal conscio, non sarà mai corretta, ed è possibile che esploda all’improvviso in un momento di inconsapevolezza. In tutti i casi, essa forma un nodo inconscio che blocca le migliori intenzioni.

Fino al 2007 abbiamo continuato ad organizzare laboratori a gruppo aperto, ma nel 2009 fu indetto il sesto referendum nazionale, stavolta per approvare la rielezione del Presidente a tempo indeterminato.

Da allora si cominciò ad evitare l’attivismo pubblico a causa della interminabile e crescente persecuzione, imprigionamento e tortura dei leader dell’opposizione, degli studenti ed esponenti politici democratici.

La censura e la pressione sui giornalisti politici e i media cresceva dal 2003 e la buona volontà cui Jung fa riferimento rimase bloccata e i diritti umani ignorati.

Le conseguenze psicologiche del populismo ed il suo simile, il totalitarismo, sono l’impotenza, la depressione e la mancanza di senso. Le pretese dello stato onnipotente sono la incarnazione della supposta volontà popolare nelle mani di un solo partito politico. Questo stato esercita la propria autorità mediante violenza, repressione e propaganda, compresa la manipolazione dell’educazione e l’indottrinamento. Nel nostro caso essi promuovono anche il caos urbano e la scomparsa delle regole del traffico per la presenza di motociclette anarchiche e fuorilegge che circolano, producendo violenze nelle strade, per intimidire la gente. Gli osservatori internazionali non hanno mai visto una tale quantità di distruzione in un paese che non sia in guerra. Talvolta ci sembra di vivere in un immenso campo di concentramento per via della distruzione sociale ed economica del paese e della perdita dei diritti civili, della libertà di scambio e di espressione, etc. Ci chiediamo: se siamo liberi di scegliere fra percorsi etici diversi, il male che vediamo attorno a noi è la conseguenza dell’ignoranza del bene? Paura? Oppure l’impossibilità di intraprendere la retta via?

Per illustrare i sentimenti profondi che queste esperienze lasciano dentro consentitemi di richiamare una scena dal film “*Faraway so close*” (Così lontano così vicino), diretto da Wim Wenders, dove un angelo, interpretato dall’attore Otto Sanders, stanco di essere incapace di intervenire nella vita umana, decide di diventare una persona e sperimentare come gli umani sentono e vivono la vita; il non essere più capace di percepire l’eternità è il primo shock che si prova a sperimentare la vita umana.

Quando tutto, o quasi, crolla attorno al livello individuale e collettivo, si entra

in uno stato di vuoto esistenziale separato dal sacro ed il nucleo psicotico dell'inconscio può attivare:

- a) depressione, “non c'è scampo”, “non si può cavare nulla di buono” e
- b) paura, ansietà e panico che conduce alla ipervigilanza ed alla paranoia.

In un altro film: “Hannah Arendt” (2012) di Margarethe von Trotta, Hannah, nel ruolo di protagonista (interpretato dall'attrice Barbara Sukowa), condivide col marito le memorie del campo di concentramento in Francia dal quale fuggì nel 1940, le stesse emozioni a cui ci siamo abituati in Venezuela: “non c'è gentilezza in questo mondo e noi non valiamo alcunché”.

Il frammento successivo è parte del monologo di Hannah:

“Il caldo dell'estate lasciava ancora la speranza che tutto sarebbe finito presto. E poi l'attesa, sempre più donne si sarebbero lasciate andare, non avrebbero più protestato ed avrebbero smesso di curarsi. Piuttosto giacevano sui loro materassi di paglia. Provavo ad incoraggiarle, talvolta ero dura, talvolta carina. Ma una notte – aveva piovuto tutto il giorno – i materassi erano consumati. Mi scoraggiavo. Mi sentivo così stanca, così stanca... Volevo abbandonare questo mondo che pure amavo tanto. E allora ho immaginato te di fronte a me, che mi cercavi senza trovarmi”.

Come sempre l'amore è una ispirazione che ci spinge a vivere ed andare avanti.

Ritornando al Venezuela, nel 2010, la persecuzione dell'opposizione si aggravò, le leggi e la costituzione furono modificate, restringendo ancora di più le libertà individuali della popolazione. Quell'anno la mia casa fu perquisita dalla polizia bolivariana. Cercavano prove di attività economiche illecite – dal momento che chiunque risultava sospetto ad un regime militare paranoico. Intorno alle 10 del mattino l'ispettore Duran e due dei suoi uomini ed una donna perquisirono la mia casa e presero tutti i computer e gli apparecchi che potevano contenere informazioni. Fino ad oggi non abbiamo avuto più notizia di quello che hanno scoperto. (poiché si trattava di molestie e non di un vero caso criminale).

Era il 16 dicembre e quando vennero con il mandato di perquisizione ero sola, ed i rimanenti membri della famiglia svolgevano fuori le loro consuete attività.

Per una curiosa coincidenza (sincronisticamente?) era il giorno del mio compleanno e per questa ragione ho potuto evitare di essere presa per “dichiarare”.

Come conseguenza di siffatta situazione i nostri laboratori psicosociali ed altre attività procedettero a basso profilo e divennero una modalità di resistenza contro il crescente potere del regime post Chavez.

E ci associammo con le istituzioni intente a proseguire nel contenimento della perplessità, sofferenza e disperazione dei cittadini. Laboratori attraverso la danza, il mito ed il disegno favorivano la scoperta di immagini per aiutare gli altri in situazioni di crisi. E servivano anche a raccogliere fantasie e proiezioni su “l'altro”.

Attualmente lavoriamo con diverse istituzioni e ciò risulta necessario perché dopo 17 anni di costante aumento degli omicidi, rapine e rapimenti, la violenza e le attività criminose mostrano cambiamenti importanti in Venezuela. Non si tratta solo di isolati assassini o bande di spacciatori, ma ci confrontiamo con gruppi criminali organizzati capaci di imbarcare 42 valige di cocaina su un volo commerciale – la nostra posizione geografica è strategica per la distribuzione della droga –, e gruppi armati, che affrontano la polizia con granate e distituiscono i ministri che li hanno sfidati.

Abbiamo attraversato tutti gli stadi che genera la paura:

- a) fuga e b) attacco/scontro
- c) Paralisi
- d) sottomissione.

Se a questo si aggiunge la difficoltà di procurarsi il cibo al costo di lunghe code (talvolta per ore) come anche medicine, cure mediche e latte per l'infanzia, il risultato è questo immane esodo di Venezuelani, specie fra i giovani. Ho detto loro che sono come i fiori del deserto, cresciuti in condizioni disagiate senza l'abbondanza e la sicurezza di altri climi; per questo, quando fioriscono sono – per noi – i più preziosi. Solo per esempio, dopo le sanguinose proteste del 2014, il 62% delle ragazze e ragazzi diplomati a Caracas hanno lasciato il paese lo stesso anno.

I partecipanti ai laboratori esprimono quanto sia doloroso perdere la loro casa (intesa come abitazione /appartamento dove vive la famiglia oppure La Grande Casa /Patria).

Provano risentimento per la diaspora che ha fatto a pezzi le famiglie ed alcuni sentono di essere stati trascurati perché ora sono più avanti negli anni e non in grado di affrontare la paura e la solitudine.

Molti professionisti e tecnici preferiscono cercare una vita migliore insieme alle loro famiglie in altri paesi, ed abbiamo visto anche alcuni giovani professionisti che lavorano per il regime abbracciare la sua ideologia in una condizione mentale di sostituzione della religione tradizionale (nel nostro paese in gran parte Cattolica Romana) per una religione immanente nella quale il peccato originale è la proprietà privata.

Questo stato mentale favorisce e legittima l'appropriazione illegale di ciò che appartiene ad altri, ed anche la perdita del valore della vita.

Questo è il pericolo di identificarsi con le credenze di un movimento sociale e collettivo che guida l'individuo.

A tale riguardo consentitemi di citare Jung:

“Attraverso la sua identificazione con la psiche collettiva egli infallibilmente cercherà di costringere le domande dell'inconscio sugli altri, perché l'identificazione con la psiche collettiva porta sempre con sé un sentimento di validità universale – somiglianza con Dio – che ignora completamente tutte le differenze

nella psiche personale dei suoi compagni. (Il sentimento di validità universale deriva, di certo, dall'universalità della psiche collettiva)".

Senza dubbio l'inconscio è attivato da questa situazione e non c'è altro modo che andare nel mondo interiore attraverso la terapia individuale per il trattamento dei disordini ansiogeni ed attacchi di panico.

Per promuovere la resilienza abbiamo anche bisogno di offrire gruppi di incontro attraverso laboratori di movimento, discussioni e reti di donne. Il ruolo della donna nelle famiglie che sono state lacerate per l'assassino del padre, o di un parente prossimo, è molto importante.

C'è un complesso culturale perché la donna è sempre in prima linea.

Come nelle società di guerrieri i bambini sono lasciati alle sue cure, mentre gli uomini sono in guerra.

Per la gran parte della nostra popolazione ci si trova nella stessa condizione primitiva.

Noi dobbiamo soprattutto aiutare queste donne e bambini per avere rifugio e protezione legale, perché talvolta sono minacciate e debbono scappare via. Se il padre è stato ucciso, i nipoti, sorelle, fratelli e cugini saranno i prossimi. Le famiglie che devono fuggire sono sotto lo stesso profilo di un conflitto armato.

È un rifugio per vittime di guerra, non fra forze politiche ma fra gruppi armati.

Speriamo che saremo preparati per il tempo della redenzione ed il ripristino della giustizia e della pace, tenendo conto del nostro background culturale nel quale le donne giocano un ruolo importante.

Nel prossimo futuro il nostro obiettivo è di avere un impatto sulle possibilità delle donne per una azione sociale all'interno delle loro comunità, per restaurare la nostra struttura sociale, un tessuto che include politica, economia e l'aspetto psichico creativo di una società.

Siamo fiduciosi che possa essere realizzato per i risultati dei recenti laboratori in uno dei più critici barrios di Caracas con professori e difensori legali nei laboratori "Ascolto ed azioni per le voci della donna".

Seguendo Lasswell:

"Una differenza politica è il risultato di una crisi morale e finisce per generare un nuovo consenso morale".

Se c'è qualcosa da apprendere dal crollo della nostra società è che noi dobbiamo promuovere un nuovo consenso se vogliamo ricostruire la democrazia.

Dovremmo salvare l'anima? Attraverso laboratori psicosociali potremmo incoraggiare il fiorire dei valori dell'individuo ed il costo reale di collaborare col crimine, solo allora possiamo ripristinare il principio della legalità e il rispetto per la vita e la proprietà, recuperare il consenso sulla parola data e identificare un

minimo di valori condivisi per consentire un patto democratico futuro.

Nello stesso tempo abbiamo imparato duramente a non attenderci rapidi cambiamenti e considerare noi e la nostra società come un albero, un essere vivente a crescita lenta. Gli alberi longevi hanno grandi capacità di reggere le avversità. E, se siamo interessati (così come lo siamo) al processo di crescita degli alberi, immagino dobbiamo risalire alla antica saggezza che ha aiutato gli uomini in tempi di grande ansietà e perplessità. Mi riferisco a Maimonide, medico e filosofo ebreo andaluso famoso nel mondo ebreo ed islamico. Gli arabi dominarono la Spagna per oltre 8 secoli (711-1492).

Durante la vita di Maimonide gli Almohadi conquistarono la città di Cordoba ed abolirono la protezione statale della vita e dei beni degli ebrei e cristiani. Le tre comunità vissero un lungo e pacifico periodo aureo di tolleranza – di almeno due secoli – che giunse a termine. La famiglia di Maimonide scelse l’asilo. Nella sua Guida per i perplessi, scritta nel 1190 egli afferma:

“Se gli uomini possedessero la saggezza che sta in relazione alla forma di uomo come la vista sta all’occhio, non farebbero del male a se stessi o ad altri, perché la conoscenza della verità rimuove l’odio e i conflitti e previene reciproche offese”.

La strada della redenzione e riconciliazione è basata come sempre su una verità riconosciuta e condivisa dalle parti in precedenza contrapposte.

Questo documento è stato presentato nel secondo Congresso di Analisi ed Attivismo: Contributi politici e sociali della Psicologia Junghiana a Roma il 06 dicembre 2014, Sessione plenaria. Organizzato da IAAP in collaborazione con AIPA, ARPA e CIPA e l’Università di Roma 3.

Con speciale riconoscimento a Ruth Capriles.

SANDWORK ESPRESSIVO IN COLOMBIA, UN APPROCCIO JUNGHIANO AL SOCIALE

Eva Pattis Zoja

Riassunto

Viene descritta un'esperienza di Sand Work espressivo effettuato in Columbia in un contesto deprivato: in un quartiere della città di Medellin, alcuni bambini hanno la possibilità di "giocare" con la sabbia. In uno spazio libero e protetto con una presenza umana empatica, il facilitatore che funge da osservatore, la psiche del bambino trova spontaneamente l'accesso al simbolico e un'autoregolazione psichica.

La presenza dell'adulto volontario funge da garante dello spazio e risponde al bisogno istintivo del bambino di rispecchiarsi nello sguardo dell'adulto di riferimento, da cui dipende unitamente alla capacità di giocare il sistema di autoregolazione della psiche. Vengono presentate alcune esperienze di osservazione che dimostrano come nella situazione cui ai bambini sia data la possibilità di esprimersi in un contesto protetto le risorse psichiche si attivano e attraverso il gioco nella sabbiera i bambini rappresentano e rielaborano i loro traumi. L'attaccamento insicuro o disorganizzato si modifica e i bambini ritrovano fiducia nel loro mondo interiore e nell'ambiente sociale.

Abstract

An expressive sandwork experience, carried out in a deprived milieu in Columbia, is here described. In an area of the town of Medellin some children are allowed to play in the sandbox. In a free and secure space with some empathic human presence, the facilitator acting as an observer, the child's Psyche spontaneously gains access to the symbolic dimension and psychic self-regulation.

The presence of adult volunteers ensures the space and meets the instinctive need of the child of mirroring in the caretaker's adult gaze, which determines the ability of playing, together with the psychological self-regulation system. Some observations are displayed, showing that psychic resources come into being when children are allowed to express themselves in sheltered settings: through the sandplay they represent and process their trauma. Insecure or disorganized attachment is amended and children regain confidence in their inner world and in the social environment.

Résumé

Dans cet article, on décrit une expérience de Travail de Sable expressif avec la population vulnérable de Colombie. Dans un quartier de la ville de Medellin quelques enfants ont la possibilité de jouer avec le sable. Dans un espace libre et protégé par une présence humaine empathique, le facilitateur faisant fonction d'observateur, la psyché de l'enfant trouve spontanément accès à la dimension symbolique et à l'homéostasie psychique.

La présence d'un adulte volontaire, jouant le rôle de garant de l'espace, répond au besoin instinctif de l'enfant de se refléter dans le regard de l'aidant, dont dépend la capacité de jouer et, à la fois, le système homéostatique de la psyché. Nous présentons quelques expériences d'observation, démontrant que quand on donne aux enfants la possibilité de s'exprimer dans un contexte sécurisé, les ressources psychiques sont activées et les enfants mettent en scène et élaborent à nouveau, par le jeu dans le sable, leurs blessures psychiques.

L'attachement insécurisé et désorganisé évolue et les enfants retrouvent confiance en leur monde intérieur et envers leur milieu social.

Negli anni sessanta uno psichiatra americano studiò la biografia di venticinque Nassassini. L'infanzia di ognuno di loro aveva due cose in comune con quella degli altri: erano cresciuti in famiglie abusanti e non avevano mai giocato da bambini. Nella loro vita era mancato sia il legame positivo con un adulto, sia il gioco.

Il sandwork espressivo è un metodo sviluppato sin dal 2007 insieme ad alcuni colleghi junghiani; si tratta di un lavoro di gruppo, basato sul volontariato e rivolt-

to a bambini in situazioni di estrema precarietà, violenza, abbandono e abuso, ai quali la psicoterapia non è mai arrivata per mancanza di mezzi. Esso costituisce una applicazione delle idee di Jung al sociale.

Anche se si occupa di situazioni precarie, il sandwork non sarebbe mai nato se all'origine non ci fosse stato, quale suo opposto, una situazione di abbondanza o addirittura di eccesso, tipica dei paesi in cui viviamo: abbondanza di cibo, di stabilità abitativa, di esperienza professionale, unita a una conoscenza di lingue diverse e alla possibilità di viaggiare.

Se pensiamo a precarietà e abbondanza come polarità psichiche, ci appare evidente che non è a disagio soltanto chi vive nella precarietà: possiamo aspettarci un malessere psichico anche in chi vive unilateralmente nel polo opposto, cioè nel "troppo". Noi occidentali siamo stabilmente immersi in questa condizione, percepiamo il suo squilibrio e il contrasto con gli altri mondi.

Forse per questo il sandwork ha avuto successo e continua ad espandersi. Le persone che lo sperimentano sembrano avvertire che qualcosa dentro di loro si riconcilia e che una contraddizione cronica – sia individuale che collettiva – ritrova un equilibrio.

Quando offriamo a dei bambini che vivono in un contesto violento e abusante una semplice sabbiera con delle miniature, stiamo in bilico, ci comportiamo, al tempo stesso, come degli incoscienti ma anche come se fossimo in contatto con una forza invisibile: la loro enorme capacità di resilienza.

Siamo visionari? In realtà, penso che quello che Jung chiama "autoregolazione della psiche" sia ancora ampiamente sottovalutato dalla pedagogia e dalla psicoterapia infantile.

Anche dopo traumi multipli, la psiche del bambino, infatti, trova spontaneamente una autoregolazione non appena diviene possibile una rappresentazione simbolica. Le condizioni necessarie sono essenzialmente due:

- uno spazio di espressione libero e protetto
- una presenza umana empatica.

Il sandwork è costruito proprio su questi due assunti e si compone di diversi contenitori, interni l'uno all'altro come le bambole russe.

In un salone vengono allineate una dozzina di sabbiere. Accanto ad ognuna sta seduto un volontario, mentre al centro della sala, su una tavola o per terra, sono disposte le miniature. Ogni bambino gioca in silenzio accompagnato dal "suo" adulto una volta alla settimana, per un totale di circa dodici sedute settimanali durante tre mesi.

Il volontario (detto anche, semplicemente, "facilitatore") non prende l'iniziativa di comunicare con il bambino, né di commentare, interpretare, aiutare o consigliare. Non gioca, semplicemente accoglie quello che il bambino gli propone con il linguaggio non verbale (ma eccezionalmente anche verbale).

Il processo terapeutico è scomponibile in sottosistemi:

Il contenitore più piccolo è la sabbiera dove il bambino, usando soprattutto le figurine, compone le sue rappresentazioni simboliche.

C'è poi la diade composta da un adulto e un bambino: questa relazione prevalentemente non verbale permette un parziale recupero della relazione primaria, che per molti bambini è stata carente.

L'insieme di tutte le diadi nella sala (normalmente, come abbiamo detto, una dozzina) forma infine il contenitore più grande: un gruppo complesso, serio e silenzioso (esperienza straordinaria, quasi magica rispetto alle condizioni disastrose da cui i bambini provengono), che possiede una propria autoregolazione emotiva.

Quasi sempre l'esperienza è completata da "gruppi di supporto" in cui i volontari, riunitisi in piccoli gruppi, condividono regolarmente i loro vissuti delle sedute di sandwork. Queste riunioni costituiscono un importante contenitore delle emozioni emerse.

Per poter comprendere il ruolo del volontario, che non ha una formazione psicologica, è necessario ripercorrere le concezioni alla base del sandwork. Esse non si fondano solo sui concetti di Jung, che riguardano il processo simbolico rappresentato nella sabbiera.

Un secondo pilastro è, infatti, costituito dalle teorie dell'attaccamento di John Bowlby. Specifica del sandwork è proprio la combinazione delle due concezioni. Gli stili dell'attaccamento possono esser modificati non solo dalla presenza di una persona importante (terapeuta o volontario), ma anche tramite il gioco stesso (nello spazio libero e protetto) e il processo simbolico che in esso si attua.

Il bambino può *scegliere* il livello di relazione di cui ha bisogno. Qualcuno cerca lo sguardo rassicurante del volontario. Qualcun altro cercherà invece di evitarlo e si concentrerà sulla sabbiera: qui esplorerà tutti i precursori delle possibili relazioni, magari della forma più semplice o più astratta, esitando tra il porre due pietre nella sabbia o una sola. I *modelli operativi* descritti da Bowlby si svilupperanno in questo modo nel bambino, che lentamente lascerà alla psiche la possibilità di imparare cosa sia una relazione.

Sia il rapporto (e, nella fase primaria l'attaccamento), sia il gioco possono essere considerati sistemi motivazionali, simili a un istinto. Essi si attivano molto presto nella vita e sono interdipendenti. Inoltre sono entrambi necessari tanto per la sopravvivenza del mammifero, quanto per l'equilibrio psicofisico umano.

Quando il bambino si sente sicuro e protetto dalla vicinanza di un adulto, può concentrare la sua energia nell'esplorare il mondo giocando. Se l'adulto lo abbandona, il sistema motivazionale esplorativo si disattiva immediatamente e si attiva quello della ricerca di attaccamento: tutta l'energia viene investita nel cercare la vicinanza dell'adulto. Solo quando questa è ritrovata, si disattiva nuovamente la ricerca di attaccamento e il gioco può riprendere.

Nell'evoluzione dei mammiferi questo "sistema di attaccamento" del picco-

lo, si attiva quando l'animale adulto si allontana; il piccolo diventa irrequieto, chiama, piange, il suo respiro si accelera, il battito cardiaco aumenta, il livello di cortisolo (ormone dello stress) cresce, il corpo in generale, entra in uno stato di massimo allarme. Quando la madre torna in tempo ragionevole il sistema si disattiva e corpo e psiche si calmano, tornando alla normalità. Tra le lacrime spunta il sorriso e l'osservatore ha quasi l'impressione che il panico precedente sia solo una messa in scena. Invece non è così. I sistemi istintivi si attivano e si disattivano rapidamente, con forti conseguenze sulle emozioni. L'immediato attivarsi del sistema di attaccamento, il panico adrenalinico, costano energia psichica e fisica, ma sono fondamentali per la sopravvivenza del piccolo e della specie. Se la madre si allontana spesso o rimane a lungo senza tornare, l'equilibrio fisiologico si altera. Il "panico dell'attaccamento" attivato troppo spesso e troppo a lungo diventa cronico e l'allarme non si disattiva più completamente, neanche quando la madre è tornata. I parametri fisiologici (per esempio il livello di cortisolo) rimangono alti. Si può dire che il piccolo ha introiettato nella psiche qualcosa che ha imparato col corpo, ora sa che deve stare in allerta, che è meglio evitare i legami perché non sono stabili né prevedibili (attaccamento evitante).

Il sistema motivazionale dell'attaccamento negli umani è per diversi motivi più complicato di quello degli altri mammiferi.

Il piccolo umano nasce quasi un anno prima rispetto a tutti gli altri mammiferi, è meno maturo nel sistema motorio, nello sviluppo cerebrale e nella capacità di regolare le proprie reazioni. Il suo sistema psicofisico viene invaso facilmente da stimoli esterni. Può così cadere in uno stato psichico che l'animale sembra non conoscere, un'angoscia catastrofica di dissociarsi. Il bambino ha bisogno che l'adulto sia emotivamente in sintonia con lui e lo aiuti a regolare gli stati d'animo più intensi.

Guardare il viso dell'adulto è un bisogno istintivo del bambino di pochi mesi e serve proprio a questo. Il piccolo con l'imitazione facciale sente anche le preoccupazioni, tensioni, aggressioni, angosce, gioie, armonie dell'adulto in tutto il suo corpo, pur senza avere ancora delle corrispondenti rappresentazioni in forma di esperienze e immagini interiori. Come riferisce Daniel Stern (Diario di un bambino), egli può avvertire di essere in balia di qualcosa che tende a travolgerlo, nel bene e nel male.

Già dai primi giorni della sua vita si accumulano esperienze psicofisiche che creano modelli di percezione del mondo, di se stesso e degli altri, che influenzano lo sviluppo proprio a livello neuronale, in forma di *modelli operativi* (J. Bowlby) attorno ai quali la psiche si organizza.

Se il bambino ha avuto delle esperienze di accoglienza e calore affettivo e se la madre non lo ha esposto a situazioni di abbandono prolungato o ripetitivo, sviluppa un stile di attaccamento sicuro. In lui si genererà una convinzione profonda che il mondo e gli altri siano in linea di massima positivi, quindi lo accoglieranno

e lo capiranno. Riuscirà meglio a decifrare le proprie emozioni perché sono state comprese dalla madre e potrà a sua volta leggere e comprendere più a fondo le emozioni degli altri.

Il sistema “di ricerca di attaccamento” del bambino differisce da quello del piccolo animale perché non si attiva soltanto quando la madre lo abbandona fisicamente, ma anche quando avverte di esser trascurato emotivamente; in altre parole, quando manca una continuità affettiva. Se la madre è presente fisicamente, ma è distratta, preoccupata, si occupa del piccolo in maniera automatica senza guardarlo e senza parlargli, il bambino non riuscirà a lasciarsi andare con curiosità ludica agli stimoli sensoriali che gli arrivano dall'esterno: avrà costantemente paura di essere travolto da stati emotivi che non sa decifrare. Piagnucolerà, protesterà, sarà irrequieto. Se tutto questo persiste nel tempo, imparerà ad alternare comportamenti di irritazione o iperattività a stati psichici leggermente dissociati, durante i quali un osservatore superficiale potrebbe crederlo tranquillo. Non protesterà quando la madre si allontana, eppure in quei momenti i parametri fisiologici segnaleranno in lui uno stato di stress cronico (un elevato livello di cortisolo nel sangue), fatto che a sua volta influenzerà il suo sviluppo psicofisico e quindi le sue capacità cognitive e la sua memoria. Ma il problema maggiore – purtroppo poco discusso nella letteratura della psicologia dello sviluppo- consiste nel fatto che in questo modo viene compromessa proprio quella capacità innata che gli permette di auto regolarsi e auto-curarsi: il gioco.

Si innesta qui un circolo vizioso che si cercherà di chiarire. Sappiamo che il gioco è la modalità principale che il bambino possiede per esplorare il mondo, per elaborare gli stimoli esterni ed interni. È, per giunta, la sua maniera per entrare in relazione con gli altri, per socializzare. Sappiamo anche che con il gioco la psiche infantile si autoregola ed entro certi limiti si autoeduca e si autocura.

Il neuroscienziato *Jaak Panksepp* scrive:

“Un approccio scientifico al gioco rivela che tutti i mammiferi possiedono un sistema neuronale innato, che possiamo chiamare GIOCO, responsabile della loro inclinazione universale per questa attività”.

Panksepp ha studiato per vent'anni i comportamenti dei ratti riguardanti il gioco. I risultati dei suoi esperimenti di “deprivazione da gioco” mettono in luce come i ratti deprivati presentano un deficit di sviluppo irrecuperabile, soprattutto nella socializzazione. I ratti che non hanno potuto giocare sono aggressivi perché non riescono a leggere i segnali comportamentali degli altri ratti. Hanno una scarsa memoria ed una limitata capacità di imparare, perché soffrono di sottosviluppo delle funzioni neocorticali, che nei mammiferi sono prevalentemente responsabili non tanto di attività quanto di atteggiamenti riflessivi. I ratti deprivati del gioco reagiscono in modo impulsivo e imprudente alle situazioni nuove, non si fermano a riflettere davanti ad un ostacolo, come fanno quelli cresciuti in un ambiente “arricchito” dal gioco. Hanno, inoltre, livelli di ansia altissimi. L'alterazione è

così profonda che non si limita a rimanere un comportamento acquisito. Se per tre generazioni vengono incrociati con altri ratti a loro volta ansiosi, compaiono discendenti che soffrono di ansia già alla nascita. Ma in natura questo tipo di ratto non esiste per un motivo molto semplice. La selezione li eliminerebbe presto: sia perché sono poco capaci di sopravvivere; sia perché, non socializzando, non riescono ad accoppiarsi.

Torniamo agli umani. Jaak Panksepp constata nei bambini dei paesi sviluppati un deficit di gioco importante: gli spazi del gioco libero sono spariti e le immagini preconfezionate degli schermi sostituiscono spesso la fantasia del bambino. Il neuroscienziato sostiene dunque che la nostra società avrebbe bisogno di “santuari per il gioco”.

Con il gioco i bambini si preparano alla vita adulta. In tutte le culture i giocattoli erano miniature di adulti o di strumenti usati dagli adulti. Con l'aiuto del gioco il piccolo umano si appropria dei gesti, delle forme, dei sentimenti della propria cultura. Attraverso di essi sviluppa la creatività, la pazienza, la perseveranza, la concentrazione e sperimenta continuamente dei limiti. Il gioco immaginativo di gruppo è basato sul “facciamo finta che tu sia...”. I cambiamenti di prospettiva (io faccio la madre, tu il padre, lui il ladro, o il capo ecc.) permettono di esplorare la propria identità in situazioni molto diverse. Si sviluppa così nel bambino una flessibilità psichica e questo favorisce l'innata capacità di empatia. Riuscire a mettersi nei panni di un altro è la condizione fondamentale per potersi poi relazionare all'altro.

Il gioco fornisce poi sempre uno spazio intermedio tra vita interiore e realtà esterna. Giocando, il bambino integra molti elementi della realtà esterna nel suo mondo interiore. Contemporaneamente esterna nella realtà concreta elementi della sua immaginazione.

Detto tutto questo, non è difficile comprendere quanto il gioco è fondamentale al mantenimento dell'equilibrio psichico infantile.

Torniamo al circolo vizioso al quale abbiamo accennato. Quanto più l'energia del bambino sarà impegnata dalla preoccupazione per la figura di attaccamento, tanto più sarà distratto, povero e non continuativo il suo gioco. E se è vero che tramite il gioco impariamo a relazionarci con noi stessi e con il mondo, allora è evidente che un bambino che non si sente sicuro nella relazione primaria ha un grave svantaggio di partenza perché a quella poca sicurezza consegue poco gioco e il poco gioco non permette di recuperare le funzioni psichiche necessarie per lo sviluppo. Con una “carenza di gioco” (qui intendiamo sia la quantità di tempo dedicata al gioco sia la qualità dello stesso) il bambino non può auto-curarsi.

Non soltanto il bambino con carenza affettiva gioca meno (“non so a cosa giocare”, “mi annoio”), in maniera più distratta o meno passionale. Nel gioco stesso il bambino eviterà alcuni temi che gli potrebbero procurare sofferenza, per

es. tutti i vissuti di abbandono, insicurezza, paura sono “censurati”. Ma in questo modo la fantasia è limitata fino ai casi estremi in cui il gioco si deteriora limitandosi a gesti ripetitivi e a contenuti aggressivi, se non addirittura sadici.

A questo punto possiamo capire meglio il Sandwork e intuire la sua efficacia. Il suo processo, compiuto alla presenza di un adulto rispettoso, inverte proprio il circolo vizioso tra insicurezza relazionale e impulso di gioco – tipico dei bambini cresciuti in situazioni traumatiche – e lo trasforma in un circolo virtuoso. E’ ovvio che ogni psicoterapia funziona così, ma il sandwork raggiunge risultati visibili con grande semplicità e a basso costo, operando in un setting di gruppo e non richiedendo l’intervento di psicoterapeuti professionisti.

Al bambino con attaccamento insicuro (evitante, preoccupato o disorganizzato) non si offre soltanto il gioco libero, ma una vera e propria possibilità di recuperare una figura con cui sperimentare l’attaccamento: il volontario che assiste il bambino in tutte le sedute. Così gli viene offerta una doppia occasione di recupero, nella quale i due istinti (gioco e attaccamento, cioè relazione primaria) si potenziano a vicenda.

Il bambino, inoltre, può rappresentare le sue esperienze dolorose (la paura, l’abbandono, il non essere visto o non considerato dalla madre) nella sabbiera stessa e contemporaneamente disporre di un adulto empatico che gli sta vicino. Il fatto che anche altri bambini e adulti facciano la stessa cosa lo rende un gioco di squadra con i suoi entusiasmi, potenzia l’energia e la concentrazione di tutti.

Particolarmente interessante è il fatto che il bambino stesso possa regolare il livello di recupero della relazione primaria. Può cercare lo sguardo del volontario, sentendosi riconosciuto e approvato, può però anche decidere di ignorarlo (tipico del bambino con attaccamento “evitante”) e concentrarsi solo sul gioco, su se stesso.

La costruzione di una “relazione buona”, che non è stata sperimentata prima, non avviene però nel rapporto col volontario, ma a livello simbolico, con le miniature immerse nella sabbia. Nel corso del gioco possono apparire nuove esperienze di relazione mai vissute nella realtà (al bambino potrebbe venire in mente che una scimmia la quale attraversa da sola la giungla, possa sentire il bisogno della presenza di un’altra scimmia). Stimolato da simili nuove esperienze, il piccolo paziente potrebbe prima o poi buttare uno sguardo veloce sul “suo” volontario pensando: “Chissà se a lui interessano le mie scimmie”. Si potrebbe dire che il suo bisogno innato e istintivo di socializzazione stia tornando ad attivarsi. Se incontra lo sguardo del volontario, qualcosa si vitalizza in lui e il suo gioco continua con più intensità. Ma se il volontario in quel momento è distratto, il modello installatosi dalla prima infanzia nella mente del bambino riceve una conferma: “nessuno si interessa a me”. La sua delusione, però, rimarrà accettabile; in primo luogo, perché il volontario non lo ha abbandonato fisicamente, secondariamente, perché c’è un gruppo che li contiene entrambi, infine, perché il gioco stesso gli

permette di rappresentare questa delusione e quindi di integrarla fra le esperienze quotidiane. Quando avrà ripreso un po' di fiducia tramite il gioco, quando sarà psichicamente saziato dall'esperienza dei simboli, il bambino cercherà di nuovo l'incontro degli sguardi e forse questa volta il volontario lo ricambierà. Si potrà allora avverare quello che Daniel Stern chiama il "momento di incontro", l'essenza di ogni psicoterapia.

Il termine non si riferisce solo al "toccarsi" di due individui, ma anche all'"incontro" tra realtà esterna e mondo interiore, ed è proprio per questo che avviene una trasformazione psicofisica. Non è sufficiente una esperienza limitata al piano psichico (un insight, un sogno) e neppure un evento che appartiene soltanto alla realtà esterna (come l'incontro con una persona che vuole bene al bambino). Per modificare un modello di reazione psichica installatosi nella prima infanzia (o più tardi, a causa di eventi traumatici), un certo numero di elementi psichici deve fondersi con elementi concreti. Ed è esattamente questo che avviene in ogni seduta di sandwork: l'adulto in carne ed ossa può essere "adoperato" sia come presenza fisica, sia come presenza simbolica, proprio per il fatto che non propone nulla e perché la gran parte della comunicazione non è verbale. Egli è custode attivo dello spazio libero e protetto, sia esteriormente, sia interiormente. L'esperienza è poi potenziata dal gruppo e dalla sua continuità nel tempo, due elementi che aiutano a conferirle un carattere di rituale e a raccogliere l'energia che ciò comporta.

Una seduta di Sandwork a Medellin, Colombia

Medellin è una città nel nord della Colombia, che negli ultimi decenni era diventata un centro mondiale del traffico di droga, armi e altre attività illegali, ed era tra l'altro diventata famosa per il numero di omicidi commessi da adolescenti.

Negli ultimi anni lo Stato ha finalmente realizzato interventi significativi. Una efficiente teleferica collega ora la montagna dove si trovano le baraccopoli con la città sottostante, dove ci sono possibilità di lavoro. Questo cosiddetto "metro-cable" unisce per la prima volta due sistemi sociali in precedenza isolati.

Prendendo viceversa questo mezzo nel centro di Medellin, in mezz'ora si arriva alla parte alta della città, chiamata Santo Domingo. Si tratta di un quartiere in gran parte ancora privo di infrastrutture, dove la legge è dettata dal più violento e dal più armato. Le forze di polizia non vi entrano da anni. Proseguendo a piedi per due km dalla stazione del Metro-cable si arriva alla scuola, dove ogni sabato viene realizzato il sandwork. Malgrado siano una intrusione che contraddice il sistema, i volontari sono tollerati. Sulle loro magliette bianche sta solo scritto a grandi lettere VOLONTARIO e finora non rappresentano una minaccia per le persone che qui dettano legge. La nostra speranza è che con il tempo il sandwork non funzioni solo come terapia individuale ma contribuisca a rompere il clima di omertà che congela nel crimine tutta Santo Domingo. Ogni bambino che ha

completato il progetto di sandwork avrà fatto una esperienza che i suoi familiari non conoscono e la baraccopoli tutta non ha mai sperimentato in cui la paura non è l'unico movente dei comportamenti quotidiani. A livello profondo e assolutamente convincente avrà sperimentato che esistono alternative. Soprattutto, tramite le immagini di sabbia che ha costruito, avrà saputo che esiste un mondo interiore, saprà confrontarsi con chi gli è avversario, e, se necessario, dirgli di no.

In questo ambiente, la carriera più facile per una bambina è quella della prostituzione, come lo è la violenza per il maschio. Inevitabilmente certe famiglie cercano di opporsi a questi reclutamenti nella criminalità: e di fronte al “delegato” di una delle bande che dominano il quartiere, venuto a cercare i bambini per arruolarli, hanno detto di no. Ma in seguito hanno sempre dovuto lasciare il quartiere. Queste famiglie vengono chiamate “desplazados internos al pueblo”: cioè profughi *interni alla comunità locale*. La Colombia, ricordiamo, deve già fronteggiare l'esistenza di milioni di desplazados fra le zone più diverse del paese che fuggono gli scontri tra l'esercito e i gruppi rivoluzionari.

Sembra che la lotta sul piano nazionale abbia prodotto per mimesi nelle singole località guerre interne ai quartieri più poveri. Qui bande di adolescenti si massacrano a vicenda. Queste novità coesistono con le superstizioni più arcaiche, dando la misura di come siano inestirpabili. È per esempio usanza, prima delle escursioni omicide, portare le pallottole in chiesa perché siano benedette. Molti bambini piccoli nel progetto sandwork sono figli di padri adolescenti uccisi da altri adolescenti. Molte ragazzine sono le “fidanzate” di simili ragazzi, che all'interno della loro banda si stanno facendo strada. Avere, oltre all'arma, anche la ragazza è requisito indispensabile; le armi di cui sono venuti in possesso sono personali, la ragazza invece deve sempre esser offerta anche ai superiori gerarchici.

I bambini che a Santo Domingo si sono iscritti al progetto, sono arrivati sempre tutti alla seduta di sandwork e persino puntuali, spesso addirittura prima dei volontari e li aspettavano. I più piccoli sono spesso accompagnati dai loro fratelli, in assenza dei genitori. In altre località della Colombia, dove i bambini non potevano raggiungere autonomamente il luogo del sandwork a causa della distanza, ne mancava sempre qualcuno: era necessario motivare continuamente i genitori – raramente consapevoli dei problemi dei figli – di regola apatici, rassegnati o addirittura alcolisti. La proposta di poter giocare un'ora nella sabbiera in presenza di un adulto non è facile da comprendere per un genitore, mentre ha un'attrattiva irresistibile per i bambini. È come se un bambino sentisse a livello profondo che in questo spazio può accedere alle proprie forze psichiche e attivare capacità che a lui stesso erano sconosciute fino a quel momento.

Di una ragazza di 11 anni, che sta partecipando alla sua seconda seduta di sandwork, sappiamo che ha visto assassinare i suoi genitori. Vive ora con la nonna. Ha raccontato questo evento a tutti, e lo racconta spesso, senza emozioni.

Spesso, in casi come questo, durante il lavoro con la sabbia emerge un altro modo di esprimersi. Questa ragazzina costruisce una spiaggia già nella prima seduta, dicendo poi alla volontaria che la spiaggia era un luogo dove andava spesso con i genitori. Sentendosi assistita e davvero libera di esprimersi, la ragazza *non* ha raccontato per l'ennesima volta e meccanicamente la storia dell'assassinio che, ormai sapeva, gli altri si aspettavano. Rimanendo invece in silenzio a guardare la spiaggia nella sua sabbiera, è riuscita ad accedere a un "prima" dell'evento traumatico. Nel silenzio di tutto il gruppo si è rievocato un ricordo positivo e pieno di sentimenti. La modalità di ripetizione meccanica ha cominciato a lasciare spazio a una elaborazione del lutto. Decisivo è stato il fatto che la ragazza non era sola. Con lei c'era la "sua" volontaria che l'ha osservata costruire la spiaggia e poi l'ha guardata insieme a lei. È come se la costruzione e l'esperienza di un "luogo sicuro" (che conosciamo dalle terapie che affrontano i traumi)¹ si fossero (rap) presentate spontaneamente.

Passiamo a un altro caso. Durante il sandwork un bambino di 8 anni ha difficoltà a concentrarsi sulla sua sabbiera. Si guarda attorno e cerca di capire cosa fanno gli altri. Quando va a cercare le miniature nei recipienti al centro della sala, si affianca sempre ad un altro bambino, poi sceglie esattamente la stessa figurina che ha già preso questo compagno. E quando torna alla sua sabbiera, mentre gli altri posizionano la loro miniatura spontaneamente, lui non sa dove mettere quello che ha in mano, si guarda ancora intorno e alza le spalle. La sua faccia è triste e imbronciata. Non è impossibile immaginare i suoi pensieri: "Che schifo la mia sabbiera, che schifo tutto". Guarda la volontaria come se cercasse aiuto ed approvazione, gli pare di non trovarla, alza ancora le spalle, va a prendere qualcos'altro. È come se la sabbiera lo mettesse brutalmente a confronto con un suo vuoto interiore.

Dopo un po', per non restare escluso dall'attività del gruppo, sistema nella sabbiera alcuni alberi e dei "supereroi", esattamente come ha fatto il bambino nella sabbiera di fianco. Sembra che non sia proprio possibile per lui accedere a un suo mondo interiore, a immagini proprie. Quasi all'improvviso, però, sembra gli sia venuta un'idea. Rovista a lungo nelle scatole dei giochi e torna con una manciata di soldati. Li posiziona, poi continua a cambiare, a posizzionarli di nuovo. Finalmente è molto preso da quello che sta facendo. Anche la sua volontaria sembra ora più interessata. Più tardi racconterà che durante più di metà della seduta aveva condiviso la sofferenza del bambino, ma si era sentita completamente bloccata anche lei.

Dunque, prima che la seduta finisca, il bambino spiega alla sua volontaria cosa c'è nella sua sabbiera. Indica un gruppo di soldati con i fucili puntati: "Questi

1 Luise Reedeemann

sono dei soldati. E questo è un bambino”. La volontaria si accorge che in mezzo al gruppo di militari, quasi nascosto fra di loro, c’è un soldato molto più piccolo.

Quando il bambino esce dal salone, sembra più sereno come se si fosse tolto un peso. Ha avuto il coraggio di rappresentare qualcosa di difficile, che riguardava solamente lui. Ha rappresentato un bambino che vive senza uno spazio proprio, in mezzo alla violenza. E’ riuscito con enorme fatica a prendere coscienza di una realtà ingiusta e assurda per la sua condizione.

Manca poco alla fine della seduta. Una bambina di dieci anni, truccata, con una minigonna provocatoria, cerca con ansia qualcosa. Sembra che abbia una cosa precisa in mente, e la cerca con affanno. Chissà se il tempo le basterà.

Impugna due paletti di legno ed un foglio di carta. Inizia a tagliarlo accuratamente con la forbice. La “sua” volontaria la sta guardando con un misto di curiosità e speranza, come se assistesse al finale di una corsa. La bambina ha incollato il foglio sui due paletti e vi scrive qualcosa: sta costruendo un cartellone in miniatura. “Ancora cinque minuti”, avvisa la responsabile del progetto. Tutti si affrettano, e allo stesso tempo rallentano. Alcuni bambini iniziano a raccontare quello che hanno fatto nella sabbiera, puntano l’indice e spiegano emozionati. I volontari sono tutti in ascolto. A qualcuno si illumina il volto, come se riceversero delle notizie attesissime. Chissà cosa raccontano i bambini. Si intuisce che il contenuto delle parole non è la sola cosa che conta. Conta quello che fluisce all’interno della coppia bambino-volontario. La ragazzina nel frattempo è riuscita a fare stare in piedi i paletti con il foglio, la scritta è rivolta verso il muro, la vede solo la sua volontaria.

C’è scritto: “Un posto per me e per Veronica”. Veronica è il nome della sua volontaria.

Passerà soltanto un mese e questa ragazza riuscirà ad essere la bambina che è: arriverà alle sedute senza trucco, vestita normalmente, giocando di nuovo come la sua età richiede. Dopo altre sei settimane, la sua maestra dirà che è cambiata “da così a così”, insomma è diventata la più brava della classe.

Ora tutti i bambini sono usciti. I volontari rimangono ancora un poco in silenzio, ognuno osservando la costruzione di sabbia del suo piccolo compagno come se fosse un luogo sacro. Uno dopo l’altro iniziano a smontare con rispetto le rispettive costruzioni delle sabbiere. Davanti agli occhi di ognuno scorre interiormente tutto il processo del sandwork alla rovescia, strato dopo strato. Le miniature vengono riposte nei recipienti, la sabbia spianata. In questo momento c’è sempre qualcuno che piange.

I progetti di sandwork in Colombia vengono realizzati in tre città e in collaborazione con le seguenti istituzioni:

Eva Pattis Zoja

“Parrocchia del Voto Nacional”, Bogotá.

“Sura”, Bogotá, Medellín e Baranquilla.

“Casa de La Madre e del Niño”, Bogotá.

“La Batuta”, Bogotá e Medellín

“Escuela de la Paz”, Bogotá.

“Fundación Sonrisa”, Bogotá.

In Argentina:

“Vocacion Humana”, Buenos Aires.

In Romania:

Associazione “Lapis”, in collaborazione con la Croce Rossa, Bucarest.

Associazione “Sol Mentis”, Bucarest e Scuola elementare e media, district 85.

Fondazione Macrina, Bucarest.



LA PROFEZIA DI OMERO. LA NASCITA DELL'ETICA NELLA POETICA DELLA XENIA

Carlo Melodia

Riassunto

Nella profonda crisi di civiltà in cui viviamo, caratterizzata da un radicale disorientamento rispetto ai valori etici condivisibili, molti aspetti della cultura tradizionale non sembrano offrirci alcun punto di riferimento universale. Con questo lavoro intendo sottolineare come Omero, attraverso i suoi poemi, non solo sia stato il primo ad esprimere in versi alcuni di quelli che sarebbero diventati in epoca Classica i capisaldi della letteratura tragica e del pensiero filosofico dell'Ellade, ma che della Grecità sia stato in questo modo il fondatore. Nei suoi poemi il processo creativo non solo è riuscito a coagulare il senso sacro ed etico che nei primi secoli del primo millennio a.C. cominciava ad animare il bacino Egeo e Mediterraneo, ma perfino, attraverso la "promozione" culturale della Xenia, ad anticipare dei modelli di legame sociale e familiare tuttora irrealizzati.

Abstract

The deep civilization crisis we are now going through is characterized by a radical disorientation as regards our ethical shared values. We feel that many aspects of our traditional culture seem to no longer offer us any universal point of reference.

In this paper, I intend to point out that Homer, through his poems, was not only the first to put into verse the topics that would become, in the Classical Age, the basis of both Greek tragic literature and the philosophy of Hellas. I also mean to stress that he was the father of Hellenism.

The creative process in his poem not only managed to coagulate the social and ethical sense that began to animate the Aegan and Mediterranean basin during the early centuries of the first millennium BC, but through the cultural promotion of Xenia, it even anticipates models of social ties and family relationships which still remain unrealized nowadays.

Resumé

Dans la crise profonde de notre civilisation, caractérisée par un désarroi radical par rapport aux valeurs éthiques que tout le monde a la possibilité de partager, on a l'impression que de nombreux aspects de la culture traditionnelle ne sont plus capables de servir de point de référence. De par cette recherche, mon intention est de souligner comment, à travers ses poèmes, Homère a été le premier à exprimer en vers certains repères qui deviendront à l'époque classique les fondements de la littérature dramatique et de la philosophie grecque. De cette façon, on peut dire qu' Homère est le fondateur de l'Hellénisme. Dans ses vers, le processus de création d'Homère a non seulement réussi à coaguler le sens sacré et éthique, que l'on sentait déjà poindre dans les premiers siècles du premier millénaire avant J.C. dans le pourtour de l' Egée et de la Méditerranée, mais il est arrivé à travers la promotion culturelle de la Xenia à anticiper des modèles de lien social et familial encore maintenant irréalisés.

LITIERSE – *Ecco il campo, straniero. Anche noi siamo ospitali come voi altri a casa vostra. Di qua non ti è possibile scampare, e come hai mangiato e bevuto con noi, la nostra terra si berrà il tuo sangue.*

Quest'alt'anno il Meandro vedrà un grano fitto e spesso più di questo.

ERACLE – *Molti ne avete uccisi in passato sul campo?*

LITIERSE — *Abbastanza. Ma nessuno che avesse la tua forza o bastasse da solo.... Si è sempre fatto. Se non nutri la terra, come puoi chiedere che nutra te?*¹

Prologo

Quando citiamo Omero possiamo definirlo in tanti modi diversi, più o meno sensati, in ragione dei riferimenti che adottiamo. Molti lo considerano il più grande poeta greco pre-classico e iniziatore del genere epico, altri mitografo di incomparabile ricchezza e profondità. Alcuni si sono spinti a considerarlo egli stesso un personaggio mitico, immaginato per dare una personalità unitaria ai molti aedi che nei secoli successivi alla guerra di Troia ne cantarono le gesta gloriose degli eroi e le incredibili avventure incontrate dai sopravvissuti sulla strada del ritorno alle loro terre e alle loro case. Qualcuno ha perfino immaginato e cercato di dimostrare che sia il falso nome maschile assunto da una poetessa del IX secolo prima di Cristo per dissimulare la propria identità femminile², o che ad essere camuffata con nomi mediterranei fosse l'ambientazione dei fatti narrati e che tutte le vicende narrate nei due poemi si fossero svolte sulle rive del Baltico³. Sono tutti pareri e definizioni interessanti e degni di rispetto se non altro perché implicitamente affermano che Omero rappresenta un fenomeno umano di importanza straordinaria, che ha donato a tutti i suoi simili, fino a noi, delle immagini e dei racconti di potenza evocativa impareggiabile. La portata psicologica in alcune aree dello sviluppo umano pare inesauribile, senza limiti di tempo o geografici. Le sue opere hanno infatti trovato risonanza e diffusione in quasi tutte le lingue del mondo, senza incontrare significative limitazioni e proibizioni neppure durante i regimi culturalmente più intolleranti.

Tutti gli studiosi sono in qualche modo concordi: la composizione dei poemi omerici costituisce un evento così straordinario da rappresentare una rottura culturale con quel poco che lo precede dal punto di vista letterario e spirituale. Eliade ricorda in proposito che “Le tavolette scoperte a Cnosso, a Pilo, a Micene, menzionano gli dèi omerici con nomi classici: Zeus, Era, Atena, Poseidone e Dioniso. Purtroppo le informazioni mitologiche e culturali sono abbastanza modeste”⁴. La storia della letteratura greca menziona oltre a ciò poche brevi

1 Pavese C., *L'ospite in Dialoghi con Leucò*, pp.117-22, Mondadori, Segrate: 1980.

2 Butler S., *Authoress of the Odyssey*. Bristol Phoenix Press, Liverpool: 1922.

3 Vinci F., *Omero nel Baltico, saggio sulla geografia omerica*. F.lli Palombi Ed., Roma: 1995.

4 Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, p. 154. B. U. Sansoni, Firenze: 1990.

composizioni di cui si sono trasmessi frammenti: λίνος (canto in onore del poeta mitico Lino, come lamento di fine primavera), ὑμέναιος (canto nuziale), παιήων (o peana, discorso celebrativo), θρήνος (canto funebre). Di fronte a queste poche tracce Omero irrompe con i suoi versi nella greccità, che andava costituendosi sulle ceneri della civiltà minoica e nel calderone della cultura micenea, oramai in declino, costituendone da quel momento lo scheletro spirituale. Dato che egli viene da tutti gli autori collocato temporalmente a metà del IX secolo prima di Cristo e che l'alfabeto greco per come lo conosciamo venne inventato circa un secolo dopo, la loro vitalità nella cultura greca nascente è confermata dalla loro sopravvivenza grazie alla trasmissione orale. I tre secoli trascorsi dai testi omerici sulle bocche dei cantori e nella memoria degli ascoltatori, prima che il tiranno ateniese Pisistrato ne ordinasse la stesura e l'organizzazione in libri con cui da allora li conosciamo, hanno dato luogo ad una miscela linguistica e a molteplici giustapposizioni e completamenti di testo che tanti dubbi hanno creato intorno alla loro paternità, da parte di studiosi appartenenti a diverse generazioni successive. Da un punto di vista psicologico del profondo invece, proprio quel periodo di rielaborazione spontanea in cui differenti personalità hanno anonimamente dato un contributo, costituisce una sorta di sigillo sull'autenticità dello spirito greco contenuto nelle opere di Omero, che va ad aggiungersi a quel lavoro psichico rimasto silenzioso nell'inconscio collettivo e che ha preceduto la loro composizione. Come ho già proposto in precedenza: "I due poemi potrebbero infatti essere considerati il frutto del superamento collettivo delle drammatiche vicende belliche attraverso la narrazione mitizzata della reciproca distruzione degli eroi coinvolti da entrambe le parti in vicende che sviluppano i temi tragici di una guerra fratricida"⁵.

La profezia

In queste mie riflessioni intendo sottolineare un aspetto dei poemi di Omero che trascende la sua arte poetica, la vis epica e perfino la creatività immaginativa per divenire fonte di ispirazione del sistema culturale occidentale attraverso una complessa articolazione di valori etici che permeano il suo testo. Iliade e Odissea a mio parere propongono indirizzi morali senza cadere nelle tentazioni dogmatiche dei testi sacri delle religioni rivelate o nelle astrazioni moralistiche di certe opere filosofiche, in modo così convincente che il lettore ancora oggi è portato a ritenerli indiscutibili ed eterni benché di essi non vi sia traccia effettiva prima dei circa tremila anni trascorsi dalla composizione di queste opere. Quella che nel titolo ho voluto definire la profezia di Omero può essere intesa come la capacità di anticipazione di un modo di intendere i rapporti tra le persone, e tra le popolazioni, che parte da una visione naturale della loro realtà aggressiva, im-

⁵ Melodia C., Coming home, in viaggio verso l'Oikos, in Enkelados, Rivista mediterranea di Psicologia Analitica, n. 0, p. 78. Nuova Ipsa Editore, Palermo: 2013.

pulsiva, paranoide, megalomane, per giungere a delineare i tratti di un'umanità fondata sui sentimenti di sostegno, collaborazione, amicizia, fino all'amore genitoriale e coniugale. Attraverso la dolorosa esperienza della guerra di Troia, della distruzione del mondo eroico fondato sulla ossessiva ricerca del *kléos*, la gloria che in cambio della vita rende il nome dell'eroe immortale, Omero rivela quella tensione della greccità verso la travagliata realizzazione di un'immagine collettiva di un mondo pacificato, fondato sull'umano bisogno di vivere ritrovandosi liberi dalle passioni sfrenate, ispirati da Aidos, l'ideale di moderazione, circondati dai propri cari in un territorio di cui non è necessario sentirsi padroni, ma piuttosto figli responsabili della pace comune e delle regole per mantenerla.

La spiritualità di cui Omero si rende profeta non deriva da una Verità assoluta, dalla rivelazione dell'Essere che detta le Sue leggi scese dal cielo e la cui comprensione e interpretazione saranno riservate ai membri delle caste sacerdotali. La religione raccontata dai suoi versi si fonda su divinità cui vengono attribuite le forze naturali e psichiche che muovono l'uomo. Le divinità più antiche e misteriose, dalle forme mutevoli o mostruose, ben descrivono le spinte più arcaiche cui gli uomini sospettano di essere soggetti, gli dèi nati da Zeus, e con lui residenti nel mondo sospeso tra cielo e terra rappresentato dall'Olimpo, meglio descrivono le spinte più conosciute e frequenti, quelle con cui tutti gli uomini fanno i conti tutti i giorni: non hanno corpi visibili, ma forme umane.

Prima di trovare una più puntuale sistematizzazione nella Teogonia narrata da Esiodo, Titani e Dei nelle narrazioni di Omero si contendono le menti umane, le loro fragili anime, per la prima volta in un contesto raccontato, dove è chiaramente espresso che gli unici limiti sono loro imposti da Ananke, cui tutta la realtà è soggetta, nei suoi aspetti fisici e metafisici. Aveva un nome, e per questo diventava divina, ogni forza che agisse nella realtà vista dall'uomo intorno a sé e in quella percepita dentro di sé. Con i suoi poemi ha raccontato eventi, ma ha soprattutto dato voce ad una spiritualità fondata sull'esperienza naturale, secondo cui è sacro tutto ciò che avviene dentro e intorno all'uomo.

Nell'Iliade gli eroi erano dominati dagli Dèi che ne controllavano le azioni e le loro vicende erano una rappresentazione materiale dello scontro tra le forze divine che si svolgeva dietro le quinte della realtà fisica sull'Olimpo e in cambio del loro sangue era promesso loro il ricordo imperituro, se non della loro vita, almeno della loro fine. Nell'Odissea l'obiettivo irrinunciabile era il ritorno alla realtà vitale, ad una vita che potesse riprendere il percorso umano di Ulisse là dove la necessità di partire per partecipare al conflitto di Troia lo avevano interrotto. Due temi poetici molto diversi, da molti critici legati alla differenza di età nel momento in cui Omero aveva composto i loro esametri, indiscutibilmente giovanili e impetuosi, quelli sulle vicende eroiche intorno a Ilio, più carichi di nostalgia e sentimenti relazionali, quelli composti in una fase della vita più matura e meditativa per raccontare il ritorno di Odisseo con i suoi compagni.

Sullo sfondo di entrambi sono però riconoscibili per la maggioranza dei filologi e dei letterati che hanno approfondito gli studi sulle sue opere, dei tratti unitari, sia linguistici che di contenuto, che ci permettono di riconoscere gli aspetti dominanti della personalità di Omero e che in seguito, attraverso la sua narrazione, sono emersi dall'inconscio collettivo per divenire cultura condivisa della società in cui hanno trovato la propria diffusione orale e poi scritta e di seguito patrimonio dell'umanità grazie alla stampa e ai media successivi. Accenno solo a quanto nel web, digitandone il nome, scopriamo la vitalità rinnovata di tanti, se non tutti, i suoi personaggi presi, talvolta anche a sproposito, come simboli di gruppi, attività e progetti in una continua evoluzione.

Omero ha quindi avuto il merito di profetizzare, esprimendoli con parole, gli affetti e le loro conseguenze, legati ai complessi costellati da quegli archetipi che già nei secoli prima di lui andavano creando, attraverso le civiltà sorte nei territori affacciati sul mediterraneo, immagini e valori che dopo di lui e a partire dalle sue opere avrebbero trovato spazio di approfondimento nella tragedia e in altre arti, nella filosofia, nella teologia e nella psicologia.

I sentimenti di giustizia

Molte sono le divinità che Omero, per bocca dei suoi personaggi, chiama a motivare le virtuose reazioni degli uomini di fronte alle vicende che li coinvolgono. Sono illuminanti in questo senso le parole di Kerényi: "Tra i figli della notte figurava, come certamente si ricorda, una figlia di questa dea primordiale, Nemese. Il nome significa la giusta ira, che si rivolge contro coloro che hanno violato un ordinamento, disprezzando le sue regole e le sue norme. Quando si manca di rispetto a Temi, ecco apparire la Nemese.... Aidos, la sua compagna, la dea «pudore», che secondo la profezia di Esiodo doveva abbandonare l'umanità insieme a Nemese..."⁶

Già l'incipit dell'Iliade usa come prima parola *meniti*, l'ira, non ancora quella divina che si abatterà su Agamennone dopo il suo ritorno ad Argo, ma quella umana di Achille, oltraggiato per la ben nota pretesa dell'argivo di essere da lui risarcito con Briseide, per aver rimandato a casa Criseide per placare il flagello con cui Apollo decima i Greci. Apollo sappiamo che si è adirato perché Agamennone ha rifiutato di accettare, contro il parere di tutti gli Achei, un equo riscatto offertogli dal padre di lei, sacerdote di Febo, recatosi da lui supplice in nome del dio, recando le sue sacre bende. In pochi esametri Omero ci mostra l'ira di Apollo, per la ubris di Agamennone che ha rifiutato di rispettare l'auto-umiliante supplica del sacerdote e i vessilli del suo dio e quella di Achille, suo amico e alleato. Quest'ultimo, invitato da Athena a rimandare la realizzazione di *dike*, la giustizia, rinunciando a impugnare la spada contro il tracotante traditore, si limita a inveire:

6 Kerényi K., *Gli dei e gli eroi dell'antica Grecia*, pp. 98-9. Mondadori, Segrate: 1989.

“Ab vestito di spudoratezza, avido di guadagno, come può volentieri obbedirti un acheo o marciando o battendosi contro guerrieri con forza?...”

... Ma te, o del tutto sfrontato, seguimmo, perché tu gioisci cercando soddisfazione per Menelao, per te, brutto cane, da parte dei Teucri; e tu questo non pensi, non ti preoccupi, anzi, minacci che verrai a togliermi il dono pel quale ho molto sudato...

... un dono piccolo e caro mi porto indietro alle navi, dopo che peno a combattere”⁷.

Attraverso il sentimento di Achille, stemperato mediante la metis, la saggezza che sa posporre la soddisfazione dei propri impulsi, ispiratagli da Athena, Omero ci introduce ad un mondo in trasformazione: molti sono quelli che come Agamennone ancora inseguono un ideale dell'Io o sono posseduti da divinità impulsive e irragionevoli, come Ares e Afrodite che li conducono presto o tardi inesorabilmente all'auto-distruzione. Altri come Achille sono più sensibili ai richiami alla riflessività o all'aidos, la moderazione, e evitando di dare immediato sfogo alle pulsioni, rimandano la loro fine. Solo Menelao, Nestore e Odisseo, come sappiamo, sopravviveranno al conflitto che nell'Iliade viene rappresentato, non tanto quello storico/mitologico tra Achei e Troiani, quanto quello tra gli eroi presi dall'arcaica necessità di affermare il proprio Ego e gli impulsi da cui esso è inconsapevolmente dominato e quelli capaci di trarre ispirazione da forze basate sulla riflessività e la prudenza, sul rispetto delle norme e dei patti di cui Zeus, come divinità del cielo diurno, dei pensieri chiari e profondi, si fa garante e Athena, partorita dalla sua testa, ne diviene la fautrice.

Per quanto riguarda quello che oggi definiremmo l'ideale di giustizia, la dike, possiamo interrogarci se fosse giusta la vendetta attuata da Odisseo nel IX canto dell'Iliade contro Palamede, reo di averlo smascherato mentre si fingeva folle. Alla nostra attuale sensibilità verso i temi della relazione e della famiglia non può che apparire per lo meno giustificabile: il suo tentativo di evitare la guerra era fondato sulla volontà di non abbandonare, per partecipare ad una guerra lontana, il figlio lattante e l'amata moglie. Nell'Odissea non ci sono dubbi: l'accecamento di Polifemo è il giusto prezzo da pagare per aver tradito la xenia, e Zeus suo protettore, divorando gli achei suoi supplici. Così come i Proci devono pagare le proprie violenze nella reggia di Itaca dove, ospitati con ogni riguardo, hanno tramato la morte di Telemaco e tentato ogni sopruso per costringere Penelope a scegliere un nuovo re, senza nemmeno la certezza che il padrone della casa fosse morto. Anche le ancelle che hanno tradito la casa di cui sono membri, complottando con i pretendenti è giusto che ne condividano la sorte, come prevede la dike per i complici di delitti.

⁷ Omero, *Iliade*, trad. R. Calzecchi Onesti, I, pp. 149-68. Einaudi, Torino: 1997.

I sentimenti religiosi

Così Omero giunge a identificare Odisseo come l'esponente di una via nuova all'eroismo, fondata sulla devozione alle divinità che nelle diverse teogonie risulteranno le più recenti, rappresentazione quasi consapevole delle funzioni mediatrici e moderatrici che muovono la psiche, più recenti in termini evolutivi sia in senso filogenetico che in senso ontogenetico. Attraverso la propria capacità narrativa induce l'ascoltatore/lettore a identificarsi con tutti i personaggi, a sentire una risonanza emotiva anche con quelli che per la loro incapacità a darsi un limite, vivono una parabola narrativa breve e infelice. Se, come più di qualcuno dice, ha degli intenti pedagogici, Omero non cade nel moralismo della narrativa settecentesca: i suoi richiami alla riflessione, alla evoluzione personale attraverso essa, riecheggiano attraverso le parole e i racconti palpitanti dei suoi personaggi e in questo modo divengono riflessione condivisa, e potremmo spingerci a dire co-costruita, tra i protagonisti della narrazione e chi li ascolta e legge.

Odisseo nell'Iliade aveva già dimostrato una capacità di modificare i propri comportamenti in base alle situazioni ambientali e interpersonali. Rispetto agli altri eroi era stato molto più disponibile a posporre la soddisfazione di bisogni, a contenere le proprie emozioni e a rimandare il raggiungimento di scopi individuali a quelli degli alleati pur di raggiungere l'obiettivo complessivo: terminare la guerra vincendola. Nell'Odissea dimostra una metis molto accresciuta, esemplare ancora oggi, e rappresentata nel racconto dai frequenti incontri con Athena: nessun bisogno o desiderio, per quanto naturale e impellente, viene anteposto da Ulisse alla salvezza della vita propria e dei compagni e allo scopo dominante della vicenda, il ritorno a Itaca.

Già nell'Iliade Odisseo aveva mostrato di rispettare *Yaidós*, l'ideale di moderazione, di pudore, che induceva il più forte a riconoscere la propria superiorità moderando le proprie parole, come racconta di lui Antenore nel III capitolo, quando era stato ricevuto a Ilio come delegato acheo per chiedere la restituzione di Elena, o rinunciando alla violenza salvando l'avversario più debole che si consegnasse supplice alle sue ginocchia. Oppure nell'invito ad Achille dopo la morte di Patroclo:

*“Non col ventre possono piangete un morto gli Achei... ma bisogna, chi muore, dargli la sepoltura con cuore fermo, dopo aver piantato un giorno”*⁸.

Dimostrazioni di pietas da parte di Odisseo verso i sofferenti e i morti sono presenti in ogni parte del poema a lui dedicato, salvo quando le vittime sono colpite dallo *ftibonos teon*, la giustizia divina che sanziona l'umana tracotanza: un eccesso di indulgenza avrebbe potuto attrarre su di lui, come correo, gli strali di-

8 Omero, *Iliade*, trad. R. Calzecchi Onesti. XIX, vv. 225-29. Einaudi, Torino: 1997.

vini. Si può spiegare così il compianto limitato verso i compagni morti, colpevoli di aver profanato gli armenti sacri di Iperione.

Omero dipinge nell'Iliade Ulisse più devoto degli Dei degli altri eroi, inclini alla ubris. È attento a cogliere segnali che indichino un Dio dissimulato sotto le spoglie umane di un alleato o un nemico, prudente in ogni scelta di comportamento per evitarne la punizione. Verso Atena egli manifesta una dedizione particolare e ne ottiene continua ispirazione a contenere i propri impulsi, anche se comprensibili e giustificabili, e a moderare l'ambizione che animerebbe i suoi progetti.

Nell'Odissea Atena diviene la sua protettrice ed egli le dimostra autentica devozione, ma non gli mancano la guida, il supporto, i consigli di Hermes, Eolo, Calipso. Solo Poseidone gli è ostile, reso tale dalle lamentele del figlio Polifemo, a cui egli non ha saputo infine trattenersi dal rivelare il proprio vero nome. La prudenza gli aveva suggerito di rinunciare alla propria identità durante il primo incontro nel suo antro, ma durante lo scambio di invettive mentre fuggiva dalla sua isola, forse emotivamente contagiato dalla tracotanza del ciclope, Odisseo si era abbandonato quell'unica volta al narcisismo autodistruttivo di dichiarare il proprio nome, attirando su di sé la vendetta del potente Enosigeo.

Sentimenti familiari

Il personaggio di Odisseo nutre per il figlio un legame e un affetto del tutto sconosciuti nella cultura umana prima di Omero. Gli viene attribuito un attaccamento e un senso di protezione senza precedenti per Telemaco cercando di evitare, nel citato episodio della "falsa follia", di lasciarlo solo con la madre ancora in fasce, dimostrando un senso di protezione ben più forte di quello mostrato da Ettore che, pur presagendo il terribile destino che potrà travolgere Astianatte, lascia, nel conosciutissimo passo che ne ritrae il commiato, il piccolo senza alcuna difesa. Va incontro alla propria sconfitta e morte per mano di Achille piuttosto che affrontare il disonore di rifiutare lo scontro con l'invincibile nemico. Odisseo cerca di proteggere Telemaco anche quando è oramai cresciuto: ritrovandolo nella casa di Eumeo gli fa mille raccomandazioni di essere prudente, di non provocare i pretendenti in alcun modo finché non sarà venuto il momento di fare giustizia. Mantiene un atteggiamento protettivo nei suoi confronti anche quando oramai sta compiendo la strage dei pretendenti: rimane attento che non gli succeda nulla mentre con metodo e spietatezza uccide ad uno a uno gli usurpatori, senza mai lasciarsi prendere dal furore.

L'atteggiamento verso Laerte è in qualche modo speculare a quello dimostrato per Telemaco. Dopo aver liberato la propria casa si preoccupa di andare a recuperare il padre. Pur se desidera ardentemente rivederlo e rivelarsi, gli si avvicina con garbo e prudenza. Trovandolo vecchio ed abbattuto, ridotto a vivere da contadino per il dolore dovuto al timore di averlo perso in guerra o in un naufragio, gli si rivela con pazienza.

La relazione che Odisseo ha con Penelope meriterebbe da sola una riflessione ed un elaborato a parte. Potrebbero trarre in inganno le prove di fedeltà cui ognuno di essi sottopone l'altro. In realtà durante questa sorta di duello d'amore che precede di poco quello nel talamo nuziale, entrambi danno la sensazione di sapere già che la coppia ne uscirà ricostituita. È quindi un gioco delle parti che sembra aver la funzione di ribadire che il loro legame non è fondato su una fusione arcaica e indifferenziata. Ognuno dei membri della relazione ha il diritto di ri-conoscere nell'altro l'oggetto d'amore che, salutato venti anni prima, viene ritrovato modificato dall'attesa e dai dolori delle disavventure che ognuno dei due ha dovuto affrontare. In questo modo la relazione coniugale che Omero ci racconta costituisce un'anticipazione straordinaria rispetto alla realtà dei rapporti tra uomini e donne nei millenni successivi anche all'interno della stessa realtà geografica mediterranea: ancora oggi può rappresentare un ideale spesso irraggiungibile.

Tra questi la *xenia*, per la ricchezza di riferimenti presenti in entrambi i poemi, doveva svolgere una funzione fondante la maggior parte delle scelte virtuose compiute non solo da Odisseo, ma anche in alcune situazioni particolarmente importanti e critiche prima e durante il conflitto sotto le mura di Ilio.

Sentimenti patrii

Sappiamo quanto nel secolo scorso il nazionalismo ha portato all'estremo il concetto di "terra dei padri". Odisseo invece ama la terra in cui è nato e ne soffre la lontananza. Non è per lui solo il luogo deputato a riceverlo come re, a tributarli onori, ad offrirgli gioie, piaceri e svaghi. Non è neppure l'unico luogo in cui egli sappia adattarsi a vivere, perché sopravvivenza e vita sono per lui state esperienze reali nelle regioni più varie del mediterraneo. Itaca è la terra dell'Anima: egli è in grado di riconoscerla e descriverla, perché l'ha interiorizzata con tutti i sensi e tutte le sue facoltà, l'ha lavorata con le proprie mani, ha partecipato a ricavarne cibo e sostentamento, come conferma Euméo, ed è pronto ad ogni impresa per riconquistarne la pace, come racconta ad Alcinoò:

“Abito Itaca aprica, l'ultima là in fondo al man, verso la notte: l'altre più avanti verso l'aurora e il sole. Apra, ma buona nutrice di giovani e io india più dolce di quella terra potrò mai vedete. Sì, laggiù voleva tenermi Calipso, la dea luminosa, nelle sue grotte profonde, bramando che io le fossi marito; così anche Cine mi tratteneva nella sua casa, l'Eea maliarda, bramando che le fossi marito; mai però persuaseo il mio cuon nelpetto. Perché niente è più dolce della patria e dei padri. Alche se uno, lontano, in una casa ricchissima vive, ma in terra straniera, lontano dai padri”?

Sentimenti ospitali

Omero dimostra con le parole di Odisseo di conoscere l'amore per la propria terra e il dolore per il ritorno che affligge chi ne è lontano. Su questo tema, che dell'Odissea è il nucleo centrale, si poggia un altro cardine su cui si impernano le vicende anche dell'Iliade. Da questo sentimento nasce infatti la compassione, se non l'empatia, per chi lontano da casa, chiede agli abitanti della terra in cui si trova a soggiornare di essere accolto, rispettando la legge che ne regola i riti, le circostanze e i patti sottintesi: nasce così la *xenia*.

La *xenia*

I poemi omerici danno ampio spazio, e per la prima volta in modo dettagliato, a questa consuetudine che, almeno per il mediterraneo, vede in essi il primo aperto sostegno. I personaggi⁹ di entrambi i racconti la chiamano in causa, la invocano, talvolta ne affidano la tutela a *Zeus xenios*, chiedendogli più di punire direttamente chi l'abbia tradita o di sostenere le proprie armi mentre cercheranno di vendicarne il tradimento, mentre essi stessi si accingono a colpire il reo. È anche l'introduzione di un principio etico che nasce nel mondo greco per necessità. I viaggi continui per mare, cui erano costrette le popolazioni abitanti nelle mille isole dell'Egeo, e delle coste circostanti, esponevano, più che i viaggi via terra, al rischio di rimanere per lunghi periodi isolati, lontani dai propri villaggi. Le ristrettezze e i rischi conseguenti a questa evenienza potevano essere evitati solo con l'invenzione di una legge certa che regolasse un patto reciproco di mutua assistenza, che coinvolgesse tutte le popolazioni interessate. Questa legge aveva lo scopo di produrre di fatto un legame aggiuntivo oltre a quelli esistenti tra ogni appartenente alla società con i propri familiari e compaesani. I villaggi, e in qualche modo le piccole cittadine, superavano di poco le dimensioni delle tribù, e questo ordinamento sociale, insieme a quello della famiglia, regolava i rapporti tra le persone già dal paleolitico, per favorire l'organizzazione delle battute di caccia su cui si fondava il sostentamento di ognuno. L'introduzione dell'agricoltura e dell'allevamento dal neolitico fino al tramonto della civiltà minoica, prima, e micenea poi, aveva semmai richiesto un rafforzamento di questi legami. La comparsa di precetti che regolassero il legame ospitale con il suggello della divinità dominante paterna, aveva la probabile funzione di allargare allo straniero che la invocasse, la protezione sacrale dovuta ai parenti e ai vicini. In precedenza, durante il periodo minoico la dominante economia agricola si accompagnava al culto della dea madre. Da questo derivava la credenza che i periodi di magra e carestia rappresentassero la perdita di fecondità della Dea Madre. A Creta per lunghi secoli era stato il re suo sposo a dare il sangue e le membra per restituirle vigore, ma animali e forestieri di passaggio potevano accompagnarne o rimandar-

9 Omero, *Odissea*, trad. R. Calzecchi Onesti, IX, vv. 21-36. Einaudi, Torino: 2005.

ne il sacrificio rituale. Tale tradizione sanguinaria era rimasta fino alle ultime fasi del periodo miceneo almeno nelle aree geografiche rimaste legate al culto della dea Terra, in una delle sue molte forme, come la Frigia, la Lidia o la Tauride, come è raccontato da Euripide nella tragedia che vede Ifigenia svolgere il ruolo di sacerdotessa di Artemide, addetta ai sacrifici rituali degli stranieri.

Lo straniero: da vittima sacrificale a ospite

Ho citato all'inizio Cesare Pavese con il dialogo immaginario tra Litiere, Re di Frigia, e Eracle, perché, anche se scritto meno di un secolo fa, è miticamente connesso alla sostituzione della pratica sacrificale con quella della *xenia*. Con la trasformazione quindi del forestiero da portatore di energia materiale, il corpo e il sangue, usata per fecondare la terra improduttiva a portatore di energia simbolica, capace di fecondare l'Anima dell'ospitante e della sua gente con la propria cultura e i propri legami familiari, tribali e sociali. Senza ripetere tutto quanto già ho ricordato in altre occasioni, a proposito delle consuetudini legate alla *xenia*, mi limito a sottolineare che il legame ospitale, attraverso il *symbolon*, ma anche solo attraverso il ricordo degli avi legati da tale vincolo, si estendeva ai discendenti e ai collaterali di chi ne aveva rispettato i patti. Omero ripetutamente ne ha cantato le virtù, e ne ha esecrato il tradimento. L'ira con cui inizia l'Iliade è scatenata in Achille dalla rivalsa contro di lui di Agamennone, che l'ha chiamato a Troia in quanto ospite, e dovrebbe quindi astenersene. La guerra stessa è una sorta di guerra santa contro chi si è recato da Menelao con apparenti scopi diplomatici e ne ha tradito i vincoli ospitali, come leggiamo dalle sue parole:

*“Zeus signore, fa’ che mi vendichi di chi primo m’ha fatto del male,
d’Alessandro glorioso, uccidilo per mia mano,
perché ciascuno tremi, anche degli uomini che saranno, di far male
a un ospite ch’abbia mostrato amicizie”*¹⁰.

Possiamo dire che attraverso queste ed altre parole assistiamo alla nascita non solo di una consuetudine sociale, ma di un approccio spirituale all'incontro con lo straniero, di cui Omero si è reso profeta diffondendone, attraverso la narrazione epica, la conoscenza e il senso, attraverso la palpitante narrazione di eventi generati dalla profonda crisi della società micenea e dei suoi dèi. Cito in proposito pochi passi di uno storico: “Della spedizione contro Troia l'esito apparente, o quanto meno immediato, è la vittoria degli Achei... pagata a caro prezzo da tutti, nelle case dei principi achei reduci da Troia... Sarà forse la proiezione di un'umanissima nozione, tutta greca, della guerra (i Greci, che non hanno mai avuto una cinica nozione della guerra...)... Al racconto epico della guerra si accompagna

¹⁰ Omero, *Iliade*, trad. R. Calzecchi Onesti, III, vv. 351-54. Einaudi, Torino: 1997.

tutta una memoria di fatti di contorno, che parla di *nòstoi*, di ritorni degli eroi, accompagnati da lutti, seguiti da dissidi, da esili, da profonde convulsioni del mondo dei regni micenei... A una prima crisi interna al mondo miceneo succede una progressiva trasformazione, in alcune aree vitali del mondo greco...”¹¹. La trasformazione, oltre che economica, politica e sociale è divenuta religiosa, con una evidente prevalenza di divinità olimpiche di ordine paterno, su quelle più tipicamente ascrivibili alla fase uroborica e appartenente, come avrebbe detto Neumann, all’immagine della “madre cattiva divoratrice”¹².

Intendo quindi sottolineare che la xenia non è in contrapposizione, non rappresenta qualcosa di alieno rispetto ai riti che vedevano negli stranieri la forza da incorporare, attraverso il loro cruento sacrificio, nella propria terra e nelle messi che avrebbero nutrito la propria gente, e questi non erano stati altro che un’evoluzione dei riti cannibalici. Nel più remoto passato elladico, come in alcune popolazioni in Papua o della foresta amazzonica alle soglie dei nostri giorni, essi si fondavano sull’idea magica di nutrirsi attraverso la carne dei nemici o degli stranieri, ritenuti potenti perché giunti fino a loro, anche della loro forza, dell’astuzia, del mana. Ai tempi della narrazione dell’Odissea rimaneva di queste lontane abitudini l’eco attraverso gli episodi dei Lestrigoni o di Polifemo, figure arcaico titaniche pronte a ghermire i malcapitati come cibo e Circe, rappresentazione di un antico femminile divino, capace di trasformare gli uomini in animali commestibili. Omero a questo oppone, nei sentimenti e nelle parole dei suoi protagonisti, immagini e regole fondate su una trasformazione simbolica dello stesso bisogno di assimilazione. Trasformazione che porta a integrare la cultura e la storia dello straniero con la propria, invece che divorarne il cervello o farne concime per i campi, a trasformare perfino la forza del braccio e delle armi del nemico, attraverso l’alleanza, in forza per il proprio esercito piuttosto che mangiarne i muscoli o farne nutrire le proprie messi. La profezia di Omero si fondava sull’evoluzione di una civiltà che comprendeva le potenzialità auto distruttive di una visione troppo materialistica e concreta dell’altro ne percepiva finalmente l’appartenenza ad un ordine umano comune e proponeva di eleggere a criterio di valutazione del valore di un uomo proprio la capacità di rispettarne i patti ospitali come è evidente in queste sue parole, sorta di testamento morale per bocca di Odisseo:

*“... Gli umani han vita breve. Ora chi è senza cuore e senza cuore si mostra, tutti gli auguran dietro del male i mortali da vivo, e morto lo disprezzan tutti; chi, invece, ha cuore nobile e cuore nobile mostra, di lui larga fama gli ospiti portano intorno fra tutti gli uomini, e molti lo dichiarano buono”*¹³.

11 Musti D., *Storia greca*, pp. 68-9. Gius. Laterza & figli, Bari: 1989.

12 Neumann E., *Storia delle origini della coscienza*, p. 54. Astrolabio, Roma: 1978.

13 Omero, *Odissea*, trad. R. Calzecchi Onesti, XIX, vv. 328-34. Einaudi, Torino: 2005.

Se l'avidità, connaturata all'uomo, che portava al desiderio di tutto ciò che l'altro, lo straniero portava e rappresentava fosse stata ascoltata senza differenziazione, la catastrofe troiana si sarebbe di nuovo realizzata. La sua trasformazione simbolica in disponibilità ad accogliere con generosità ricambiata chi si dimostrasse di qualche valore invece poteva assurgere a modello spirituale, a legge etica, capace di trasformare ogni terra immersa nell'Egeo o affacciata sul Mediterraneo in una casa ospitale e i suoi abitanti in propri amici o fratelli elettivi.

Epilogo

Mentre a settembre preparavo questo lavoro, come è mia abitudine pensavo di usare le mie riflessioni mitologiche come amplificazioni di materiale clinico individuale. Mi sembrava interessante a questo proposito discutere dei pazienti che, per un fenomeno secondo me recentemente in aumento, presentano una sorta di cannibalismo da parte dell'Io verso l'inconscio, che li spinge a cercare di dominarne i contenuti nutrendosene in senso cognitivo senza accettarne la conseguente integrazione degli aspetti più profondi. Poi è arrivato ottobre, con le notizie di continue stragi di persone in fuga dalle odierne Troie, e da inferni se possibile peggiori. Ho scoperto con orrore, come molti altri uomini di mare, che in Italia abbiamo una legge che rinnega il diritto/dovere di salvare un altro uomo che dal mare ci chieda aiuto. Una legge che ci fa tornare indietro ben oltre i tremila anni da cui ci viene cantata la necessaria accoglienza del forestiero. Qualcuno ci impone ancora una visione vetero frigia dell'essere "padroni a casa nostra, sulla nostra terra" magari nutrita dal sangue e dal sudore di quelli che sopravvivono al mare. Allora ho cambiato la prospettiva, cercando un senso collettivo ai recenti accadimenti, alla luce della storia e del mito e ho preferito guardare al pensiero di Omero come al futuro del nostro mondo.

Tributo finale all'Anima Mundi (alla clinica)

Nella prima seduta dopo la stesura dell'epilogo si è verificato un episodio sincronico che penso sia giusto e utile condividere. La paziente che vedo da poche sedute, che sta vivendo una profonda crisi di coppia ed esistenziale dovuta alla pervasività dei suoi meccanismi di controllo grazie ai quali ha vissuto i suoi primi quarantasei anni, mi porta il suo primo sogno:

sto correndo in equilibrio su un muro alto cento metri, fatto di pietre antiche. A sinistra c'è il mare sconfinato sulla destra una città, Roma o Padova, di cui vedo palazzi, strade e auto per la profondità di un isolato. Una mano mi blocca la schiena, mi sento palpata intimamente e mi in ginocchio. È un uomo che mi fruga, forse un balcanico, e mi sussurra che adesso posso stare tranquilla, mi proteggerà e mi arricchirà con centomila euro o più. Il muro si abbassa.

Il contatto ravvicinato con ciò che è estraneo all'Io ci inquieta, può farci sentire abusati, in pericolo. Può darci però ricchezze infinite e proteggerci da vecchie trappole che, come le antiche alte torri delle principesse, servono solo a privare la nostra vita quotidiana, regolata e controllata, privandoci delle infinite potenzialità che, oltre alle sue insidie, il mare ci offre.

Bibliografia

- Butler S., *Authoress of the Odyssey*. Bristol Phoenix Press, Liverpool, 1922
Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Sansoni, Firenze, 1990
Kerényi K., *Gli dei e gli eroi dell'antica Grecia*, Mondadori, Milano, 1989
Melodia C., *Coming home, in viaggio verso l'Oikos*, in Enkelados, Rivista mediterranea di Psicologia Analitica, n. 0, Nuova Ipsa Editore, Palermo, 2013.
Musti D., *Storia greca*, Laterza Ed, Bari, 1989
Neumann E., *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma, 1978
Omero, *Iliade*, trad. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1997
Omero, *Odissea*, trad. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 2005
Pavese C., *L'ospite in Dialoghi con Leucò*, Mondadori, Milano, 1980
Vinci F., *Omero nel Baltico, saggio sulla geografia omerica*. F.lli Palombi Ed., Roma, 1995



W. Blake, Illustrazioni della Divina Commedia, 1795.

L'UMILTÀ DELL'ANALISTA: LUCI E OMBRE NELLA RELAZIONE TERAPEUTICA

Maria Rosalia Novembre

Riassunto

La riflessione che propongo nasce da un lavoro portato avanti da diversi anni dal gruppo di ricerca sulla spiritualità all'interno delle attività didattiche del Centro italiano di Psicologia Analitica, Istituto per l'Italia Meridionale. Il lavoro svolto ha avuto come focus l'aspetto etico della pratica clinica sull'integrazione nella relazione terapeutica dei valori, anche religiosi, su cui si basa l'esistenza del paziente. Molti sono stati i temi sviluppati, diversi gli interrogativi che ci siamo posti, complesse le riflessioni che ne sono scaturite. In questo lavoro mi focalizzerò sul potere numinoso del Bene e del Male, intesi come principi archetipici, entrambi necessari e sull'importanza dell'umiltà del terapeuta. La via della maturazione umana passa attraverso la discesa nel mondo sotterraneo, e l'umiltà (Demut) del terapeuta rappresenta il coraggio (Mut) di guardare in faccia le proprie ombre e allo stesso tempo è il viaticum offerto al paziente affinché costui possa dialogare con i propri pensieri e sentimenti, riconciliarsi con le proprie passioni.

Abstract

Keywords: Good, Evil, Religious Values, Humility

The reflection I propose originates from the work of several years carried out from the group of Research on Spirituality of the Italian Centre for Analytical Psychology, Institute for Southern Italy. The research work discussed has focused on the ethical aspects in clinical practice of the integration in the therapeutic relation of values, so as (religious values, on which relies the existence of the patient). During this research work the subjects discussed were many and resulted in manifold questions and complex reflections. In this research work I will focus on the numinous power of Good and Evil, meaning the archetypal principles, which are both necessary and on the importance of the therapist's humility. The way to human maturity is through the descent to the subterranean world, and the therapist's humility (Demut) represents the courage (Mut) of facing one's shadows. At the same time the therapist's humility is the viaticum offered to the patient in order to allow him/her to converse with his/her thoughts and feelings, as well as to reconcile with his/her passions.

Résumé

La réflexion que je propose est issue d'un travail mené depuis plusieurs années par un groupe de recherche sur la spiritualité à l'intérieur des activités du Centre Italien de Psychologie Analytique, Institut de l'Italie Méridionale. Le travail a eu comme objectif l'aspect éthique de la pratique clinique à propos de l'intégration dans la relation thérapeutique des valeurs, y compris religieuses, sur lesquelles se base l'existence du patient. Les thèmes développés ont été nombreux, diverses les questions que nous nous sommes posées, et complexes ont été les réflexions qui en ont émané. Dans ce travail, je me concentrerai sur la puissance numineuse du Bien et du Mal, compris comme principe archétypique, tous deux nécessaires, et sur l'importance de l'humilité du thérapeute. La voie de maturation humaine passe à travers la descente dans le monde souterrain; et l'humilité (Demut) du thérapeute représente le courage (Mut) de regarder en face sa propre ombre et en même temps il est le viaticum offert au patient, afin que celui-ci puisse dialoguer avec ses propres pensées et sentiments, et se réconcilier avec ses propres passions.



La sofferenza è dovuta ad un ristagno spirituale, ad una sterilità psichica; fede, speranza, amore e conoscenza è ciò di cui ha bisogno il paziente per vivere. Nessuno guarisce veramente se non riesce a raggiungere un atteggiamento religioso.¹

Introduzione

La storia di tutte le religioni, le quali hanno ed hanno avuto a cuore il destino dell'uomo e il senso religioso dell'esistenza, è stata costellata da riflessioni per definire cosa è il Bene e cosa è il Male. Nell'Induismo è Bene ciò che si avvicina a Dio ed è Male ciò che ci allontana, senza tener conto dei principi morali che mutano con il cambiare dei tempi e delle esperienze degli uomini. Per il Buddhismo il Bene sta nel più radicale svuotamento della propria volontà; non è "pienezza" o "perfezione", ma paradossalmente uno svuotamento dall'egoismo, un disporsi profondamente a un atteggiamento altruistico. Nella stessa misura il Male non significa disobbedienza a Dio, ma è la stessa condizione umana, in quanto essa è intrisa di egoismi e soggettività. Il cammino spirituale mette l'uomo in grado di passare da una falsa visione centrata sull'ego chiuso in sé (*atta-ditthi*) alla "visione esatta" (*samma ditthi*) di sé vuoto e aperto. Nella tradizione cattolica il Bene è Dio che si manifesta con la creazione e rivela il suo Amore con Cristo; il Male è il Tentatore che vuole farsi Dio e rompe ogni armonia con Dio (*dia-ballein*). Il cristianesimo, con Sant'Agostino che a lungo si è interrogato sull'origine del male, trova risposta solo nella consapevolezza della sua necessità: "È ugualmente bene che esistano non solo le cose buone, ma anche le malvagie. Poiché esse non avrebbero mai avuto il permesso di esistere dall'Onnipotente, se non fosse stato bene che esistessero anche le cose malvagie".² Nell'ambito asiatico non esiste un'antitesi tra Bene e Male ma una dialettica tra una piena realizzazione della virtù e la deviazione nel seguire le vie della Realtà ultima (Tao). Secondo il Taoismo il male deriva dalla mancata realizzazione della Virtù (Te), cioè dalla perdita della vitalità dinamica dello Spirito. La perdita della Virtù ha come conseguenza la disarmonia interiore dell'individuo. Nell'Ebraismo, il Bene è inseparabile da Dio ed è forte e consistente, è un principio; il Male, pur essendo forte, è inferiore al Bene perché non è stabile né determinato, non è un principio che possa guidare l'uomo nella sua vita. Nell'Islam non c'è il concetto del Male come principio assoluto che sia indipendente dal Bene, tutto il bene e tutto il male vengono da Dio. La dottrina islamica insegna che niente succede nella vita senza il permesso di Dio, anche quando l'uomo non riesce a comprenderne il senso. Da questi brevi accenni, non certo esaustivi, si comprende che la via di esplorazione del Bene e del Male percorsa dalle religioni è ovviamente

¹ Jung CG. 1932, p 314.

² *De fide et symbolo* – Enchiridion, XXIV, 96, a cura di J. Rivièrè. Oeuvre de SaintAugustin, 9, Etudes Augustiniennes, 1988, p. 273.

d'ordine teleologico. La psicologia analitica quale via deve percorrere per esplorare le radici del Bene e del Male?

Una lettura secondo il vertice epistemico analitico

Da diversi anni porto avanti un gruppo di ricerca sulla spiritualità all'interno delle attività didattiche del Centro Italiano di Psicologia Analitica, Istituto per l'Italia Meridionale. Il mio interesse per questa tema ha radici molto antiche e ciò che afferma Jung:

“Poiché la religione è incontestabilmente una delle prime e più universali espressioni dell'anima umana, è ovvio che qualsiasi tipo di psicologia che s'interessa della struttura psicologica della personalità umana non può rifiutarsi di ammettere che la religione non è soltanto un fenomeno sociologico o storico ma rappresenta anche per un gran numero di individui una importante questione personale”³,

m'incoraggia a perseverare nello studio e nella ricerca. Per Jung la religione è un'osservanza accurata del *numinosum*, di quell'energia che domina il soggetto umano e numinoso è l'incontro con il sacro nascosto, con il Mistero. Incontro con il Sacro in cui s'intrecciano le esperienze a sfondo archetipico del Bene e del Male.

Afferma Jung:

“Se si vuole intendere su una questione complessa come quella del bene e del male, bisogna partire da qui: bene e male sono in sé principi, e dobbiamo tenere a mente che un principio esiste da molto tempo prima di noi e si estende molto più in là di noi”⁴. E ancora: “... Il bene e il male sono principia del nostro giudizio etico, ma riportati all'ultima radice ontica sono 'inizi', aspetti di Dio, nomi di Dio. Quando in eccessu affectus in una situazione a tonalità affettiva, mi scontro con un fatto o con un accadimento paradossale, mi scontro, in fin dei conti, con un aspetto di Dio che non posso giudicare e superare logicamente, perché è più forte di me, perché ha un carattere numinoso e io v'incontro il tremendum e fasciniosum.

Non posso 'superare' un numinosum, ma soltanto stargli davanti disposto a farmi travolgere, fidandomi del suo senso. Il principio è sempre di un ordine più alto, che è più potente di me”⁵.

Come ha scritto Galimberti (2000), Jung attribuendo autonomia al male, riprende un atavico motivo gnostico di un Dio limitato da un potere antagonista, per cui la psicologia analitica, derivante dal pensiero gnostico, pone all'origine l'antagonismo tra due principi: il Bene e il Male, Dio e la sua ombra.

³ Jung CG. 1938/1940, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 469.

⁵ *Ibid.*, p. 471.

La vita, come processo energetico, richiede contrasti senza i quali l'energia, che occorre per i salti evolutivi, non viene prodotta. Le funzioni della psiche sono concepite in termini antinomici: il soggetto attraverso l'antinomia coscienza-inconscio evolve e tramite la coscienza riflessiva accede al livello spirituale. Utilizzando le metafore di Dio, su cui si basa la teodicea, la psicologia analitica pone l'accento sull'uomo e sulla sua coscienza. Senza una coscienza umana in cui riflettersi, Bene e Male accadrebbero semplicemente, come afferma Jung e ci sarebbe solo una sequenza di eventi naturali che porterebbero alla sofferenza, alla vecchiaia e alla morte. La coscienza è la capacità dell'uomo di tenere insieme, attraverso l'attività simbolica, i poli dell'antinomia. Quando la coscienza "smarrisce" questa capacità, si ha la scissione della personalità, e clinicamente parliamo di "manifestazione del male".

Ed è quello che è accaduto a una giovane donna che è in terapia da qualche tempo e che ha sofferto di depersonalizzazione. Il primo episodio si è verificato la notte prima dell'attentato al Bataclan di Parigi. Sonia, nome di fantasia, ragazza intellettualmente molto capace, si trovava a Parigi per motivi di studio e aveva strutturato difensivamente la sua personalità sul piano dell'efficienza. Aveva un progetto chiaro, obiettivi chiari per i quali si sottoponeva a sacrifici non indifferenti. Primogenita di tre figli, si è sentita, da sempre, diversa dagli altri membri della famiglia: lei aveva un sogno, desiderava diventare architetto, ma non un architetto qualunque, un grande architetto. In famiglia non era compresa, anzi era scoraggiata: "*Perché non lavorare nell'impresa di famiglia?*" gli ripeteva spesso il padre. Sonia, però era determinata e per realizzare il suo sogno aveva sacrificato tanto: non dava voce alle sue emozioni, non si prendeva cura dell'affettività ferita, aveva censurato il dialogo con l'inconscio. Ascoltandola, in una nostra seduta, ho pensato che forse, proprio la passione per l'architettura, era il suo tentativo per mantenere un contatto con "il senso sacro" dell'esistenza:

"Si deve sempre ricercare una sintesi degli opposti... Quasi tutti gli incarichi progettuali comprendono decine, spesso centinaia, talvolta migliaia di fattori diversi e contraddittori, riuniti in un'armonia funzionale soltanto dalla volontà dell'uomo. Quest'armonia non può essere raggiunta con strumenti diversi da quelli dell'Arte".⁶

E il suo sogno sembra prendere sempre più forma quando vince la borsa di studio per andare a Parigi.

Tutto sembrava andare secondo i piani... alla perfezione! Poi quella notte tormentata da incubi, incubi abitati da mostri e dopo, al risveglio non riconoscersi più, sentirsi pervasa da una grande angoscia, da un profondo smarrimento. Sonia, con uno sforzo immane, cerca di non disperdersi, in qualche modo tenta di ri-

6 Celebre frase di Alvar Aalto, una delle figure più prestigiose dell'architettura del XX secolo.

trovarsi ma le arriva, attraverso i media, la notizia dell'attentato. Il Male che sente serpeggiare dentro si è materializzato anche fuori. Quanto più il male è archetipico, tanto più viene sperimentato come impersonale. Non resta che fuggire...

Torna nel suo paese natio, ma si può fuggire dai luoghi, non da se stessi. Sta ancora male e decide, anche se con diverse resistenze, di chiedere aiuto. Inizia il nostro viaggio insieme. Filo conduttore del nostro percorso sono le parole della canzone di Niccolò Fabi, Costruire, che la ragazza stessa ricorda in un nostro incontro: *"Nel mezzo c'è tutto il resto e tutto il resto è giorno dopo giorno, è silenziosamente costruire e costruire è sapere, e sapere è potere rinunciare alla perfezione"*. Nel nostro percorso terapeutico abbiamo "cercato di accogliere" il male, il male come sofferenza, il male come sommo dolore e abbiamo cercato di dare spazio al suo potere numinoso.

*"Monta la tentazione – tremenda. Non sembra che possa esserci scampo. Le acque m'inghiottiranno per sempre?...sento paurosamente la mia solitudine... il vuoto pauroso della mia vita. [...] O Dio, l'anima sale a Te, si appoggia dolente in Te. Rivestimi della tua forza – fammi dire di sì a quello che vuoi Tu o Signore!"*⁷

Sonia lotta con se stessa, lotta tra luce e oscurità e la sua lotta ricorda quella che i mistici chiamano la lotta con l'Angelo: confronto simbolico che avviene nella notte dello spirito, confronto con la propria interiorità, una discesa agli inferi per poi risalire alla luce della coscienza.

*"L'uomo non può far altro che accettare la lotta: questa è una situazione in cui lo si sfida a reagire nella sua interezza"*⁸.

Tutto ciò è possibile, a mio modesto parere, solo se si prova a ri-portare alla luce il sentire religioso che ci permette di "costruire" un'esistenza autentica: la relazione con l'Assoluto contiene in sé la possibilità di un'elaborazione simbolica delle antinomie. Sonia è all'inizio del suo percorso analitico, ha fretta di guarire. La guarigione non avviene attraverso il ripristino dei vecchi meccanismi psichici, poiché come afferma Heidegger, si è creata una frattura tra la semplice presenza e l'esistenza. Per elaborazione del "male" sperimentato è necessario del tempo per poter giungere a un personale spazio creativo, quel tempo che Sonia non si è mai concessa. Per Jung il dialogo con l'inconscio è, nonostante la sua parte tenebrosa, possibilità di guarigione: la funzione religiosa deve favorire l'armonia psichica tenendo insieme l'antinomia bene e male. Il percorso analitico favorisce l'introspezione che porta al confronto con l'Ombra, con tutti quegli aspetti che ripugnano l'Io, provocando un cambiamento, una con-versione.

7 Barsotti D. 1999, p. 61.

8 Jung CG. 1938/1940, p. 474.

Se la consapevolezza delle proprie “miserie” è importante per il paziente per ampliare l’orizzonte della propria coscienza, ancor di più lo è per il terapeuta. Il terapeuta che non conosce il male, che non ha dialogato con la propria Ombra non può comprendere “la sofferenza” dei suoi pazienti. È necessario che si accetti l’aspetto numinoso del proprio male perché, come afferma Jung, il terapeuta non potrà portare un paziente più in là di dove lui stesso è arrivato.

La relazione terapeutica e l’umiltà dell’analista

*“Percorro un tunnel sotterraneo, dove scorre un fiume. Passo da una sponda all’altra con una certa difficoltà. È buio, ma in lontananza si scorge una debole luce. Tanti i viandanti, tra cui una donna. Continuo il mio cammino e giungo davanti ad un tabernacolo aperto da cui si espande una grande luce, una sensazione di calore mi pervade, il mio viaggio è giunto al termine”.*⁹

In Ricordi, Sogni e Riflessioni, Jung cita una leggenda di un rabbino che fu visitato da uno studente che gli chiese come mai non era data più, come accadeva nei tempi passati, la possibilità agli uomini di vedere Dio in faccia. Il rabbino rispose perché nessuno sapeva chinarsi tanto, bisognava chinarsi un poco, per attingere l’acqua dal fiume. Il chinarsi rimanda al senso dell’umiltà e l’atto di umiltà per eccellenza è quello di accettare la propria Ombra riducendo sempre di più le proiezioni che di essa facciamo “sull’altro”. Ma molto spesso ci proteggiamo “illusoriamente” da noi stessi e dagli altri attraverso l’orgoglio. La teologia ci dice che l’orgoglio porta direttamente al Male; dal punto di vista analitico, l’orgoglio è una negazione dell’Ombra personale e una prigione per la propria luce. Nella lingua russa la parola *гордость* (orgoglio) ha la stessa radice della parola *ограда* (recinzione)¹⁰: ci costruiamo attorno una muraglia, non riusciamo a con-fidare nel prossimo e in Dio, attiviamo così un processo di “scissione”, ostacolando la crescita spirituale.

*“Come può una persona capire fino a che punto ha bisogno di redenzione se, troppo sicura di sé, ritiene di non aver nulla da cui redimersi? Se vede la propria ombra, la propria propensione al male, ma ne distoglie lo sguardo, fugge, non si espone al confronto, non viene a una spiegazione, non osa far nulla, e poi si glorierà davanti a Dio, a sé stesso e agli uomini, della sua veste rimasta bianca e immacolata, frutto in realtà della sua codardia, della sua regressione, del suo angelismo e perfezionismo”.*¹¹

⁹ Sogno fatto la notte prima del colloquio di selezione per la Scuola di Specializzazione sostenuto con il dottor Karawatt.

¹⁰ Cfr. Mura G. p. 269.

¹¹ *Ibid.* p. 473.

In ogni nostro incontro terapeutico, *l'altro*, come afferma Hillman (1979), può servire a soddisfare qualunque nostro bisogno e quindi la terapia inizia con la “mia terapia”, con il mio sforzo a essere consapevole delle varie immagini archetipiche che imprigionano l'altro in un ruolo che non è il suo. Il nostro lavoro ha inizio con l'incontro con il nostro inconscio e solo dopo inizia il lavoro clinico con gli altri.

“È pericoloso che insegni chi non è passato attraverso l'esperienza della vita; come uno che abbia una casa pericolante: accogliendo degli ospiti li danneggerà, se la casa crolla. Così coloro che non hanno prima costruito se stessi, mandano in perdizione anche quelli che a loro si accostano. Con le parole chiamano alla salvezza, ma con il loro cattivo comportamento fanno del male a chi li segue”.¹²

L'umiltà non è un valore che si conquista una volta per sempre, ma è il risultato di un cammino misterioso che dura tutta la vita e che ci conduce negli abissi della nostra interiorità, attraverso “*un esercizio spirituale*” che ci consente l'esperienza simbolica dell'Ulteriorità. Per Jung la via della maturazione avviene attraverso la discesa nel mondo sotterraneo, e l'umiltà (*Demut*) del terapeuta rappresenta il coraggio (*Mut*) di guardare in faccia le proprie ombre e allo stesso tempo è il *viaticum* offerto al paziente affinché costui possa dialogare con i propri pensieri, sentimenti e passioni e riconciliarsi con essi.

“Signore giacché tu sei misericordioso, fammi sapere cosa devo fare affinché la mia anima diventi umile! E il Signore rispose alla mia anima: Tieni la tua coscienza nell'inferno e non dubitare”.¹³

Ma in cosa consiste l'esercizio di tenere la propria anima nell'inferno? Consiste nella discesa nel nostro inconscio. Afferma Hillman:

“La via della discesa significa la via attraverso il labirinto, e anche la tradizione teologica ci dice che la strada discendente significa un confronto con tutte le cose che nel corso dei tempi sono state spinte in basso, umiliate: la materia, la natura, il peccato, la parte inferiore del corpo, la passione”.¹⁴ E ancora: “*Dunque, l'inconscio è la porta attraverso la quale passiamo per trovare l'anima. Attraverso di essa gli eventi ordinari diventano improvvisamente esperienze, e in questo modo prendono anima; attraverso di essa il significato torna ad essere vivido, mentre si muovono le emozioni. Ed è attraverso l'inconscio che molte persone hanno trovato una via all'amore e una via alla religione e hanno acquisito una tenue percezione dell'anima*”.¹⁵

12 Sincretica 12, alfabetica.

13 Silvano del Monte Athos.

14 Hillman J 2010 p. 53.

15 *Ibid.* p. 53.

Accettare se stessi è il focus di un'intera *Weltanschauung*, accettare se stessi significa aver "cura" della propria Ombra, cioè riconoscere tutto ciò che abbiamo rimosso, i meccanismi di difesa che utilizziamo nel rapporto con noi stessi e gli altri, con il mondo. La cura con la nostra Ombra è anche, come afferma Hillman, un problema di amore:

"Fino a che punto il nostro amore si estende alle parti di noi disturbate e rovinate, quelle ripugnanti e perverse? Quanta carità e compassione abbiamo per le nostre debolezze e le nostre malattie? Fino a che punto siamo in grado di costruire una società interiore sul principio dell'amore, accordando un posto a ogni sua parte? E io uso l'espressione "cura dell'Ombra" per sottolineare l'importanza dell'amore.

Se ci disponiamo a prenderci cura di noi stessi, mettendo "me" al centro, questo atteggiamento spesso degenera nello scopo di prendersi cura dell'Io – di diventare più forti, migliori, di crescere secondo le mete dell'Io, che sono spesso copie meccaniche delle mete della società. Se invece ci disponiamo a prenderci cura di quelle debolezze fisse, intrattabili, congenite, della caparbia e della cecità, dell'avarizia e della crudeltà, della finzione e della pompa, ci troveremo di fronte al bisogno di un nuovo modo di essere, completamente diverso, nel quale l'Io deve essere al servizio, deve ascoltare, e deve collaborare con una moltitudine di oscure figure non piacevoli, e deve scoprire la capacità di amare anche il più piccolo di questi aspetti".¹⁶

Questo modo di amarsi è difficile perché dobbiamo amare anche ciò che ci ripugna e un primo passo potrebbe essere quello di "portarlo con noi". Ma ciò non basta: dobbiamo accettare le parti gravose e avere la forza di trasformare ciò che può e deve cambiare. Essere davanti alla propria Ombra ci consente di vedere ciò che è in luce, possiamo percepire il nostro Sé.

"In tedesco adoperiamo a questo fine la parola Selbst (Sé) in opposizione al piccolo Io [...] Questo Sé non è soltanto un Io un po' più cosciente, un po' più elevato, al quale meglio si adatterebbero espressioni come 'autocosciente', 'autosufficiente'. Quello che qui chiamiamo Sé non è soltanto in me ma in tutti, come l'Atman, come il Tao. È la totalità psichica. Cade in equivoco chi mi rimprovera di aver così creato un 'Dio immanente' e quindi un 'surrogato di Dio'. Io sono un empirico e come tale posso dimostrare empiricamente l'esistenza di una totalità sopraordinata alla coscienza.

Questa totalità di ordine superiore è sperimentata numinosamente dalla coscienza, come tremendum e fascinsum. [...] questa totalità di ordine superiore che in sé, presa ontologicamente, è qualcosa di indescrivibile. Questo Sé non sta in alcun modo al posto di Dio, ma è forse un recipiente della grazia divina".¹⁷

¹⁶ *Ibid.* p. 79.

¹⁷ Jung CG. 1938/1940, p. 476.

Sperimentare questo amore nei nostri confronti crea le condizioni poter realizzare il detto cristiano “*Ama il prossimo come te stesso*”. Se ci amiamo “*davvero nella nostra nudità*”, vedremo l’altro per quello che egli è, scevro da proiezioni positive e negative, con le sue risorse e i suoi limiti. Il vero bisogno del paziente è di essere accettato così com’è, accolto con i suoi lati oscuri. Per il terapeuta ciò significa anche essere disposto a lasciarsi “distruggere” dal paziente, a potenziare la propria capacità di *sentire con (Einfühlung)* e a sviluppare un *atteggiamento ricettivo-attivo* che permetta all’altro di entrarci dentro e parlargli (Ferenczi 1933). La relazione autentica con l’altro e il *con-tatto* avvengono soltanto se il terapeuta sviluppa “un atteggiamento religioso”, quello caratterizzato da ciò che Jung chiama *spregiudicatezza oggettiva*:

“Egli sa che Dio ha creato ogni sorta di cose meravigliose e incomprensibili, e che cerca di raggiungere il cuore degli uomini nei modi più impensati; perciò sente in ogni cosa la presenza misteriosa della volontà divina”.¹⁸

Il nostro lavoro ci mette continuamente di fronte alla sofferenza dell’altro e una delle esperienze più dolorose è quella in cui abbiamo un paziente che sembra “intrappolato nell’incapacità” di venir fuori dal suo dolore. Un dolore che urla e che vuole essere compreso nella sua sacralità. Diverse volte mi sono trovata, nel mio lavoro, in situazioni di questa natura, ne cito una per tutte. Da poco ho in terapia una donna, che tre anni fa ha perduto, in un incidente, la sua unica figlia. La signora è molto ambivalente rispetto al percorso intrapreso, è come se si fosse costellato quello che Guggenbuhl-Craig chiama l’archetipo dell’invalido e che mi fa sperimentare tutta la mia impotenza. Allo stesso tempo però sento muovere nella nostra relazione “*un’energia*” che alimenta la pazienza e la speranza della “cura”, quella cura che libera dalle catene del passato e fa intravedere nuovi percorsi nel cammino misterioso dell’esistenza. Con lei è davvero presuntuoso ritenere di poter dire ciò che è giusto e utile, tento umilmente di “esserle accanto”, cercando di dialogare con il suo lacerante dolore per poter “svelarne” il fine teleologico. Tento di usare le parole in modo tale che le arrivino come “carezze” che possano lenire il dolore e creare un ponte con *l’area spirituale*:

“Le parole del medico non sono altro che vibrazioni, la cui particolare qualità è però dovuta a un suo determinato stato psichico. Le parole agiscono soltanto perché trasmettono un senso o un significato. Ma il “senso” è qualcosa di spirituale”.¹⁹

Umilmente cerco di farmi “compagna” nel percorso che stiamo condividendo, un percorso tortuoso e rischioso, tentando di starle accanto *con un atteggiamento*

¹⁸ *Ibid.* p. 321.

¹⁹ *Ibid.* p. 313.

compassionevole, quello predicato dal buddhismo, un moto che non procede dall'alto verso il basso, bensì in relazione orizzontale tra esseri viventi che sperimentano la stessa condizione esistenziale di "illusione".

“L'umiltà sarà la tua forza e non c'è altra forza per te. Se non sarai umile perderai la tua vocazione, ti sembrerà impossibile e amara. L'umiltà ti dà perseveranza e gioia”.²⁰

Desidero concludere con le parole di Jung, tratte dal *Libro Rosso*, che sintetizzano secondo me in modo mirabile quello che ho cercato di esprimere in questa mia riflessione:

“Aprite la porta dell'anima affinché nel vostro ordine e nel vostro senso possono affluire le oscure correnti del caos.

Sposate il caos con ciò che è ordinato e darete vita al bambino divino, al senso superiore che è al di là di senso e controverso.

[...] Voi inorridite di fronte all'abisso; è giusto che proviate timore, perché di lì passa la via di quel che ha da venire.

Devi vincere la tentazione della paura e del dubbio, e renderti conto fin nel midollo che la tua paura è giustificata, e che ragionevole è il tuo dubbio.

Come potrebbe essere altrimenti una vera tentazione e una vera vittoria su di essa?

[...] Per tutto ciò che riguarda la tua redenzione e l'ottenimento della grazia, tu dipendi dalla tua anima.

Nessun sacrificio ti sarà pertanto troppo grave.

Se sono le tue virtù a impedirti la redenzione, sbarazzatene, perché per te si sono tramutate in male.

Chi è schiavo della virtù non trova la via, allo stesso modo di chi è schiavo del vizio.

Se ti credi padrone della tua anima, ne diverrai il servitore;

se ne sei servitore, ne acquisterai la padronanza, perché in tal caso ha bisogno di essere governata.

Che questi siano i tuoi primi passi”.²¹

Bibliografia

- Anonimo. La nube della non-conoscenza. Ancora Editrice, Milano: 1997.
Barsotti D. La Lotta con l'Angelo – diario di un'anima. Paccagnella Editore, Bologna: 1999.
Bernhard E. Mitobiografia. Adelphi, Milano: 1985.
Borgna E. Responsabilità e speranza. Giulio Einaudi editore, Torino: 2016.
Caratenuto A. Le Lacrime del Male. Tascabili Bompiani, Milano: 2002.
Cresti A. Mitografia di luce e il colore degli angeli. Edizioni Magi, Roma: 2002.
Cucci G. Esperienza religiosa e psicologia. La civiltà cattolica, Roma: 2009.
Diana M. Credere – Percorsi di umanizzazione. Volume 3. Moretti e Vitali, Bergamo: 2013.
Ferenci S. Diario clinico. Amorrortu, Buenos Aires: 1997.

²⁰ Barsotti D. 199, p. 70.

²¹ Jung CG. 1957 p. 26.

- Galimberti U. Come si spiega l'origine del Male, articolo pubblicato nelle pagine della Cultura de la Repubblica, 5 Giugno 2000.
- Guggenbuhl-Craig A. Il Bene del Male. Moretti e Vitali, Bergamo: 1999.
- Heidegger M. Fenomenologia della vita religiosa, trad. di G. Gurisatti. Collana Biblioteca Filosofica n.23, Adelphi, Milano: 2003.
- Karawatt M. Psicologia del profondo e Tradizioni Spiritualità – Il Sé-Coscienza in Occidente e in Oriente. Magnanelli, Torino: 2002.
- Hillman J. La ricerca interiore. Psicologia e religione. Moretti e Vitali, Bergamo: 2010.
- Hilman J. Il mito dell'analisi. Adelphi, Milano: 1979.
- Jung CG. Il Libro Rosso. Edizione Studio. Bollati Boringhieri, Torino: 2012.
- Jung CG. (1946) Questioni fondamentali di psicoterapia in Aurigemma L. (a cura di), Pratica della psicoterapia. Opere vol. XVI. Bollati Boringhieri, Torino: 1993.
- Jung CG. (1946) Psicoterapia e concezione del mondo in AURIGEMMA L. (a cura di), Pratica della psicoterapia. Opere vol. XVI. Bollati Boringhieri, Torino: 1993.
- Jung CG. (1940) Rapporti della Psicoterapia con la cura d'anime in Aurigemma L. (a cura di), Psicologia e Religione. Opere vol. XI. Bollati Boringhieri, Torino: 1993.
- Jung CG. (1940) Bene e male nella psicologia analitica in Aurigemma L. (a cura di), Psicologia e Religione. Opere vol. XI. Bollati Boringhieri, Torino: 1993.
- Jung CG. Ricordi, Sogni, Riflessioni. Edizioni BUR, Milano: 2004.
- Madec G. Œuvres de saint Augustin, volume 9: Exposés généraux de la foi: De fide et symbolo, Enchiridion, Études Augustiniennes, Parigi: 1988.
- Madera R.. Una filosofia per l'anima. IPOC, Milano: 2013.
- Mortari L. (a cura) Vita e detti dei padri del deserto. Città nuova, Roma: 1990.
- Mura G. (a cura) Bene e Male nelle religioni. Aracne, Roma: 2014.
- Otto R. Il sacro. Feltrinelli, Milano: 1984.

PSICOSI E RELIGIONE – RELIGIONE E PSICOSI STORIA DEL PROCESSO DI INTEGRAZIONE E DISINTEGRAZIONE PSICHICA

Fulvio Marchese

Riassunto

Nelle prossime pagine, attraverso un excursus storico-antropologico ma anche psicopatologico, si cercherà di ripercorrere le tappe salienti del rapporto tra Psicosi e Religione, alla ricerca delle origini del loro rapporto, quando forse, secondo la concezione dei tempi e per certi versi come i venti di guerra provenienti dal sud-est del mondo stanno nuovamente portando a considerare, era la Religiosità che custodiva dentro di sé la Psicosi e non il contrario. Cercherò di osservare il fenomeno in senso evolutivo e di comprendere ancora più a fondo il legame indissolubile che da sempre unisce queste due non finibili o quantificabili Dimensioni Umane; andrò alla ricerca di quelle esperienze psichiche profonde, possibili in condizione di alterazione del normale stato di coscienza, che Jung chiamava “esperienza del Numinoso”, con lo scopo di dimostrare che, quando nel rapporto tra Psicosi e Religione, dopo una iniziale sovrapposizione critica, la tensione polare si mantiene in equilibrio per il tempo necessario, allora forse una nuova condizione esistenziale riesce a prendere forma, sia a livello ontogenetico che filogenetico, tanto per il singolo individuo che per una intera civiltà.

Abstract

In the next pages, through an historical-anthropological excursus but also through a psychopathological discussion, I will recall the most relevant milestones of the relationship between Psychosis and Religion. My aim is to investigate the origin of their correlation when Religiosity was likely to encompass the Psychosis and not the other way around; this was suggested not just from the ancient times but also from the wars that nowadays originate from the southeastern part of the world.

I will endeavor to observe the phenomenon from an evolutionary prospective and explore in depth the indissoluble connection that has always been linking these two infinite and unquantifiable Human Dimensions. I will seek out those profound psychic experiences, which are possible in an altered state of consciousness that Jung called “numinous experiences”. When in the relationship between Psychosis and Religion, the polar tension maintains balance for the time necessary after an initial critical superimposition. My purpose therefore is to demonstrate that a new existential condition could likely take shape when this relationship occurs, both at an ontogenetic and a phylogenetic level, as much for the single individual as for the entire civilization.

Resumé

A travers ces pages, dans un excursus historique-anthropologique, mais également psychopathologique, on cherchera à parcourir les étapes saillantes du rapport entre Psychose et Religion, à la recherche des origines de leur relation, quand –peut-être- selon la conception du temps et par certains côtés, comme les vents de guerre qui viennent du Sud-Est nous portent depuis peu à considérer, c'était la Religiosité qui gardait à l'intérieur d'elle la Psychose, et non pas le contraire. Je chercherai à observer le phénomène au sens évolutif et à comprendre encore plus profondément le lien indissoluble qui unit depuis toujours ces deux dimensions humaines qui sont sans limites et inquantifiables.

J'irai à la recherche de ces expériences psychiques profondes, qui sont possibles dans les conditions d'altération de l'état normal de conscience, que Jung appelait « l'expérience du Numineux ». Le but est de démontrer que, quand dans le rapport entre Psychose et religion, après une première contraposition critique, la tension des polarités se maintient en équilibre le temps nécessaire, alors peut-être une nouvelle condition existentielle réussit à prendre forme, soit au niveau ontogénétique, soit au niveau phylogénétique, aussi bien pour un individu que pour une civilisation entière.

Nella misura in cui il cristianesimo di questo tempo rinuncia alla follia, rinuncia anche alla vita divina (C.G. Jung, Liber Novus)

Anno duemilasedici, stagione di primavera. La specie umana, laicizzata nella maggior parte della superficie planetaria, tende sempre più a separare la dimensione religiosa da ciò che è chiamato “piano di realtà”. Quel dato numerico che scandisce il susseguirsi degli anni sulla Terra, con i parametri spazio-temporali relativi che sono propri a quest’ultima (Capra, 1975), è diventato semplicemente un segno accettato per convenzione. Eppure a lungo è stato un numero a grande valenza religiosa. All’inizio non era un segno, era un simbolo, capace di conservare il suo valore per quasi due millenni. Duemilasedici anni dopo la nascita di Cristo.

Dal presente su cui poggiamo i nostri piedi, proviamo adesso a voltarci indietro, in direzione della strada che ci ha condotto fin qui.

L’epoca in cui viviamo, la Contemporaneità, ha nell’oggi la sua frontiera e nel 1789 il suo anno di nascita. La Rivoluzione Francese ha rappresentato per l’uomo l’inizio di una nuova era, in cui la ragione, sinonimo per la Psicologia del profondo di coscienza, è assurta ad organo psichico principe, capace di donare all’uomo grande forza e convinzione nei propri mezzi; un momento storico dirimente, uno snodo fondamentale per la spinta culturale ed economica che ha portato all’oggi. Quel periodo ha rappresentato un momento cruciale anche per quanto riguarda la concezione che l’essere umano ha sviluppato relativamente a sé stesso. Nonostante l’antinomia della psiche (Aversa, 1996), l’uomo post-illuminista sembra aver trovato estremamente facile teorizzare sulla propria natura, al punto da non aver più dubbi su di sé. Il super-Uomo di Nietzsche, dopo la morte Dio, ha evidentemente voluto prenderne il posto (Nietzsche, 1885), esprimendo da quel momento in poi un senso di onnipotenza sempre crescente. Eppure, dopo quasi due secoli di dichiarati successi scientifici, culturali, sociali ed economici da parte dell’uomo occidentale (e anche qualche decina di milioni di morti sarebbe il caso di aggiungere), tale spinta in avanti sembra essersi esaurita, se non dal punto di vista delle avanguardie tecnologiche sicuramente per quanto riguarda la fiducia in sé stesso. L’Illuminismo aveva inaugurato una fase in cui si era imposto il dato sensibile, sostenibile, e aveva messo sotto una luce fortemente critica tutto ciò che non poteva essere scientificamente dimostrato. Ma le voci di dissenso, dal nostro punto di osservazione disciplinare, si erano levate già da tempo. Nell’introduzione al Libro Rosso, Shamdasani scrive come, secondo Jung, “la nuova età dei Lumi, scettica e razionalistica, inaugurata dalla rivoluzione francese aveva portato con sé una rimozione del religioso e dell’irrazionale, una rimozione che aveva avuto conseguenze negative d’ampia portata, fino all’esplosione dell’irrazionalismo rappresentata dalla guerra mondiale. Di qui la necessità storica, sottolineata da Jung...di riconoscere nell’irrazionale un fattore psicologico indispensabile”.



Procedendo all'indietro, la Storia Moderna, che si conclude appunto sul finire del '700 e che vide l'alba alla conclusione del millequattrocento con la scoperta del nuovo mondo, appare al nostro sguardo come un periodo di grande fermento culturale soprattutto nel cuore della vecchia Europa; è forse questo l'ultimo periodo storico in cui la cultura di massa europea vive una religiosità che non si esprime parallelamente alla concezione di vita dominante ma ne è un elemento ancora costituente; basti pensare al riguardo all'evangelizzazione dell'America oppure al senso del divino nella cultura rinascimentale cinquecentesca e successiva. In quell'epoca, Dio abitava ancora l'uomo.

Alle spalle della storia moderna, nitido nelle sue forme architettoniche possenti puntate verso l'alto, svetta il monumentale Medioevo che, con la sua reputazione, satura ancora oggi l'immaginario collettivo di un'atmosfera crepuscolare, oscura, inquietante. Dalla fine dell'Impero Romano d'occidente, per quasi un millennio, il famigerato medioevo segna una stagione che fino a pochissimo tempo fa era considerata esclusivamente alla luce dell'oscurantismo che la cristianità dell'epoca gettò sui propri domini geografici, guadagnandosi nel tempo fama di crudele uccisore di innocenti appartenenti ad altre fedi e castigatore di qualsiasi impulso umano che esprimesse piacere, sensualità, Eros. Ma il Medioevo non è stato solo questo, come già da qualche tempo si tende a riconoscere: i suoi mille anni sono stati in realtà un lento periodo di incubazione, una lunga stagione di incertezza sul presente ma anche di preparazione al futuro (Cardini-Montesano, 2006); basti pensare alle concezioni alchemiche le quali, mischiando scienze naturali, filosofia e spiritualità (Jung, 1944), altro non sono state che le basi delle scienze chimiche e in parte anche fisiche. Ciò nonostante, quel periodo ha goduto a lungo di una pessima reputazione, ma per capire cosa sia realmente stato il Medioevo, dovremmo comprendere meglio le sue poderose fondamenta e strutture. A questo scopo andiamo ancora più indietro, attraversando con lo sguardo i quattromila anni di storia che lo hanno preceduto. Il tratto di strada che precede il Medioevo è segnato da un altro colosso, la più strutturata e complessa forma di civiltà in termini di dimensioni e ordinamento sociale, quella che secondo Bachofen rappresenta il più grande esempio dell'antichità di società patriarcale, ovvero l'Impero Romano, quasi mille anni vissuti dal politeismo iniziale al monoteismo cattolico-cristiano.

Alle sue spalle, a partire all'incirca dal quarto millennio a.C., le origini del Mondo Antico: storicamente famoso per l'affermazione di alcune culture nelle zone mediterranee, vicino e medio-orientali (Mesopotamiche, Egizie, Indiane), questo periodo propone un fatto psicologico inedito che secondo la nostra prospettiva appare fondamentale: l'istituzione delle grandi monarchie sacre, ovvero la sovrapposizione identificativa tra la figura del capo degli uomini (il re) ed il Dio, inaugurando così la figura del Dio vivente, rappresentante incarnato del potere temporale e spirituale. Noto soprattutto per l'inizio della Storia scritta e per altri ritrovati tecnologici, del mondo Antico ci interessa in questa sede sottolineare

are come, a livello verticistico, al potere eroico di colui che è capace di guidare il proprio popolo si unisca in questo preciso momento storico il potere divino-spirituale, ed entrambe queste “virtù” convivono nello stesso individuo. E’ l’alba di una nuova forma di onnipotenza umana che, nel suo decorso, produrrà gli effetti nefasti di ogni identificazione con la divinità; alle parole di J.W. Perry il compito di chiarire in sintesi cosa sia stato il “periodo della rivoluzione urbana”, intorno al tremila a.C.: “La principale figura mitica che esprime la psicologia del carattere regale era il dio-re, controparte divina, nella comunità degli dei, del monarca terreno. Nell’antico Medio Oriente, da cui derivano le nostre tradizioni occidentali, questa divinità regale era rappresentata dal dio guerriero della tempesta, che possedeva le qualità più importanti dell’Io: sete di dominio, bramosia di prestigio, assertività e aggressività come stimolo al combattimento, ambizione a estendere il dominio e a costruire imperi, capacità di procurarsi e accumulare ricchezza, fiuto per le innovazioni tecniche che avrebbero prodotto l’età del Bronzo. Con la democratizzazione delle prerogative regali, l’esercizio incontrollato di tali caratteristiche diede il via a uno spietato processo di aggressioni e liberò un’immensa forza distruttiva; ciò portò non solo devastazione ai popoli aggrediti, ma incrinò anche le loro strutture sociali. Quest’espansione incontrollata sfociò in Egitto nella decadenza e in Cina nel feudalesimo. I regni della Mesopotamia si combatterono continuamente con alterne vicende finché l’Assiria si dissanguò in lotte intestine. Da questa situazione ebbero origine crisi e rapidi mutamenti culturali”.

Il Dio guerriero della tempesta sembra assomigliare nei suoi tratti più peculiari a Thor, dio del tuono della tradizione scandinava, ma anche a suo padre Wotan, divinità principale del pantheon norreno, con cui Jung sostiene che il popolo germanico si fosse identificato a livello inconscio nelle circostanze che portarono poi alla seconda guerra mondiale (Jung, 1936); la similarità dell’epilogo tragico e autodistruttivo di entrambe tali identificazioni di massa, quella mesopotamica nel mondo antico e quella germanica nei primi decenni del ventesimo secolo, sembrano sostenere ancor di più l’ipotesi della somiglianza tra i due principi religiosi e dovrebbero rappresentare un serio ammonimento per i processi di identificazione collettiva ad essi riconducibili, sia attuali che futuri.

Perry afferma che il dio-re era la “controparte divina del capo degli uomini”; quindi, dipanando questo nodo concettuale, l’uomo avrebbe dapprima realizzato una forma di leadership sociale sulla base di un principio di forza e capacità, dunque in base alla naturale legge del più forte; successivamente, andando verso la storia, avrebbe esperito l’esistenza di dimensioni “altre” popolate da creature sovranaturali (magia prima e religiosità poi) ed infine avrebbe proiettato sull’altra dimensione l’immagine di un dio che, come il capo degli uomini in terra, era destinato a prevalere su tutti gli altri. Questo sembra essere stato il supremo Dio delle origini.

Cosa ci è possibile osservare oltre le colonne d'Ercole del mondo antico, l'alba della Storia? Oltre quel confine, per una distanza di qualche decina di millenni, ci è possibile intravedere grandi spostamenti di massa dall'Africa verso nord, pochi oggetti d'uso quotidiano, qualche testimonianza funebre e soprattutto una concezione della vita che da qui parrebbe profondamente intrisa di animismo e spiritualità, come testimoniato dalle grandi culture africane e non solo, legate al culto della Grande Madre (Neumann, 1949). Oltre i venticinquemila anni fa, il nostro sguardo sulle origini della psiche si sgrana nel tempo, e sulle visioni dell'uomo, sul suo mondo interno, le sue convinzioni e percezioni abbiamo pochissime testimonianze che si perdono oltre la linea dell'orizzonte.

Il nostro percorso a ritroso si ferma qui; su questo paesaggio lontano e incerto dobbiamo soffermare il nostro sguardo, per provare a conoscere da un'altra prospettiva le nostre origini psichiche. Cercheremo ora di comprendere cosa sia successo ad una creatura che, ad un certo momento della propria evoluzione, ha attraversato la natura andando oltre il dato sensibile.

Secondo la precedente speculazione sul pensiero di Perry, la magia avrebbe preceduto la religiosità e ne avrebbe rappresentato una premessa; ciò è sostenuto anche dall'ipotesi di Frazer, il quale scriveva che, nel percorso filogenetico: "vi sono buone ragioni per credere che, nell'evoluzione del pensiero, la magia ha preceduto la religione". Il pensiero magico rappresenterebbe dunque la testimonianza di un interesse psichico rivolto all'extra sensibile, la convinzione dell'esistenza di forme di attività energetiche "sovranaturali" attribuite prima a cose, piante ed animali ed infine direttamente all'essere umano (Lèvy Bruhl, 1910): questo momento conclusivo sembra quasi rappresentasse una arcaica drammatizzazione delle proiezioni collettive. O Dio è dentro di noi, oppure Dio è una nostra proiezione, il che equivale a dire la stessa cosa. Inizialmente è il totem, poi l'essere umano, infine Dio ad essere investito di poteri superiori (Freud, 1912). La magia pone uno scarto fondamentale tra l'uomo e qualsiasi altra creatura vivente, è un fatto completamente nuovo che dischiude nuove possibilità, la scoperta di una realtà altra, la genesi di un mondo nuovo. Se ci sforziamo di immaginare la visione dell'uomo primitivo che concepisce la magia, non possiamo non concludere che il fatto di percepire due ordini di realtà, uno sensibile ed uno extra sensibile, e di attribuire all'uno il potere di intervenire sull'altro, equivale a ciò che oggi chiameremmo un funzionamento scisso profondamente arcaico ovvero psicotico. Ne consegue che, se da una prospettiva evuzionista è possibile affermare che ab origine l'essere umano era una creatura con forti capacità di adattamento ambientale ed una altrettanto forte propensione sociale, è vero anche che ad un certo punto della propria evoluzione ha acquisito una velocità di progresso fino a quel momento inimmaginabile, e questo è stato possibile verosimilmente per la nascita di una concezione polare i cui estremi erano rappresentati dalla realtà e dalla non realtà. Percorrendo un sentiero lungo milioni di anni, l'uomo, alcune decine di

migliaia di anni fa, ha imboccato una strada che in pochissimo tempo ha portato fino ai giorni nostri. Ogni piccolo passo era stato fatto fino a quel momento in tempi estremamente più lunghi. È dunque altamente probabile che, all'inizio della nostra evoluzione psichica, sia intervenuta una sorta di processo evolutivo in cui l'Uno si è scisso in Due, da una parte la natura e dall'altra la magia, creando una dimensione dissociativa arcaica che rappresenta a tutt'oggi una distanza incolmabile rispetto a qualsiasi altro essere vivente.

Seguendo questa concezione psico-evolutiva, Frazer sottolinea come, nella progressione evolutiva, sia stato proprio il pensiero religioso a determinare il passaggio dalla magia originaria al successivo totemismo animistico. Se la magia iniziale rappresenta la percezione di qualcosa di sovrannaturale che l'uomo a poco a poco tenterà di padroneggiare alla stregua di uno strumento tecnologico, la religiosità che ne consegue rappresenta invece l'essere umano in stato di venerazione e adorazione, di preghiera, manifestando per la prima volta un comportamento contemplativo che presuppone la presa di contatto con una condizione spirituale interiorizzata. In questo scenario, dapprima l'individuo investito sarà solamente stregone, sciamano, sacerdote, colui che è capace di entrare in contatto con l'aldilà, con gli spiriti, con la divinità, mentre il potere per così dire "temporale" permane nelle mani di un altro uomo, il capo della collettività; successivamente, entrambi questi poteri, temporale e spirituale, saranno incarnati da una sola figura in grado di farsi interprete sia dello spirito del tempo che dello spirito del profondo. Siamo andando di nuovo in avanti, verso il periodo della "Regalità Sacra", l'inizio della storia. Il periodo da sempre considerato il momento più importante dell'evoluzione tecnologica dell'essere umano coincide dunque, non a caso, con la nascita del rito di unificazione tra potere terreno e religioso; l'uomo è finalmente in rapporto diretto col dio, ne diventa addirittura una sua incarnazione in terra. L'essere umano ha fatto di sé stesso il punto di incontro tra terreno e ultraterreno. Forse, la nostra evoluzione non è dipesa dal solo progresso tecnologico come siamo stati portati a credere per tanto tempo.

Tutta la teoresi junghiana poggia sul presupposto che il funzionamento psichico è caratterizzato da una tensione polare tra opposti. Su questa base concettuale non dovremmo dunque fare fatica ad immaginare come la psiche, per come la intendiamo, nasce nel momento in cui si realizzano nell'uomo almeno due dimensioni contrapposte; nel nostro caso, il reale ed il suo contrario sembrano ben rappresentare i testimoni evolutivi di cui siamo alla ricerca. A questo punto è necessario sforzarsi di immaginare come tale tensione polare abbia funzionato lungo il processo evolutivo: diamo il nome di razionale a tutto ciò che è legato al dato sensibile, quindi ipotizzando una sorta di razionalità anche per l'uomo primitivo, il quale valuta le cose per come le osserva così come fa qualsiasi altro animale. Chiamiamo invece irrazionale tutto ciò che l'uomo non comprende ma al quale si sforza di dare un senso. Immaginiamo ancora come queste due dimen-

sioni, razionale ed irrazionale, possano trovarsi tra loro a grande distanza oppure estremamente vicini, fino ad una posizione di sovrapposizione psichica. Quasi a rappresentare l'immagine di un micro sistema planetario, uno dei due, il razionale, rappresenta il punto fermo, l'irrazionale l'elemento che gli si muove intorno. È evidente come questa immagine riporti alla mente il rapporto ancestrale tra la Terra e la Luna o quello tra la Terra ed il Sole, così come è noto che le fasi lunari e quelle solari sono state fonti di grande interesse per l'uomo dal più remoto passato, oggetti di studio al limite tra la propensione sapienziale e la ricerca spirituale, nel tentativo di dare un senso al mondo delle tenebre e a quello della luce, al principio maschile e femminile, tutti rappresentanti arcaici delle prime manifestazioni psichiche dicotomiche. Scrive al riguardo Neumann: "mentre i miti lunari, anche dove la luna è maschile, rivelano sempre la dipendenza della luce-coscienza dal lato notturno della vita, cioè dall'inconscio, ciò non accade nelle mitologie solari di tipo patriarcale". Neumann ipotizza quindi che la prime forme di attività psichica risiedano nell'inconscio, nell'irrazionale, che l'interesse profondo per l'oscuro ha preceduto quello per il chiarore solare. Alla luce di quanto espresso fin qui, possiamo intendere questa sua ipotesi come se la nascita della psiche sia dipesa dall'avvicinamento di quel secondo elemento polare, l'irrazionale (o inconscio) verso l'altra istanza, preesistente, preposta all'osservazione del dato sensibile e sensoriale, non capace di per sé di evoluzione. L'avvicinamento sarebbe proseguito fino a raggiungere una sovrapposizione del secondo sul primo, una sorta di eclissi psichica, determinando una condizione di possessione da parte dell'irrazionale. Essendosi realizzato un cambiamento epocale, tale condizione deve essersi verificato a livello collettivo. La psiche umana nasce dalla percezione dell'elemento inconscio, irrazionale, da parte dell'elemento naturale. Il suo apice si realizza nel momento della folgorazione, della possessione. Come dire, in principio era la follia!

Se si assume questa prospettiva, risulta quindi estremamente sbagliato l'atteggiamento di coloro che hanno visto, nel convincimento magico prima e religioso più avanti, un elemento di rallentamento del progresso scientifico; magia e religione da una parte e tecnologia dall'altra hanno rappresentato insieme le basi dell'evoluzione umana, tanto a livello collettivo che a livello individuale. Neumann al riguardo si spinge addirittura oltre: "Il comportamento magico-religioso...è la sorgente principale della cultura. L'uomo non riproduce affatto la natura, ma con una serie di simboli analoga innesca nella propria psiche il medesimo processo creativo che incontra nella natura".

A questo punto risulta necessario sottolineare un punto espresso nella riflessione storico-evolutiva appena conclusa: più aumenta la distanza tra razionale e irrazionale più rallenta l'evoluzione psichica, più diminuisce tale distanza (fino a raggiungere una sovrapposizione tra i due poli) tanto più è forte l'esperienza del Numinoso. Quest'ultima circostanza equivale alla condizione psicotica secondo

l'attuale concezione scientifica, ma questa è anche la situazione che, a livello di psicologia delle masse, ha caratterizzato il funzionamento psichico nei grandi momenti di passaggio della storia. Come sostiene Perry, al maggiore momento di potere da parte dell'irrazionale segue un periodo di equilibrio transitorio, di distanza intermedia tra razionale ed irrazionale, fino a raggiungere nuovamente il massimo della distanza polare, circostanza in cui nuove esigenze evolutive determineranno un rinnovato movimento di attrazione tra i due astri psichici: a quel punto, prosciugato il senso della precedente, sarà necessario il concepimento visionario di una nuova era. La massima distanza equivale alla minima distanza come insegna la filosofia religiosa taoista. A sostegno di tale ipotesi basta pensare al condensarsi del pensiero magico all'alba della protostoria, all'atmosfera che ammantava la regalità sacra alle origini della Storia (sovrapposizione tra razionale ed irrazionale), all'identificazione massima con l'elemento religioso dell'uomo medioevale nel momento dello sfaldamento dei principi socio-economico-culturali dell'Impero Romano. Una concezione questa che sembra ricordare il Mito dell'Eterno Ritorno di Eliade come meccanismo ciclico finalizzato al mantenimento dell'identità individuale e collettiva. L'uomo Medioevale, aggrappato a Dio in un momento in cui tutte le sue conquiste culturali erano venute meno, vivendo una dimensione di grande attivazione del profondo e vivificando in maniera arcaica i principi di bene e male, pur macchiandosi in questo scenario psichico dei più atroci delitti, ha faticosamente traghettato se stesso verso la modernità e soltanto allora ha potuto allentare la stretta della morsa. Il Medioevo, con le sue abbazie brulicanti di vita interiore, ha rappresentato un lungo ponte sul nulla sociale che si era venuto a creare a seguito del crollo imperiale.

Gli scenari sopra descritti sono tutti caratterizzati da una grande pervasione dell'elemento religioso nella coscienza, condizione questa che, in maniera transitoria, appare come una situazione di necessità finalizzata a superare l'impasse di certe fasi storiche. Una sorta di iper-energizzazione psichica maturata nel tentativo di attraversare uno stargate; questa processualità fenomenica, fin qui descritta a livello collettivo, può realizzarsi anche a livello individuale.

La grande differenza che esiste tra le convinzioni "estreme" di un uomo in certi periodi storici e le aberrazioni idetiche di un individuo in condizioni psicotiche acute sta principalmente nell'opinione che altri uomini hanno su ciò che sta avvenendo. Come ci insegna la psicopatologia nosografico-descrittiva, l'elemento dirimente che sta alla base della diagnosi di un disturbo psicotico è il giudizio che altre persone danno su ciò che sta succedendo all'individuo ammalato. Se le idee di quest'ultimo non trovano sostegno in altre persone, allora tutto ciò che egli dirà sarà etichettato come folle e la possibilità di dare un senso alla malattia si perderà nelle linee guida della medicina ufficiale. Questo atteggiamento ricorda molto da vicino il modo in cui l'uomo contemporaneo guarda al passato: tutta la storia viene giudicata alla luce dell'attuale pensiero dominante, perdendo com-

pletamente di vista la necessità di immedesimarsi fino in fondo nell'uomo storico per comprenderne visioni, convinzioni, prospettive. Un atteggiamento del genere equivale a rinnegare le nostre origini, a minare i piloni dei ponti che ci collegano al passato, ad affermare di essere pronipoti di principi evanescenti.

Sul senso profondo del misticismo, Perry sostiene che il potere visionario di certe figure mitico-storiche come Cristo o Gautama Buddha, sia risieduto per così dire nella forza del loro Io, ovvero nella loro capacità di “dare un senso” alle esperienze profonde, forse delirante secondo la concezione attuale, e di metterle a disposizione degli altri uomini per arricchirne la dimensione interiore o per orientarne la direzione verso il futuro; l'autore americano scrive al riguardo che “ciò che per lo schizofrenico costituisce occasione di panico, di fronte a un “viaggio di morte” che egli non comprende, è per il mistico, che ha conosciuto la morte, un evento di benvenuto”; il mistico avrebbe dunque saputo reggere l'esperienza, devastante e iniziatica insieme, della morte interiore, dell'angoscia per la possessione visionaria, della frammentazione seguita dalla rinascita ad un livello più elevato come Osiride; lo schizofrenico, pur impegnato sullo stesso fronte, quasi sempre si perde nell'impossibilità di rimettere insieme i pezzi della sua discesa agli inferi. Il mistico, prima o poi, riceve il sostegno di altri uomini che ne comprendono il valore delle immagini simboliche; lo schizofrenico ripiega nella solitudine della malattia. Probabilmente, il misticismo visionario riguarda una dimensione in cui le tematiche esperite in condizione di alterazione di coscienza sono più vicine alle questioni urgenti collettive, mentre lo psicotico è alle prese maggiormente con una vicenda personale che difficilmente troverà interesse e sostegno nella collettività sebbene anche l'elemento collettivo sia presente nei suoi deliri. Il mistico fa di sé stesso l'interprete dell'incontro tra lo spirito del profondo e lo spirito del tempo in momenti in cui si è già pronti a grandi cambiamenti; riflessione questa che pone nella ricettività collettiva l'elemento dirimente dell'esperienza numinosa individuale, la quale, in sé stessa, rappresenta sempre un punto d'incontro tra dimensione personale e sovra-personale (Jung, 1911).

Di recente, durante un seminario di etnopsichiatria, una collega psichiatra ha raccontato la storia di un esordio psicotico seguito in SPDC; si tratta di un giovane migrante africano, di fede musulmana, arrivato in Italia da qualche anno. Dotato di capacità socio-relazionali e linguistiche, da alcuni mesi aveva trovato lavoro come mediatore linguistico-culturale tra gli operatori sanitari italiani e i migranti africani. Poco tempo dopo l'inizio di questo lavoro, l'esordio della malattia psicotica. Durante la fase acuta del disturbo, la psichiatra racconta che il giovane ha provato ad interrompere una processione in onore di San Giorgio. Subito prima dell'esposizione di questa vicenda clinica, un'altra collega aveva fatto riferimento al senso di colpa dei migranti riusciti nell'impresa di portare a termine il proprio viaggio nei confronti di quelli che invece non ce l'avevano fatta e di cui il mediterraneo rappresenta oramai un sepolcro a cielo aperto. Questo racconto,

di cui non si hanno altre notizie, pare sintetizzare in maniera paradigmatica le argomentazioni fin qui sostenute: in questa epoca di grande scontro religioso tra Cristianità e Islam, la vicenda di questo giovane si pone al confine tra due mondi oramai in condizioni di conflitto esasperato. La figura di San Giorgio, che secondo una leggenda crociata liberò la città libica di Selem da un potente drago, rappresentazione delle forze del male, appare nel delirio del nostro giovane africano probabilmente come un eroe cristiano nei confronti del quale contrapporre un'altra vicenda eroica, la propria, forse allo scopo di interrompere una ritualità che riproponeva la vittoria del cristianesimo in terra islamica. Jung, nel Libro Rosso, ci ricorda più volte come la prima guerra mondiale non sia stata altro che la drammatizzazione della condizione di profondo conflitto esistente all'interno di ogni individuo occidentale. Che la nostra sia in sé stessa un'epoca scissa ce lo hanno dimostrato le riflessioni di queste pagine: viviamo in un tempo in cui, essendoci allontanati l'astro dell'irrazionale ad una distanza massima, e volendoci noi altri convincere di poter contare solo sull'elemento razionale, di poter essere salvati dal pensiero scientifico, ci stiamo opponendo con forza al riavvicinamento dell'irrazionale, probabilmente per paura delle nostre responsabilità con cui dobbiamo inevitabilmente fare i conti, tanto a livello individuale che collettivo. Ma come insegna lo psicotico, quel sentimento che abbiamo negato a lungo confidando nella capacità di reggere della coscienza, alla fine irrompe dall'inconscio, creando scenari apocalittici come quelli che si stanno realizzando nella nostra epoca. Ciò che neghiamo a livello simbolico irrompe nella realtà. La psicosi ci parla di un enorme senso di responsabilità dell'individuo che, nel momento dello scompensamento, frana su se stesso trasformandosi in colpa. L'individuo psicotico è al centro di una vicenda di peculiare importanza, è perseguitato da forze oscure, di cui avverte la presenza ma delle quali sconosce il significato (Marchese et al., 2015). Il senso di colpa proprio dell'essere umano, espressione inferiore dell'onnipotenza divina con cui tendiamo a identificarci, che il cristianesimo ha ritualizzato nel tentativo di darvi un senso, col tramonto del cattolicesimo a livello profondo ha liberato nuovamente la propria energia auto-distruttiva disseminando il proprio germe in tutte le forme proiettive che imperversano nel nostro tempo; la differenza tra le due è che la colpa contemporanea, diversamente da quella cristiana, è una colpa senza perdono, senza assoluzione.

Secondo la prospettiva della Psicologia Analitica, non può passare inosservato che sia proprio la madre dell'età dei Lumi a pagare attualmente il prezzo più alto in Europa per la degenerazione terroristica di matrice Islamica. Bernhard stesso, ebreo inascoltato, aveva suggerito al proprio popolo di riappropriarsi delle proiezioni e di guardare all'olocausto in senso entelechiale, per comprendere perché verso di sé fosse stato mosso tanto odio e vendetta (Bernhard, 1969).

L'estremismo islamico, duemilasedici anni dopo la nascita di Cristo, sembra incarnare il tentativo inconscio di riportare il mondo alle origini, un nuovo anno

Zero, ed in questo è solo una parte della grande psiche collettiva che cerca una via di compensazione e rigenerazione in contrapposizione al nichilismo occidentale. Il jihadista, identificato con un principio eroico profondo estremamente potente, sente di contribuire a qualcosa di grandioso, che attraverso la propria impresa individuale compie se stesso e partecipa ad un cambiamento epocale; una visione eroica ed esaltata di tale portata non può subire la paura della morte, anzi affrontarla e attraversarla diventa elemento costituente dell'impresa, al di là di ogni giudizio di valore (Ancona, 2004). Di contro, l'occidente attualmente non sembra fornire alcuna possibilità di identificazione mitico-spirituale all'individuo e questo, nello scenario globale che sta prendendo forma, non è un bene. La condivisione ovunque dichiarata non sembra un principio realmente capace di incidere la psiche se non in questioni superficiali; l'occidente è alla ricerca del proprio mito e, se la storia non ci inganna, prima o poi Deus Aderit, vocatus atque non vocatus. Tornando infine alla clinica, in una concezione psicopatologica rinnovata non potrà esserci per le psicosi cura o guarigione se le produzioni deliranti, che esprimono lo spirito del profondo attraverso l'eterno linguaggio simbolico, non verranno tenute nella massima considerazione. Perché questo succeda, sarà innanzi tutto necessario che ogni clinico abbia riavvicinato dentro di sé la dimensione dell'irrazionale a quella del razionale, avendo favorito tra loro quantomeno un dialogo ed un confronto, non prima però di aver affrontato dentro di sé l'esperienza dell'angoscia e del conflitto, ovvero la propria discesa agli inferi, ed esserne riemerso rigenerato. Come ci insegnano le filosofie orientali, ciò che si realizza a livello individuale ha il potere di contaminare il mondo intero. Se tutto questo dovesse realizzarsi, saremmo già entrati in una nuova era ed una nuova integrazione degli opposti avrà trovato momentaneo equilibrio, fino al ritorno di un rigenerato bisogno di cambiamento e rinnovamento.

Bibliografia

- Ancona P., *Eroe per caso, Fantasie di Aids e occasioni trasformative in analisi*, Moretti e Vitali, 2004
Aversa L. (a cura di), in *Fondamenti di Psicologia Analitica*, Aversa L., *Il problema dell'Antinomia*, Università Laterza Roma-Bari, 1996, pag. 55-76
Bachofen J.J., (1861), *Il Matriarcato, Storia e Mito tra Oriente e Occidente*, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2009
Bernhard E., (1969), *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 2007
Cardini F., Montesano M., *Storia Medievale*, Le Monnier, Firenze, 2006
Capra F., (1975) *Il Tao della Fisica*, Adelphi, Milano, 1982
DSM-IV-TR, (2000) *Manuale diagnostico e statistico dei Disturbi Mentali*, Masson, 2001.
Eliade M., (1949) *Il mito dell'eterno ritorno*, Rusconi Milano, 1975.
Frazer J.G., *Il Ramo d'Oro, Studio sulla Magia e la Religione*, Bollati Boringhieri 2012
Freud S., (1912-13) *Totem e tabù*, Boringhieri Editore, 1969.
Jung C.G., (1936), *Wotan*, in *Civiltà in transizione, Il periodo fra le due guerre*, Opere, Bollati Boringhieri, 1992, vol. X tomo primo
Jung C.G., *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, 2010 e 2012

- Jung C.G., (1907-1959) *Psicogenesi delle malattie mentali*, Opere, Boringhieri, 1971, vol. III.
- Jung C.G., (1944) *Psicologia e Alchimia*, Opere, Boringhieri, 1992, vol. XII.
- Jung C.G., (1912) *Simboli della trasformazione*, Opere, Boringhieri, 1970, vol. V
- Lèvy Bruhl L., (1927) *L'Anima Primitiva*, Bollati Boringhieri, 2013
- Marchese F., La Cascia C., Bruno A., La Barbera D., *Psicosi: Integrazione della Sintomatologia, Ristrutturazione dell'Io, Riorganizzazione del Sé*, *Psichiatria e Psicoterapia*, 2015, 34, 3, 167-180.
- Neumann E., (1949) *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, 1978.
- Nietzsche F.W., (1883-85) *Così parlò Zarathustra*, Un libro per tutti e per nessuno, Adelphi Edizioni S.p.A., 1976
- Orsini A., *Isis, I terroristi più fortunati del mondo e tutto ciò che è stato fatto per favorirli*, Rizzoli Ed., (RCS libri S.p.A. Milano), 2016
- Perry J.W. (1987) *Il cuore della Storia*, Liguori Editore, 1992
- Perry J.W., (1976) *Le radici del rinnovamento nel mito e nella malattia mentale*, Liguori Ed., 1976.
- Perry J.W., (1974) *La dimensione nascosta della follia*, 1980.
- Perry J.W., *The Self in psychotic process, its symbolization in schizophrenia*, foreword by C.G. Jung, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1953



PARANOIA O METANOIA?

Salvatore Pollicina

Riassunto

Col presente articolo dal titolo “Paranoia o metanoia?” si è voluto indagare la singolare esplorazione dell’inconscio ed il rapporto intercorso col numinoso da parte di Jung. I recenti avvenimenti legati al fondamentalismo Daesh, raccontano quanto il “contatto” col divino, se letteralizzato o ideologizzato, possa intaccare le coscienze, generando visioni paranoidee, sorde verso la complessità umana e potenzialmente assassine dell’alterità. Al contrario, è proprio in virtù di questo incontro che, per Jung, la consuetudine inaridita si dissecca e perisce, e l’uomo nuovo può rinascere dai propri fasciami corrotti. L’intero suo percorso individuativo è stato, così, orientato dall’incontro dialogico col numinoso. L’acuta consapevolezza che ne è derivata, egli la estenderà alla cura dei suoi pazienti e a tutta la sua immensa opera, impegnata a dare voce, anzitutto e con sapiente ambiguità, al misterico.

Abstract

This paper, named “*Paranoia or Metanoia*”, aims at investigating Jung’s peculiar way of exploring the unconscious mind and his own confrontation with *Numinosity*. The latest events related to Daesh Fundamentalism, tell us how the connection to the divine, when literalized or ideologized, can undermine conscience, inducing paranoid delusions, deaf to all human complexity and potentially murderous to Otherness. Jung states instead that, thanks to this confrontation, the withered routine dries up and perishes, letting the new man be reborn from his own rotten shell. Jung’s entire individuation path was therefore oriented by the dialogic encounter with *Numinosity*. The sharp awareness thus raised will be extended to the patients’ therapy and to his whole huge work, fully committed to giving voice to the Inscrutable, above all and in wise ambiguity.

Résumé

Avec cet article, intitulé “Paranoïa et Métanoïa”, j’ai voulu enquêter la singulière exploration de l’inconscient et la confrontation avec le “numineux” entreprise par CG.Jung. Les récents événements liés au fondamentalisme Daesh, racontent comment le contact avec le divin, pris à la lettre ou bien idéologisé, puisse affecter les consciences et engendrer des visions paranoïaques, sourdes à toute complexité humaine et potentiellement meurtrières de l’altérité. Par contre, c’est précisément en raison de cette rencontre que, selon Jung, les coutumes taries se dessèchent et périssent, et l’homme nouveau renaît ensuite de ses propres bordés gâtés. La voie de l’individuation à ainsi été orientée, chez Jung, par la rencontre dialogique avec le numineux. La conscience aiguë qui en est découlée il l’étenda au traitement de ses patients et à son immense œuvre, engagée à exprimer avant tout et par une savante ambigüité le *Mystérique*.

Prologo

*Cantare dispensa dal dire... Cantare è un modo di tacere!*¹

Le Sirene: pare che cantassero, ma in un modo che non soddisfaceva [...] Tuttavia, coi loro canti imperfetti che erano un canto ancora a venire, guidavano il navigante verso lo spazio dove il canto può cominciare veramente [...] era un canto disumano [...] e sommesso, tale da ridestare in lui quel piacere estremo di cadere [...] potevano cantare alla maniera degli uomini, rendevano il canto così inconsueto da indurre il sospetto della non umanità di ogni canto umano [...] assai simile a un rapimento [...] canto dell'abisso: che, inteso una volta, apriva in ogni parola un abisso e invitava con forza a sparirvi dentro.²

Nel suo risoluto sporgersi verso l'altrove, sarà Odisseo a subirne l'irresistibile attrazione discensiva, a udirne le voci attraenti le virtualità oscure di una *nekiea*. A differenza dei compagni, egli non retrocede di fronte ai pericoli dell'incantamento, ma intuendone la fatale potenza trasformatrice, mette in atto delle contromisure. Così l'*astuto* prima stabilizza un vincolo salvifico con la superficie e dopo attende, legato a un albero maestro, ancorato a un *axis mundi* dalle ordite gomene della coscienza. Tale prudenza non farà di lui un soccombente, ma un "testimone" in grado di narrare.

Secoli dopo, in nome di un altro *logos* e con più garbo di quelle creature del mito, Democrito spingerà gli uomini nella stessa direzione, a varcare una soglia lacerando la superficie delle cose, allorché sentenza: nell'abisso sta la verità.³

Verso Ade

Lo stesso spirito del profondo⁴ che in Democrito accrebbe la ragione e nelle sirene omeriche la bellezza feroce del canto, ordì la trama del viaggio che il 12 dicembre precipitò Jung in Ade, nel periodo d'Avvento del 1913:

Ero seduto alla scrivania, meditando ancora una volta sui miei timori. Poi mi abbandonai. Improvvisamente fu come se il terreno sprofondasse, nel vero senso della parola, sotto i miei piedi, e precipitassi in una profondità oscura⁵.

In conseguenza di ciò:

[...] lo spirito del profondo si impadronì di ogni mia capacità di comprendere e conoscere e le mise al servizio dell'inesplicabile e del paradossale, o piuttosto di ciò

1 Jankelevitch V. *La musica e l'ineffabile*, II edizione. Studi Bompiani, Milano: 2001.

2 Blanchot M. *Il libro a venire*. Einaudi, Torino: 1969.

3 Colli G. *Filosofia dell'espressione*. Biblioteca Adelphi, Milano: 1969.

4 Jung CG. *Il Libro Rosso*. Bollati Boringhieri, Torino: 2012.

5 Jung CG. *Ricordi Sogni Riflessioni*, BUR, Milano: 2012.

*che tale deve apparire alla gente di questo tempo. Mi spogliò della capacità di parlare e di scrivere di qualsiasi cosa che non fosse al suo servizio, e cioè al servizio della possibilità di fondere insieme senso e nonsenso*⁶.

Prima di quel fatidico giorno d'Avvento, insediatosi nella sua casa a Küsnacht (1906), Jung aveva fatto incidere nel frontespizio del portone d'ingresso la celebre frase dell'oracolo di Delfi, tradotta in latino da Erasmo da Rotterdam: *Vocatus atque non vocatus deus aderit* (Chiamato o non chiamato, il dio sarà presente). Ma un altro elemento, ben visibile nella stessa dimora, riveste a mio avviso altrettanta rilevanza teorica: egli pose sulla stufa al centro del suo studio l'immagine del più illustre fra gli illuministi, un busto di Voltaire⁷. Conoscendo la propensione dichiarata e personalissima di Jung *a dare una qualche rappresentazione in pietra dei suoi più interni pensieri e del suo sapere*⁸, proviamo ad accostare questi due elementi: ne risulterà un simbolo, una *coniunctio oppositorum* di razionale ed irrazionale, necessità del limite e totalità, coscienza e inconscio. La stessa distanza che separa il busto di Voltaire dalla citazione sul portale d'ingresso, ancora oggi sembra materializzare la traccia di quell'asse Io-Sé lungo il quale si attualizza, per Neumann⁹, ogni processo individuativo. Detto processo verte, in buona sostanza, *intorno agli effetti del divino sulla psiche ed è volto a trasformare tali effetti da pericolosi per l'Io, in salutar*¹⁰.

Nel *Liber Novus* Jung avverte:

*So troppe cose per non vedere che sto percorrendo ponti pericolanti [...] Non v'è dubbio che, se entri nel mondo dell'anima, sei simile a un folle [...] esiste una follia divina che altro non è che il superamento dello spirito di questo tempo attraverso lo spirito del profondo*¹¹.

In virtù di tale consapevolezza, nel contatto con i *Numina* del Sé, Jung al pari di Ulisse, ebbe la prudenza di ancorarsi saldamente al mondo *supero*:

*Il profondo è più forte di noi. Siate dunque astuti e non eroi*¹² [...] *quando ero occupato con le mie fantasie, mi serviva un punto di appoggio in «questo mondo» [...] la mia famiglia, il sapere di avere una laurea in medicina rilasciata da un'università svizzera, di dover aiutare i miei pazienti, di aver moglie e cinque figli, di abitare al n.*

6 Jaffé A. *Le fasi creative nella vita di Jung* in Rivista di psicologia analitica, Crisi momento dell'analisi, anno 1982 n. 26.

7 Gaillard C. *Il museo immaginario di Carl Gustav Jung*. Moretti & Vitali, Bergamo: 2003.

8 Jung CG. *Ricordi Sogni Riflessioni*. BUR. Milano: 2012.

9 Neumann E. *La personalità nascente del bambino*. RED 1991.

10 Sanford JA. *Scienza e religione nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung*, in Rivista di psicologia analitica Psicologia e religione 1973_1_ pag. 32.

11 Jung CG. *Il Libro Rosso*. Bollati Boringhieri, Torino: 2012.

12 *Ibid.* p. 244.

228 della Seestrasse, a Küsnacht [...] mi provavano giorno per giorno che esisteva realmente, che non ero una foglia ondeggiante ai venti dello spirito, come Nietzsche¹³.

A differenza di Nietzsche e del suo *funambolo*¹⁴, Jung non precipitò da alcuno di quei *ponti pericolanti*, giacché in lui l'esplorazione della Psiche si accompagnava ad una decisione limitante, ad un vincolo che, di fronte al numinoso, preservava la proporzione creaturale.

Paranoia?

Il numinoso è il farsi sensibile di una lontananza. Nella metafora degli Scolastici: *gli angeli, che sono fuori del fiume del tempo, di quando in quando vi immergono un piede. Quando avvengono coincidenze è come scorgessimo un'orma angelica nel nostro mondo*¹⁵.

Questa lontananza va preservata, giacché è costitutiva dei diversi piani di realtà. Così accade, parafrasando Karl Kraus, che il numinoso: "Quanto più da vicino lo si guarda [...] tanto più da lontano esso ci restituisce lo sguardo"¹⁶.

Al contrario, c'è chi ostenta col divino una prossimità inquietante, vantando esclusività e possesso dei suoi attributi. In termini psicologici: l'Io si identifica con il Sé *inflazionandosi*.

Il contatto col numinoso e le sue immagini non è dunque garanzia di trasformazione benefica: sarà l'atteggiamento dell'Io a condizionarne gli effetti¹⁷. Fatta eccezione per un Io che si ritrae spaventato o inguaribilmente scettico, nel contatto con le immagini del Sé la fenomenologia che inizialmente domina è la possessione.

Nella possessione psicotica le demoniche personificazioni del Sé prendono il posto dell'Io e lo travolgono. Nel caso del recente fondamentalismo Daesh, espressione di una paranoia collettiva¹⁸, viene imposta una fanatica e mortifera ripetizione dell'identico (che in termini psicologici è un attributo non umano), sacrificando ogni alterità in nome di dio.

Ma cosa dire, invece, di un uomo "infettato" dal germe di una malattia *creativa*¹⁹, di colui che irresistibilmente è spinto dal proprio *daimon* a realizzare se stesso e il suo compito in questo mondo?

13 Jung CG. *Ricordi Sogni Riflessioni*. BUR. Milano: 2012.

14 Jung CG. *Lo Zarathustra di Nietzsche*. Bollati Boringhieri, Torino: 2012.

15 Zolla E. *Aure*, p. 19. Marsilio, Venezia: 2003. Ciò che gli Scolastici chiamavano coincidenze Jung chiamerà "fenomeni di sincronicità".

16 Citaz. da Benjamin W. *Aura e choc*. Einaudi, Torino: 2012.

17 Romano A. *Il sogno del prigioniero*. Bollati Boringhieri, Milano: 2013.

18 Zoja L. *Paranoia La follia che fa storia*. Bollati Boringhieri, Milano: 2011.

19 Ellenberger H.F. *La scoperta dell'inconscio*. Bollati Boringhieri, Milano: 1976.



L'inatteso e l'inaudito appartengono a questo mondo. [...] Ho penato molto a tener dietro ai miei pensieri. C'era in me un demone, e alla fine la sua presenza si è dimostrata decisiva. Mi dominava, e se a volte sono stato spietato, ciò è dipeso dal fatto che ero nelle sue mani. Non ho mai potuto posarmi, una volta raggiunta una meta. Ero costretto a proseguire per raggiungere la mia visione. E i miei contemporanei, non potendo naturalmente percepire la mia visione, hanno solo visto uno che correva all'impazzata²⁰.

Metanoia?

Nel Vocabolario Treccani metanoia indica un *Profondo mutamento nel modo di pensare, di sentire, di giudicare le cose*. Esiste ad esempio una metanoia cristiana: *Nel Nuovo Testamento, il termine indica il totale capovolgimento che si deve operare in chi aderisce al messaggio di Cristo nel modo di considerare i valori etici, culturali, politici e sociali²¹.*

Ma da cosa origina, piuttosto, la metanoia junghiana?

Con la “scoperta” dell'inconscio si infrange la certezza cartesiana che pensare equivale ad essere. Nella divaricazione tra *cogito* ed *ergo sum*, si insinua l'esserci, il *Dasein* del non ancora pensato²². La riflessione in tal modo slitta e si articola attorno all'assente, a quello che nella rappresentazione rimane non rappresentato. L'intero pensiero moderno è attraversato dalla legge di pensare l'impensato [...] di togliere il velo dell'Inconscio, di assorbirsi nel suo silenzio o di tendere l'orecchio verso il suo mormorio indefinito²³. Jung contribuisce a questa *legge*, allorché dispiega lo spazio (incessantemente percorso) in cui, nel processo individuativo, il soggetto recupera se stesso da ciò che continuamente gli sfugge. *La conoscenza della psiche, è in effetti, in ultima analisi, una conoscenza iniziatica, una sorta di gnosi interiore, e partecipa così dei caratteri di una rivelazione²⁴*: la rivelazione che il Sé (attraverso i sogni, l'*imaginatio vera*, i fenomeni di sincronicità) fa ad un Io saldo e ricettivo. Il lascito formidabile del Sé alla coscienza sta proprio nel rappresentare per essa la ripida sporgenza verso l'inaudito e l'extra-ordinario, la vertigine di un cielo rovesciato.

Questo sarà, tuttavia, uno dei motivi che consiglierà la pubblicazione del *Liber novus* solo dopo mezzo secolo dalla sua stesura. Risultavano propedeutici un cambiamento del clima culturale, una più vasta e singolare esperienza del Sé,

20 Jung CG. *Ricordi Sogni Riflessioni*. BUR. Milano: 2012.

21 Metanoia s.f. [traslitt. del gr. *μετάνοια*, der. di *μετανοέω* «cambiar parere», comp. di *μετα-* «meta-» e *νοέω* «intendere, pensare»]. <http://www.treccani.it/vocabolario/metanoia/>.

22 Nel suo breve saggio *Realtà e surrealtà* (in *Opere* vol. VIII) Jung afferma che reale è ciò che agisce, qui l'esserci di un contenuto inconscio diventa reale perché agisce (*Wirklich*) sul livello fenomenico, proprio in virtù della sua invisibilità.

23 Foucault M. *Le parole e le cose*, p. 202. BUR, Milano: 1998.

24 Sanford JA. *Scienza e religione nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung*, in *Rivista di psicologia analitica, Psicologia e religione* 1973_1_

assieme allo sviluppo dei mezzi espressivi che contribuissero a renderla comunicabile.

Riprendendo quest'ultimo tema, vorrei concludere con una domanda:

Quale linguaggio è adatto a comunicare una metanoia tanto singolare come quella junghiana?

Epilogo

Nel *Libro Rosso*, nel capitolo che affronta il tema del linguaggio, l'anacoreta risponde a Jung:

[...] *una successione di parole non ha un solo significato. Ma gli uomini cercano di attribuire alla sequenza di parole un unico significato, perché cercano di avere un linguaggio non ambiguo. Questa è un'aspirazione secolare, angusta, e rientra tra i livelli inferiori del piano della creazione divina*²⁵.

Sarebbe dunque inadatto a descrivere la Psiche (direi in particolare la Psiche profonda), un linguaggio categoriale che, per un'aspirazione secolare e *angusta*, diventi veicolo di significati univoci. Con questo rinvio all'*ambiguità*, Jung non vuole alimentare la miseria dei tanti nichilismi della modernità; egli ci ricorda semplicemente che il simbolo è *ambiguo* e *bipolare*²⁶ e che la Psiche ha contenuti antinomici e paradossali, irriducibili ad una pura speculazione razionale. Neppure la ratio si sottrae, però, alle antinomie e ai paradossi che puntualmente ritrova al proprio interno²⁷, in quanto essa stessa è emanazione della Psiche e parte del suo discorso²⁸.

È stato un allievo di Jung, James Hillman a sviluppare una fondamentale riflessione sul linguaggio psicologico, che egli vuole metaforico e non concettuale, giacché l'immagine attraverso cui si esprime la Psiche è primaria, il concetto secondario. L'immagine è poetica, l'interpretazione *prosaica*²⁹. Nel suo libro *Psicologia Alchemica* egli scrive: *Se sono nevrotico, lo sono nel linguaggio. Di conseguenza, l'unilateralità, che caratterizza tutte le nevrosi in generale, si presenterà in particolare come unilateralità del linguaggio*³⁰.

Se il linguaggio è un organo di percezione, e non semplicemente un *mezzo di*

25 Jung CG. *Il Libro Rosso*. Bollati Boringhieri, Milano: 2012.

26 Jacobi J. *Il simbolo* da Rivista di Psicologia analitica 1971_2_

27 Basta ricordare, tra gli altri, le recenti teorizzazioni della fisica quantistica, i paradossi della teoria degli insiemi, le antinomie logiche di Russell o l'esistenza di enunciati indecidibili all'interno dei teoremi di incompletezza di Gödel. Anche la luce, simbolo per eccellenza della ratio e della coscienza, ha una realtà fisica antinomica, potendosi il fotone comportare sia come particella che come onda.

28 Trevi, M. *Per uno jungismo critico. Interpretatio duplex*, Borla 1987.

29 Hillman J. *Sul mio scrivere*, p. 147. MA.GI., Roma: 2015.

30 Hillman J. *Psicologia alchemica*, p. 17 Adelphi, Roma: 2013.



comunicazione³¹, forse occorrerà guardare qui alle parole come agli occhi policromi della *cauda pavonis*³² e metterli *al servizio dell'inesplicabile e del paradossale*³³.

Sarà necessario sviluppare parole che non si impegnino, soltanto, a ridisporre l'ingombro empirico delle cose, ma sappiano evocarne la trascendenza. Parole che, non rimanendo impigliate nello spessore delle cose, siano capaci di attraversarle, riproponendo una *visione in trasparenza*³⁴. L'uso percettivo e metaforico del linguaggio, potrà contribuire a riequilibrare l'unilateralità di uno sguardo ciclopico (inclusa la visione del canone culturale dominante) e del suo monocolo dettato ipnotico. Come per l'adepto al compimento dell'*Opus alchemica*, ciò consentirà di andare munito di occhi, munito dei mezzi della visione interiore: *Oculatus abis*³⁵.

Riprendendo l'interrogativo espresso nel titolo, possiamo dunque concludere dicendo che se la paranoia rappresenta una modalità di funzionamento della psiche in cui il soggetto perpetua il proprio errore semiotico³⁶ fino al delirio, la metanoia realizza in Jung l'aspirazione al rinnovamento spirituale, conseguente al contatto creativo col numinoso, giacché "il possibile non comprende soltanto i sogni delle persone nervose, ma anche le non ancora destinate intenzioni di Dio"³⁷.

Bibliografia

- Altus, *Mutus Liber*, testo alchemico del 1667 citaz. da Capace M., Dreaminverse, Editore Bonanno
Benjamin W., *Aura e choc*, Einaudi, Torino, 2012
Blanchot M., *Il libro a venire*, Einaudi, Torino, 1969
Colli G., *Filosofia dell'espressione*, Biblioteca Adelphi, Milano, 1969
Ellenberger H.F., *La scoperta dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Milano, 1976
Foucault M., *Le parole e le cose*, BUR, Milano, 1998
Gaillard C., *Il museo immaginario di Carl Gustav Jung*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2003
Jacobi J. *Il simbolo* in Rivista di Psicologia analitica, 1971
Jaffé A., *Le fasi creative nella vita di Jung* in Rivista di psicologia analitica, Crisi momento dell'analisi, anno 1982 n. 26
Jaynes J., *Il crollo della mente bicamerale*. Adelphi, Roma, 1976
Jankelevitch V., *La musica e l'ineffabile*, II edizione, Studi Bompiani, Milano, 2001
Jung C.G., *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012
Jung C.G., *Ricordi Sogni Riflessioni*, BUR, Milano, 2012
Jung C.G., *Lo Zarathustra di Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012
Jung C.G., *Opere* vol 8. Bollati Boringhieri, Torino, 1973

31 Jaynes J. *Il crollo della mente bicamerale*. Adelphi, Roma: 1976.

32 Jung C.G. *Psicologia e alchimia*, in Opere vol. 12. Bollati Boringhieri.

33 Jaffé A. *Le fasi creative nella vita di Jung*, in Rivista di psicologia analitica, Crisi momento dell'analisi, anno 1982 n.26.

34 Hillman J. in http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_%28Enciclopedia_del_Novecento%29/

35 Altus, *Mutus Liber*, testo alchemico del 1667 citaz. da Marisa Capace, DREAMINVERSE, Gruppo Editoriale Bonanno.

36 Recalcati M. Lezione su Lacan <http://www.psychiatryonline.it/node/3420>

37 Musil R. *L'uomo senza qualità*. Einaudi, Torino: 2005.

- Jung CG., *Psicologia e alchimia*, in Opere vol. 12. Bollati Boringhieri, Torino, 1965
Hillman J., *Sul mio scrivere*, MA.GI., Roma, 2015
Hillman J., *Psicologia alchemica*, Adelphi, Rom, 2013
Musil R., *L'uomo senza qualità*. Einaudi, Torino 2005
Neumann E., *La personalità nascente del bambino*, RED, 1991
Romano A., *Il sogno del prigioniero*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013
Sanford JA., *Scienza e religione nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung*, in Rivista di psicologia analitica Psicologia e religione 1973
Trevi M., *Per uno jungbismo critico. Interpretatio duplex*, Borla 1987
Zoja L., *Paranoia. La follia che fa storia*. Bollati Boringhieri, Torino, 2011
Zolla E., *Aure*, Marsilio, Venezia, 2003



POSTFAZIONE

Giancarlo Magno

L'equazione " $(\partial + m) \Psi = 0$ ", cosiddetta di Dirac, descrive il fenomeno dell'entanglement quantistico, che in pratica afferma che: "Se due sistemi interagiscono tra loro per un certo periodo di tempo e poi vengono separati, non possiamo più descriverli come due sistemi distinti, ma in qualche modo sottile diventano un unico sistema. Quello che accade a uno di loro continua ad influenzare l'altro, anche se distanti chilometri o anni luce".

La suggestione della fisica quantistica nel nostro caso si sta sempre più avvicinando al pensiero dei padri della psicoanalisi: chissà se in un futuro abbastanza prossimo, tramite dunque l'equazione di Dirac e la fisica quantistica, non si riesca a spiegare ad esempio il transfert, anche nel caso in cui la relazione terapeutica o formativa siano terminate; chissà se, ancora, non si riesca a spiegare quantisticamente e in modo incontrovertibile i fenomeni di sincronicità.

Certamente i lavori che abbiamo presentato in questo volume di Enkelados ci fanno riflettere anche nell'ottica dell'entanglement: i simboli dell'inconscio collettivo hanno un carattere numinoso, termine con cui Jung intende ciò che è "... un'essenza o energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario o volontà...". Tutto ciò che prescinde dall'arbitrarietà dell'Io e anche dell'inconscio ci pone domande non facilmente risolvibili. Con la funzione trascendente si avverte la presenza del numen, che non coincide con il sacro, poiché – per adoperare la terminologia del teologo Rudolf Otto (1869-1937) – implica sia il *mysterium tremendum*, ossia il terrificante, davanti al quale l'essere umano è afferrato dal timore e dal tremore, sia la *tremenda majestas*, la sovrappotenza come inaccessibilità; sia, infine, il momento dell'energetico (volontà, forza, movimento, ecc.) e quello del completamento dell'altro (l'ordine soprannaturale come completamento dell'ordine naturale).

Gli articoli qui proposti dunque invitano sì a riflettere sul numinoso, ma spingono anche a riflettere su se stessi e sulla possibilità di trasformazione della propria seità, in vista di una ipotesi di influenzamento inevitabile dell'altro. L'Unus Mundus, e la globalità, oltre che la globalizzazione, ci pongono quesiti etici ai quali dobbiamo rispondere, in qualità di analisti e di persone religiose: "La gente pensa troppo a ciò che deve fare e troppo poco a quel che deve essere", diceva Meister Eckhart.

Un'ultima riflessione: in questo modello di entanglement, e di interconnessione, non va solo individuato il mondo come dialettica tra la mia coscienza che si interfaccia con la mia interiorità; ci piace anche riflettere sul fatto che, se provenia-

Giancarlo Magno

mo da Dio e a Lui torniamo, anche tra noi e Dio c'è un influenzamento reciproco. Se il Numinoso influenza noi attraverso il destino, o la Provvidenza, il Karma o come vogliamo chiamare la Sua azione su di noi, allora dobbiamo anche ipotizzare che anche la nostra coscientizzazione del sacro influenza Dio stesso: l'interconnessione tra umano e divino acquista una dinamicità ed un mutamento reciproco. Se siamo capaci di cambiare noi stessi e migliorarci, allora saremo capaci anche di trasformare Dio stesso, magari rendendolo ancor più misericordioso.



PRESENTAZIONE RUBRICA “ART AND PSYCHE IN SICILY”

Lino Ancona, Francesca Picone, Caterina Vezzoli

In linea con il precedente numero della nostra rivista, interamente dedicato alla pubblicazione degli atti delle sessioni plenarie della Conferenza Internazionale “Art and Psyche in Sicily: Aree di confine e di sovrapposizione: il limen appena percettibile. L’Universalità dell’arte: tra prevenzione, educazione sanitaria e riabilitazione”, svoltosi a Siracusa dal 2 al 6 settembre 2015, si apre qui una rubrica all’interno della quale verranno presentati i lavori delle break out session del Convegno.

L’Istituto per l’Italia meridionale e per la Sicilia del CIPA insieme all’Art and Psyche Working Group, hanno, infatti, collaborato affinché psicanalisti junghiani, artisti, architetti e mitologi di tutto il mondo si potessero confrontare su una vasta gamma di temi riguardanti i vari aspetti psicologici e simbolici della creatività che spaziano dall’arte, all’architettura, all’archeologia, alla ricca e variegata storia della Sicilia, crocevia di mondi e di culture, dove strati di diverse civiltà si incontrano e si sovrappongono ad ogni cambiamento.

Nella realizzazione di questo progetto, un ringraziamento sentitissimo per il suo prezioso contributo in termini di energia, vitalità e straordinaria competenza professionale va alla Signora Mariuccia Tresoldi, recentemente scomparsa, che vogliamo ricordare con grandissimo affetto.

MNEMOSYNE, MATER MUSARUM. MITO PERSONALE E ANIMA DEL MONDO COME ENIGMA COSMICO

Pasquale Picone

Riassunto

Con introduzione sulle fonti della creatività, costruita sul doppio registro storico-culturale e delle dinamiche soggettive, si enuclea il ruolo della Paideia e della funzione trascendente per la scoperta e la fedeltà al mito personale, come dialogo con il daimon.

Come esempio storico e caso biografico, per la precedente prospettiva di senso, ci si riferisce al caso dei viaggi di Platone a Siracusa. Al significato e alle conseguenze per il mito personale del divino Filosofo, come vicende dell'anima soggettiva di un grande Spirito della nostra cultura.

Sulla scorta dell'insegnamento di Platone e di Jung, con il ricorso al contributo di Giorgio De Santillana, si analizza il mito di Fetonte e la relativa iconografia, come mito per le crisi, delle demartiniane "apocalissi culturali", in quanto vicende dell'anima del mondo.

Vicende che, alla luce delle notevoli conoscenze acquisite dall'astronomia e dalla moderna cosmologia, riconfigurano, quasi nei termini di una sorta di "neo-concretismo", l'enigma indicato da Jung tra psiche e galassie.

Abstract

After an introduction on the sources of creativity, built on the double register of history and culture and of subjective dynamics, we will elucidate the role of the Paideia and of the transcendent function in the discovery and continuing devotion to the individual myth, seen as a dialogue with one's daimon.

As a historic example and biographic case, according to the previous sense perspective, we will refer to Plato's travels to Syracuse, to the meaning and consequences for the divine Philosopher's personal myth, considered as the subjective soul's vicissitudes of a major Spirit in our culture...

In the light of Plato and Jung's lessons, and thanks to Giorgio De Santillana's contribution, we will analyse the myth of Phaeton and its iconography, focusing on it as the myth of crisis, of what Demartino defines as 'cultural apocalypses', being these the vicissitudes of the world's soul.

Taking into account the amount of knowledge acquired both in the field of astronomy and cosmology, these vicissitudes throw a new light, almost in the terms of some 'neo-concretism', on the enigma between the psyche and the galaxies traced by Jung.

Résumé

Par une introduction aux sources de la créativité, construite sur le double registre historico-culturel ainsi que sur les dynamiques subjectives, le rôle de la Paideia et de la fonction transcendante sera éclairé par la découverte et la fidélité au mythe personnel, en tant que dialogue avec son propre daimon.

Comme exemple historique et cas clinique, selon une autre perspective, on se référera au cas des voyages de Platon à Syracuse, dont la signification et les conséquences pour le mythe personnel du divin philosophe, sont considérées comme expérience de l'anima subjective d'un grand Esprit de notre culture.

A la lumière de l'enseignement de Platon et de Jung, faisant recours à la contribution de Giorgio De Santillana, le mythe de Phaeton et son iconographie, sera analysé, en tant que mythe pour le temps de crise, que Demartino définit « apocalypses culturelles » comme les expériences de l'âme du monde.

Expériences, qui, à la lumière des remarquables connaissances acquises par l'astronomie et la cosmologie moderne, reconfigurent, presque dans les termes d'une sorte de « neo-concrétisme » l'énigme soulignée par Jung entre psyché et galaxies.

«Come i colpi di chi [sta scavando sotterra] vengono captati con scudi di bronzo a causa della risonanza, quando salendo dalle profondità vi rimbombano dentro, ma con altri mezzi si disperdono e non possono essere percepiti; così i pensieri dei demoni raggiungono tutti, ma sono percepibili solo dalle orecchie di chi è dotato di un carattere sereno e di un'anima immune da tempeste: uomini che noi definiamo sacri e demonici. I più inoltre pensano che il demone ispiri gli uomini quando dormono, ma se esso agisce anche su chi è sveglio e pienamente cosciente, tutti gridano alla cosa meravigliosa e incredibile. È come se uno pensasse che il musicista suona solo una lira scordata, ma che poi non la usa né la tocca più quando è accordata; in realtà, i più non vedono la disarmonia e la confusione che sono in loro. Da tali cose era libero Socrate, il nostro compagno, come predisse anche l'oracolo dato a suo padre quando egli era ancora fanciullo: poiché comandò di lasciarglielo fare ciò che gli veniva in mente, senza costringere né guidare l'impulso del fanciullo libero; e gli si doveva invece dare piena libertà, pregando per lui Zeus Agoraios e le Muse. Quanto al resto disse di non preoccuparsi per Socrate, che certo per la sua vita aveva in sé una guida migliore di qualsiasi maestro e pedagogo».

«Ecco già attribuiti alla dea due nomi diversi, ma da sempre si sapeva che essi esprimevano differenti attributi dell'arcaica divinità di cielo-e-terra chiamata anche Era, Artemide e molti altri nomi. Un altro nome ancora l'abbiamo già incontrato: Afrodite Urania. Da un elenco pitagorico di divinità veniamo a sapere qualche cosa del suo ruolo, e sempre da lì apprendiamo la grande importanza del numero Cinque, che le appartiene. In lei Rivaud ha identificato la dea di Parmenide. Nicomaco ci ha tramandato un elenco lungo parecchie righe di suoi attributi, tra cui Signora del Cinto, padrona del cerchio e "Asse Saldo". Una serie di epiteti abbastanza concorde per la sovrana delle rivoluzioni celesti. Ricordiamo che il suo simbolo era il Cinque o il pentagono, semplice o stellato, il Pentalfa classico.

Perché? La risposta la darà Platone. Nel *Timeo* (53 c – 55 c) egli parla prima dei quattro elementi, che necessitano la costruzione di quattro poliedri; poi aggiunge:

“Rimaneva ancora una costruzione, la quinta, e il dio la usò per il tutto, facendovi una decorazione di figure animali”.

Cornford spiega: “Poiché non ha bisogno di un dodecaedro a facce piane per alcun corpo primario, il Demiurgo lo ‘usa per il tutto’, ossia per la sfera, a cui questa figura più si avvicina in volume, come nota *Timeo* di Locri”.

La concisione di Platone è piuttosto sorprendente. Prima parla diffusamente della costruzione della piramide (tetraedro), dell'ottaedro, dell'icosaedro e del cubo; poi fa seguire la frase riportata sopra, dopodiché passa subito a indagare sulla pluralità dei mondi».

Mnemosyne, mitopoiesi, creatività artistica

Quando Plutarco vuole ricercare la genesi della filiazione delle Muse da Mnemosyne, la trova nell'assunto che nessun altro elemento, al pari di Mnemosyne, possa "procreare e nutrire". Uno dei documenti di fondazione dell'Anima d'Europa, l'Odissea, è, essenzialmente, un'attività mitopoietica centrata sulla narrazione della storia personale di Odisseo. Con un'introduzione da parte di Omero-Demodoco alla corte dei Feaci, dove l'Eroe approda da solo, naufrago. Dopo che l'Aedo ha indotto la rivelazione dell'identità dell'ospite sconosciuto, attraverso la sua commozione (lat.: *cum-movere*), muovendolo dal suo anonimato, Alcino, il re dei Feaci, consegna a Odisseo la funzione narrativa. E l'eroe naufrago diventa Aedo della sua stessa storia. In tutto ciò è presente la chiave sublime, divina e sacra della Paideia dell'Occidente. Individuale e collettiva per gli umani. Del Genius Loci e dell'Aphrodite Urania per il Kosmos. Dell'anima personale e dell'Anima del Mondo.

L'Aedo, inizialmente, è il Daimon che ci chiama al processo di individuazione. Dopo averci saggiato con prove e naufragi. Se ne interiorizziamo la funzione, diventiamo Aedi della nostra storia personale, attraverso l'attività narrativa come rituale di purificazione. Che risulta, simultaneamente, ricostruzione della memoria come sacrificio a Mnemosyne, la quale partorisce mitopoiesi, ispirata dalle Muse. Per ritrovarci in piena creatività artistica. Come per l'aedo Omero quando fonda, con la sua opera monumentale, la seconda colonna portante dell'Anima d'Europa. Insieme all'Iliade, l'Eneide, la Bibbia e la Divina Commedia.

Se, dunque, ha un senso l'entelechia, non ci è dato forse di realizzare e di trasformare la nostra storia, la nostra vita (... e la nostra morte) in un'opera d'arte? Cioè in un'opera gravida di senso, per noi stessi e per chi ci conosce?

Mito personale, paideia e funzione trascendente

L'Odissea stessa è manuale di Paideia. Di educazione, formazione e trasformazione della hybris prodotta dall'astuzia del cavallo di legno, causa della sconfitta e distruzione di Troia. L'eroe deve spiare la colpa, la tracotanza, con traversie che lo condurranno alla spoliatura, alla perdita degli averi, delle navi, dei compagni. Giunge sull'orlo della perdita del regno, della moglie, del figlio.

(Collegiamo – amici miei e compagni di pellegrinaggio al Genius Loci della Magna Grecia, la Sicilia – la hybris dell'astuzia di Odisseo, che genera senso nell'espiazione dei vincitori di Troia, alla hybris dell'avidità dei turbo-capitalisti contemporanei. Questa sì che azzerava e inibisce la produzione di senso per singoli e gruppi. Assassina l'anima dei loci e sta per alterare equilibri cosmici plurimilenari).

L'operazione mitopoietica di Omero allestisce un paradigma che noi attualizziamo nel trattamento analitico junghiano. L'espiazione è compiuta, l'eroe è nudo, spogliato di tutto quello che aveva alla partenza, agli inizi del viaggio di

ritorno dalla vittoria di Troia. Il povero naufrago approda vergognoso alla terra dei Feaci e la dolce Nausicaa, la figlia del re Alcino, lo introduce come ospite nella sua casa. Nella scansione narrativa ogni personaggio è una tappa progressiva verso le regioni del mito come fonte conoscitiva:

«È il mondo del fantastico e dell'immaginario, dell'irrazionale e dell'irreale della magia e dell'incantesimo... È significativo che il poeta faccia raccontare all'eroe le sue peregrinazioni proprio davanti ai Feaci, cioè davanti al popolo che per sua natura ed origine rappresenta l'esile ponte fra il mondo dell'uomo ed il mondo della favola, il popolo che aiutando Odisseo svolge per l'ultima volta la sua funzione di tramite fra i due mondi».

Dalla funzione conoscitiva, per l'uditorio, del canto di Sirene e Aedi, l'eroe assume egli stesso il ruolo di Aedo, compie il sacrificio a Mnemosyne, di ricostruzione e rievocazione della sua storia personale, a beneficio proprio e delle "genti del mito". Disticando, in tal modo, il filo rosso del proprio mito personale. È qui che egli comprende l'insegnamento, la Paideia. Proveniente dal maestro mitico interiore: il Daimon, il Fato personale.

Questo allestimento costella la funzione trascendente, nucleo trans-personale, inteso come integrazione tra storia/coscienza soggettiva e mito personale come nucleo inconscio dal quale siamo agiti, spesso ignari per tutta una vita. Quando non si realizza un simile processo, la nostra vita, cieca di questa visione mitica, risulta, di fatto, un agito del nostro mito personale inconscio; della volontà e dell'intento del nostro Daimon.

I viaggi di Platone a Siracusa: i costi del mito personale del divino Filosofo

È possibile venire a Siracusa e non meditare – spinti dalla stessa, identica commozione di Odisseo – sull'onta indelebile di cui si macchiò per due volte il tiranno di questa città, 2.400 anni fa? L'onta della quasi riduzione a schiavitù del Genio più insigne dell'Anima d'Europa. Il Divino Filosofo, Platone, che ragionava direttamente con le Parche su quale filo del Fato spettasse all'Anima d'Europa.

È vero. Ci sono tanti tiranni. Anche Eros, il sublime, è un *tyrannos*. E incontriamo ovunque "pinches tiranos", anche nelle istituzioni scolastiche e universitarie dove, in quanto templi della conoscenza ed esercizi dell'anima, non ci si aspetterebbe di incrociarli. Ma essi, come pietre d'inciampo, i fallimenti e i successi, le perdite e i lutti, sono lanciati dal Daimon per saggiare o deviare il nostro pellegrinaggio nelle sette città del mondo, alla ricerca del nostro mito personale. Sono prezzi che vanno pagati per la forgia e per la creatività, che genera hybris, proprio come la depressione post-partum della gestante inconsapevole del suo delirio di generare.

Platone, con la schiavitù a Siracusa, paga la hybris della massima utopia, la più radicale che sia stata consegnata all'Anima d'Europa. Lo sradicamento assoluto dell'avidità, con il regime di comunanza tra i Filosofi reggitori della Repubblica.

Talmente radicale, da generare una reazione che, a partire dal suo discepolo dissenziente, Aristotele, che toglieva l'anima alle donne, attraverso le generazioni, interessa tutta la cultura occidentale, come ha mostrato magistralmente, di recente, L. Canfora. E quella reazione, sistematica e intergenerazionale, è giunta ai nostri giorni a realizzare la forma perfettamente simmetrica ed opposta allo sradicamento dell'avidità. L'1% della popolazione mondiale detiene il potere che ha sostituito tutti gli Dei: il danaro, reale e virtuale, con il quale quell'1% gestisce il mondo. Bisognerebbe vedere nelle storie personali di costoro che prezzi pagano per il loro mito personale. Ma temo che la loro hybris consista nell'astuzia di far pagare agli altri tutti i prezzi possibili. Compreso quello di venir castrati sulle potenzialità di essere costruttori di senso.

Platone rischia a Siracusa di pagare quei prezzi estremi che lui stesso aveva indicato nel mito della caverna, come costi per il conseguimento della conoscenza. E che, da allora, tutti i Maestri dell'umanità, continueranno a pagare puntualmente sino ad oggi, come indicato da P. Hadot, a proposito di Giordano Bruno.

Dobbiamo a J. Hillman la restituzione della tematica platonica del Daimon alla condizione della vita collettiva contemporanea; la riconciliazione tra platonismo e democrazia sul primato comune dell'anima individuale.

Anima del mondo e mito di Fetonte

C.G. Jung, nel costituirsi come esito moderno della tradizione ermetica, assunse la concezione dell'anima del mondo che si manifesta nella dinamica astronomica delle galassie. Quando indica, ad esempio, le

«affinità che da tempo memorabile – come dimostrano le testimonianze storiche – legano la totalità psichica al cosmo, in quanto l'anima individuale viene intesa come avente origine “celeste”, come particella dell'anima universale e di conseguenza come un microcosmo, cioè come una riproduzione del macrocosmo. La dottrina leibniziana delle monadi costituisce un esempio probante in questo senso. Il macrocosmo è l'universo astrale che ci circonda, che alla mente ingenua appare come sferico e perciò conferisce per così dire anche all'anima la tradizionale forma sferica. Il cielo astronomico in realtà è, però, pieno di agglomerati stellari di preferenza lenticolari, le galassie...».

Altra affermazione chiave, di questa posizione squisitamente rinascimentale e direi zoroastriana, è quella usata dall'editore Bollati Boringhieri come epigrafe alla pubblicazione nel 2014 della versione in e-book dell'opera completa di Jung: «L'anima contiene non meno enigmi di quanti ne abbia l'universo con le sue galassie».

Ai precedenti riferimenti vanno connesse tutte le indicazioni che Jung ha fornito sull'Aion, il grande anno platonico e la precessione degli equinozi.

In un tale contesto confluisce agevolmente il contributo straordinario di G. De Santillana, che ho utilizzato per analizzare gli affreschi de Il mito di Fetonte,

di F. Albani, nella galleria del palazzo Giustiniani di Bassano Romano (Viterbo). In considerazione del fatto che l'opera è del 1609-10, coeva a *Gli Amori degli Dei* del palazzo Farnese di Roma, e che Albani è della scuola dei Carracci, ho messo in relazione iconologica il Fetonte di Albani con lo stesso tema presente nella stanza della *Cosmographia* del palazzo Farnese di Caprarola, con la Scuola di Atene di Raffaello e con l'Atlante Farnese al Museo Nazionale di Napoli.

Ritengo significativo, anche in questa sede, riproporne la conclusione.

Il mito di Fetonte, con i contenuti a cui rimanda, è connesso con la “transizione permanente”, in quanto cifra della condizione umana che transita, dalla nascita, attraverso i cicli delle fasi evolutive, alla morte. I riverberi di questa transizione sulla psiche umana non possono essere scissi dall'anima del mondo, in quanto intensa dinamica vitale del cosmo che abitiamo. Le questioni relative alle relazioni tra la memoria come Mnemosyne, madre delle Muse, il Fato individuale e collettivo, l'Aion, come grande anno platonico, e il passaggio dall'era dei Pesci a quella dell'Acquario, sono questioni centrali, sia per la crisi che stiamo attraversando, sia per l'inconscio collettivo contemporaneo. L'insegnamento che C.G. Jung ha trasmesso – soprattutto attraverso i due tomi di *Civiltà in transizione*, *Risposta a Giobbe* e il *Red Book* -, stimola una rinnovata attenzione sull'Ombra collettiva attuale, il cui intensificarsi assume carattere compensatorio dell'innegabile espandersi dell'intelligenza e della conoscenza contemporanea.

L'enigma delle galassie

Dopo Keplero, Newton e Pauli che si iscrivono, per il versante delle conoscenze dell'astronomia e della fisica, nella vasta storia europea della sapienza ermetica, risulta di grande interesse guardare da epigoni di C.G. Jung alle frontiere della ricerca attuale dell'astronomia scientifica.

L'acuirsi della crisi europea, in direzione distruttiva dell'Ombra collettiva, può essere letto come lo spostarsi di un cursore lungo un continuum che abbraccia la relazione tra psiche individuale, psiche collettiva e anima del mondo. Intendendo, per anima del mondo, una dimensione che va oltre il residuo “tolemaico” del pianeta che abitiamo e del sistema solare, e includendovi le dinamiche di questi con la galassia di appartenenza; con i suoi moti millenari; con la pluralità delle galassie e con l'intero cosmo.

G. De Santillana (1901-1974), storico della scienza al MIT, ha formulato un'interessante ipotesi sulla natura del mito. Rappresenta residui di conoscenze millenarie, soprattutto di tipo astronomico.

Basta recarci a una dimostrazione in un planetario, per essere sommersi da un insostenibile senso di marginalità e di infinitesima piccolezza del proprio essere, del proprio pianeta, del sistema solare, delle costellazioni e dell'intera galassia. Nell'universo, è stato calcolato che vi sono 100 miliardi di galassie. Alcune fonti ritengono che la stima più probabile è compresa tra i 100 miliardi e 200 miliardi

di galassie. Senso di marginalità, correlato alla vertigine dell'infinità dei mondi e della numerosità delle galassie, descritto dalla rappresentazione del "pellegrino dell'anima" che scopre altri mondi, utilizzata da Jung in *Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo*. Oltre ai più recenti oggetti della moderna astronomia: buchi neri, materia oscura, collasso dei soli, ecc. una forte dose di vertigine vien dal fatto, se ho capito bene, che mettendo insieme la materia di tutte le galassie, di cui si può ipotizzare la popolazione nel cosmo, si arriva alla modica percentuale del 5% circa di contenuto del cosmo. Perché l'altro 95% circa apparterrebbe ad una materia di cui non si conosce la struttura; di cui si ha prova solo per l'effetto elettromagnetico; che non è in relazione alla luce, perciò è stata denominata "materia oscura". Per non parlare delle altre frontiere, tuttora indeterminate, dell'astrofisica e della cosmologia contemporanea, come l'energia oscura, il flusso oscuro, il pluri-universo, ecc.

Jung si ritrovò ad investigare nell'infinitesimo della materia quantistica, con W. Pauli (Vienna 1900 – Zurigo 1958), la connessione tra anima individuale e anima del mondo. Connessione, indicata nell'apparente ossimoro con cui si è dato il titolo ad uno dei volumi delle sue opere complete in italiano, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*. Il rapporto tra C.G. Jung e Pauli, Nobel per la fisica nel 1945, rappresenta forse l'orizzonte di maggior impegno epistemologico per la psicoanalisi junghiana, come nello stesso titolo del recente lavoro di S. Tagliagambe e A. Malinconico. Il rapporto tra anima e mondo (=materia) è, simultaneamente, micro e macro. Quantistico e astronomico.

Ritengo che la possibilità di connessione tra relatività, quantistica, astronomia e concezione della psiche, in parte già in atto, possa rappresentare la frontiera futura della conoscenza contemporanea. La prossima generazione delle tecnologie cognitive prodotte dall'informatica, sarà quella dei computer quantistici. Esperimenti pratici di informatica quantistica sono stati effettuati nel 2004 e nel 2007.

Il problema dell'*Aion* è oggettivamente legato alla precessione degli equinozi e ai moti millenari del pianeta, infinitesima parte del sistema che abitiamo.

La scoperta della precessione degli equinozi si deve ad Ipparco di Nicea (190 a.C. – 120 a.C.). La precessione è legata all'inclinazione dell'asse terrestre di 23,27° che G. De Santillana, sulla scorta di Platone (*Timeo*, 22 c-e) Nonno, Ovidio e Aristotele, tende a leggere nel mito di Fetonte, come conseguenza di un probabile cataclisma di collisioni siderali.

Platone aveva parlato dell'*Aion*, il grande anno o "anno perfetto" nel *Timeo* (XI 38b-39e) come periodi delle orbite dei pianeti. Il concetto dell'*Aion* nel *Timeo* è formulato in relazione anche alla trattazione dell'anima del mondo e all'origine del tempo, "immagine dell'eternità". Macrobio precisò che l'anno platonico corrispondeva a 15.000 anni solari. Cicerone propose il calcolo di 12.954.

Quest'ultimo è la metà di quello che l'astronomia moderna conferma per il calcolo del ciclo di quello che viene classificato come il 1° dei moti millenari, che

è di 26.000 anni: quello della precessione luni-solare o precessione degli equinozi. È il periodo di tempo necessario affinché l'asse terrestre – a causa della combinazione tra il suo moto di rotazione e l'attrazione gravitazionale esercitata dal sole e dalla luna -, compia un "doppio cono completo".

Il 2° dei moti millenari è la variazione dell'eccentricità dell'orbita terrestre. L'orbita ellittica, che la terra traccia intorno al sole, segna l'afelio, la posizione più distante dal sole e il perielio, quella più vicina al sole. In un ciclo di 92.000 anni la distanza tra le due posizioni, che traccia l'asse maggiore dell'ellisse, subisce una variazione che va da 1 milione di km a 16 volte tanto. Attualmente è 5 milioni di km.

Il 3° moto millenario è la variazione dell'inclinazione dell'asse terrestre rispetto al piano dell'orbita che attualmente è di 23°27'. In un ciclo di 40.000 anni tale angolo varia da circa 21°55' a 24°20'.

Il 4° consiste in un fenomeno che sembra essere un derivato dalla combinazione dei tre precedenti, cioè le glaciazioni. «Negli ultimi 2,6 milioni di anni si sono verificate 5 glaciazioni, durante le quali i ghiacci sono giunti a coprire metà del Nord America, l'Europa settentrionale, le intere Alpi (e lingue di ghiaccio sono scese fino alla Pianura Padana)». Esiste poi il moto galattico di traslazione che il Sistema Solare compie, in circa 225-250 milioni di anni, per completare un'orbita attorno alla Galassia.

Nonostante lo straordinario progresso dell'astronomia recente e le sue possibilità di calcolo, come ad esempio i calcoli sul cambiamento della stella polare, dalla ricerca astronomica è difficile stabilire un anno zero, a partire dal quale può essere possibile calcolare a che stadio, a che anno, ci troviamo del lungo periodo della precessione degli equinozi. Che, a sua volta, dovrebbe essere il ciclo recente dell'Aion, rispetto ai milioni di anni di età del pianeta. La nostra storia è nata cinque o seimila anni prima di Cristo, con l'invenzione della scrittura: poco più di un terzo del periodo in questione.

In definitiva, se, sulla scorta del paradigma olografico (l'intero è nella parte) coniugato con la teoria della complessità, esiste ad es. il Butterfly Effect, può l'Anima del mondo essere del tutto estranea, indifferente e innocua all'anima individuale? E viceversa?

Proprio a proposito della lotta con l'Ombra, Jung, all'indomani della catastrofe europea nel 1946, riteneva che la psiche individuale fosse una sorta di provetta per quella collettiva.

«Esiste però una regola semplicissima che si dovrebbe tenere sempre ben presente: la psicopatologia delle masse trova le sue radici nella psicopatologia del singolo individuo. Fenomeni psichici di vaste dimensioni possono benissimo essere indagati anche nell'individuo, e soltanto qualora si riesca a stabilire che determinati fenomeni o sintomi sono comuni a una quantità di individui diversi, si può iniziare a esaminare i corrispondenti fenomeni di massa.

(...) Ho osservato la rivoluzione tedesca, per così dire in vitro, nell'individuo, ed ero pienamente consapevole dell'immane minaccia che avrebbe comportato un'adunanza in massa di gente simile. Ma allora non sapevo se ce ne fosse un numero sufficiente a rendere inevitabile un'esplosione generale. Comunque sono stato in grado di seguire un gran numero di casi e di appurare in che modo le potenze oscure affluissero in quella provetta che era l'individuo. Potei osservare come quelle forze infrangessero ogni barriera di moralità e travolgersero l'autocontrollo intellettuale del singolo e come sommergessero il mondo della sua coscienza».

Strettamente connessa, all'idea di fenomeni sociali osservabili in vitro nell'individuo, è la singolare inversione epistemica che Jung indica tra psicologia medica e psicologia accademica:

«Orbene, la psicologia medica non si trova affatto nella posizione più o meno invidiabile della psicologia accademica. Qui la domanda viene posta dall'oggetto, e lo sperimentatore, il medico, è messo di fronte a fatti complessi che non sono stati scelti da lui e che certamente non sceglierebbe se ne avesse la libertà. È la malattia, il malato, che pone le domande decisive, ossia è la natura che fa esperimenti col medico, nel senso che aspetta risposta da lui».

Se la conformazione cosmica esce da un tempo, un periodo di attraversamento piuttosto stabile e duraturo, per avvicinarsi al volgere turbolento di un ciclo, – l'ipotesi che qui propongo, con un parallelismo con l'attività psichica soggettiva della seconda metà della vita – quella parte della psiche individuale comune al genere umano, quella collettiva appunto, avverte tali turbolenze. L'ipotesi successiva è che ciò può tradursi in sommovimenti profondi delle “strutture storiche di lunga durata” (*Les Annales*), come le mentalità, le difese profonde, le ostilità verso i cambiamenti.

MNEMOSYNE, MATER MUSARUM. INDIVIDUAL MYTH AND WORLD'S SOUL AS A COSMIC ENIGMA

Pasquale Picone

Mnemosyne, mythopoeia, artistic creativity

When Plutarch wanted to investigate the genesis of the Muses' origins from Mnemosyne, he found it in the assumption that no other element, apart from Mnemosyne herself, could be better 'for creating and fostering'. One of Europe's Soul funding documents, the *Odyssey*, is, basically, a mythopoeic activity centred on the narration of Odysseus's personal story. Introduced by Homer-Demodocus at the court of the Phaeacians, where the Hero has swum alone to safety as a shipwrecked.

After the Poet has led the unknown guest to reveal his identity by eliciting his own intimate emotion (lat. cum-movere), driving him out of his obscurity, Alcinous, the king of the Phaeacians, gives Odysseus the narrative function. Thus, the outcast hero becomes the Poet of his own (hi)story. We can well recognize the sublime, divine, and sacred key of the Western Paideia, both individual and collective, for human beings; the key of the Genius Loci and of the Aphrodite Urania, for the Kosmos; the key of both the individual and the World's Soul.

At the very beginning, the Poet is the Daimon calling us to the process of detection, after testing us with proofs and shipwrecks. If we interiorize this function, we will become the Poets of our individual (hi)story, performing a narrative act which becomes our purification ritual. That is, at the same time, like a reconstruction of the memory as a sacrifice to Mnemosyne, who gives birth to mythopoeia, inspired by the Muses. We find ourselves at the core of artistic creativity, just as when the poet Homer created, with his monumental work, the second masterpiece of Europe's Soul, together with the *Iliad*, the *Aeneid*, the *Bible*, and the *Divine Comedy*.

So, if the entelechy makes sense, is it not in our power to realize and transform our own (hi)story, our own life(...our own death, too) into a work of art? I mean, into a meaningful work, both for ourselves and for our acquaintances?

Personal myth, paideia, and transcendent function

The *Odyssey* is itself a handbook for Paideia, for the education, formation, and trans-formation of the hybris produced by the stratagem of the wooden horse, which caused the defeat and destruction of Troy. The hero must expiate a wrong, his haughtiness, by means of vicissitudes which will bring him towards

dispossession, towards the loss of goods, ships, shipmates. All this to the point of almost losing his reign, wife, son.

(Now we need to link – dear friends and companions in this pilgrimage to Sicily, the Genius Loci of Magna Graecia – the hybris of Odysseus’s craftiness, which breeds a sense in the atonement of the winners at Troy, to the hybris of the avidity in today’s iper-capitalists. The latter does set to zero and inhibit any sense-making in both individuals and groups. It kills the very soul of the loci and it is going to alter a millenary cosmic equilibrium).

Homer’s mythopoeic action prepares a paradigm which we perform during a Jungian analysis therapy. The atonement is complete, the hero is naked, deprived of everything he owned at the beginning, when he had set forth on his journey back after winning at Troy. The poor shipwrecked lands ashamed at the Phaeacians’ reign, where the kind Nausicaa, king Alcinous’s daughter, brings him to her house as a guest. Throughout the narration, each character is a further step to the region of myth as a source of knowledge:

«It is the world of fancy and imagination, of irrational and unreal of magic and charm...It is meaningful that the poet lets his hero tell about his wonderings right in the presence of the Phaeacians, the people embodying, by nature and origin, the unsteady bridge between the men’s world and the world of fables, the population that, by helping Odysseus, is playing for the last time the function of linking these two worlds».

After being given the cognitive function of telling the audience about the Mermaids and Poets’ song, the hero himself starts playing the role of the Poet, makes the sacrifice to Mnemosyne, rebuilding and recalling his personal (hi)story, just for his own benefit and for the benefit of the “peoples of the myth”. In doing so, he can disentangle the red thread of his personal myth. Now, he can comprehend his education, his Paideia, which he derives from the mythical guide: the Daimon, the personal Fate. This organization studs the transcendent function, a trans-personal nucleus, seen as an integration between the subjective history/consciousness and the personal myth as the unconscious nucleus by which we are acted, often unaware throughout all our life. When this process does not come to an end, our life, grown blind by this mythical vision, becomes, as a matter of fact, an acting-out of our unconscious personal myth; of our Daimon’s will and purpose.

Plato’s travels to Syracuse: the price of the divine Philosopher’s personal myth

Is it possible to come to Syracuse without thinking – moved by the very same emotion as Odysseus’s – of the terrible shame the tyrant of this town brought upon himself 2,400 years ago? The shame of almost reducing to slavery the most distinguished Genius of Europe’s Soul, the Divine Philosopher, Plato, who used to discuss with the Parcae about which thread of the Fate had to be up to the Soul of Europe.

It is true. There are a lot of tyrants. The sublime Eros is a tyrannos, too. Moreover, we can meet “pinches tiranos” everywhere, even in schools and universities, where, given the fact they are temples for knowledge or for the training of our soul, we cannot imagine of coming across with them. Anyway, like stones on our way, like failures or victories, losses or deaths, they are thrown by the Daimon in order to test or deviate our pilgrimage to the seven cities, in search for our personal myth. This is the price we have to pay for forge and creativity, which causes hybris, just like the post-partum depression of a woman, unconscious of the delirium of giving birth when still pregnant.

By means of the slavery in Syracuse, Plato pays the hybris of maximum utopia, the most drastic the Soul of Europe has ever been entrusted with. A complete extirpation of avidity, with a regime of commonality amongst the Philosophers, governors of the Republic. Drastic to the point of provoking a reaction which, starting from Plato’s dissenting pupil, Aristotle, who used to uproot the soul from women, and across the generations, later spreads all over the western culture, as masterfully showed by L. Canfora not long ago. And that reaction, systematic and intergenerational, has come to us to generate a shape which is perfectly symmetrical and opposed to the extirpation of avidity. Only 1% of the world population has the power which has replaced all Gods: money, real or virtual, by means of which that 1% manages the whole world. It would be worth looking into these people’s personal histories in order to understand if they pay a sum for their own myth. Indeed, I am afraid their hybris is made up of an extreme shrewdness in making the others pay for everything: including being castrated in their potential of becoming sense builders.

In Syracuse, Plato is at risk of paying a lot, as he had told in his allegory of the cave, such as the price for the achievement of knowledge. From now onwards all the Masters of mankind will continue paying these prices, as P. Hadot says about Giordano Bruno.

We owe to J. Hillman the restoration of the platonic theme of the Daimon within the condition of contemporary human life; the reconciliation between Platonism and democracy over the general supremacy of the individual soul.

The world’s soul and the myth of Phaethon

When he claimed to be the modern outcome of the Hermetic tradition, C. G. Jung stated the conception of a world soul showing itself through the astronomical dynamics of the galaxies. For instance, when he refers to the

«the fact that psychic wholeness, as the historical testimonies show, has always been characterized by certain cosmic affinities: the individual soul was thought to be of “heavenly” origin, a particle of the world soul, and hence a microcosm, a reflection of the macrocosm. Leibniz’s monadology is an eloquent example of this. The macrocosm is the starry world around us, which, appearing to the naïve

mind as spherical, gives the soul its traditional spherical form. Actually, the astronomical heavens are filled with mainly lens-shaped agglomerations of stars, the galaxies...».

In my opinion, another key statement about this authentically Renaissance, almost Zoroastrian, idea is the one used by the editor Bollati Boringhieri as the epigraph to the 2014 e-book edition of Jung's complete works: «The soul contains no fewer enigmas than the universe has with all its galaxies».

To all these references we have to connect the many suggestions Jung has made regarding the Aion, the great Platonic year, and the precession of the equinoxes.

In such a context it is easy to read the wonderful contribution by G. De Santilana, which I have referred to for analysing the frescoes on The Myth of Phaeton, painted by F. Albani, at the gallery of Palazzo Giustiniani in Bassano Romano (Viterbo). Considering the fact that the fresco dates back to 1609-10, being coeval to The Loves of the Gods at the Palazzo Farnese in Rome, and that Albani was a student of the Carracci school, I have noticed an iconological relationship between Albani's Phaeton and the same theme contained in the Cosmography at the Palazzo Farnese in Caprarola, in Raffaello's The School of Athens, and in The Farnese Atlas at the National Museum in Naples.

On this occasion, I want to focus on my previous conclusions.

Phaeton's myth and all the contents connected with it are strongly linked with the so called "permanent transition", i.e. the typical characteristic of the human condition, passing from birth to death through the life phases. The consequence of the transition on the human psyche cannot be disjointed from the world's soul, seen as an intense and vital dynamism of the universe we live in. The problems involved in the relationship among memory, that is to say Mnemosyne, the Muses' mother, the individual and common Fate, the Aion, that is to say the great Platonic year, and the transition from the age of Pisces to the age of Aquarius, are all central issues, both in the perspective of the crisis we are facing and of the contemporary collective unconscious. The lesson C.G. Jung has taught – especially in the two volumes *Civilization in Transition*, in *Answer to Job*, and in *Red Book* – rouses new attention from us on the modern collective Shadow, whose continuous growth is like a compensation for the undeniable expansion of contemporary intelligence and knowledge.

The enigma of the galaxies

After listing Keplero, Newton, and Pauli, as regards astronomical and physical knowledge, in the vast European history of hermetic knowledge, we could seemingly look to the frontiers of today's astronomical research like Jung's epigones.

The European crisis, worsening in the direction of destroying the collective Shadow, can be compared to a cursor shifting along a continuum which comprises the relationship among individual psyche, collective psyche, and the world's

soul. The latter being a dimension which goes beyond the obsolete “Ptolemaic” vision of the planet we live on and of the solar system as well, thus including their dynamic relation to the galaxy, to the millenary motion, to the number of galaxies and to the whole universe.

G. De Santillana (1901 – 1974), science historian at the MIT, formulated an interesting hypothesis about the nature of myths. They would represent the remains of a millenary knowledge, in particular in the field of astronomy.

If we go to a planetarium, we are immediately caught by an unbearable sense of marginality and of the infinite smallness of our selves, our planet, our solar system, our constellations, and our whole galaxy. Some studies have proved that in the universe there are 100 billion galaxies. Some scholars think they are probably 100 or 200 billion. The sense of marginality, along with the sense of vertigo given by infinite worlds and galaxies, is well described in the representation of the “pilgrim of the soul” discovering foreign worlds, which Jung used in *A Modern Myth of Things Seen in the Skies*. In addition to the latest objects of modern astronomy, black holes, dark matter, collapsing suns, and so on, a strong sense of vertigo comes from the fact that, if I have got it right, in case you could put together the matter of all the galaxies, the existence of which can be supposed, you would get only 5% ca. of the whole cosmos. This because the remaining 95% would be made of a matter whose physical structure nobody knows, of which there is evidence because of its electromagnetism, which is not in relation to light, being thus called “dark matter”. Not to mention other frontiers, still undetermined, of modern astrophysics and cosmology: dark energy, dark flow, the multi-universe theory, etc.

Jung, with W. Pauli (Vienna 1900 – Zurich 1958), happened to search in the infinitesimal of the quantum matter for a connection between the individual soul and the world’s soul. A connection which is also resulting in the ostensible oxymoron contained in the Italian title of one volume from his complete works, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (*Aion: Research into the Phenomenology of the Self*). The relationship between C. G. Jung and W. Pauli, who won the Nobel prize for Physics in 1945, may be considered as the occasion when Jung could broaden his horizons according to an epistemological attitude in psychoanalysis, as S. Tagliabue and A. Malinconico have noticed in their book. The relationship between soul and world (=matter) is, at the same time, of a micro and a macro quality: both a quantum and an astronomical one.

I am convinced that the possibility of a link among relativity, quantum theory, astronomy, and the idea of the psyche, which is in some sense already existing, can well represent a future frontier of contemporary knowledge. The next generation of cognitive technologies produced by informatics will be about quantum computers. Practical experiments on quantum computer sciences were performed in 2004 and 2007.

The issue about the Aion is fairly linked to the precession of the equinoxes and to the millenary motion of the planet, an infinitesimal spot in our solar system.

The discovering of the precession of the equinoxes must be ascribed to Hipparchus of Nicaea (190 b.C. – 120 A.D.). The precession is linked to an axial tilt of $23,27^\circ$ which G. De Santillana, following Plato (*Timeus*, 22 c-e), Nonnus, Ovid, and Aristotle, tends to interpret according to Phaeton's myth, as a consequence of a possible cataclysm caused by star impacts.

Plato discussed about the Aion, the great or "perfect" year, in his *Timeus* (XI 38b-39e), defining it as periods in the orbits of the planets. The idea of the Aion in *Timeus* is also correlated to the idea of the world's soul and the origin of time, as a "mirror of eternity". Macrobius underlined that the Platonic year was equivalent to 15,000 calendar years. Cicero proposed 12,954 years.

The last hypothesis is a half of what modern astronomy claims in calculating the period of the first millenary movement, which is 26,000 years: the lunisolar precession or the precession of the equinoxes. This is the time necessary for the Earth's axis to describe a "complete double cone" – because of the combination of its rotation and the pull of both the sun and the moon.

The second millenary movement is the variation in the Earth's eccentricity. The elliptical orbit, which the Earth describes around the Sun, marks the aphelion, its farther position from the Sun, and the perihelion, the nearest one. During a period of 92,000 years the distance between the two positions, the longest elliptical axis, can change from 1 million km to 16 times as much. At the moment it is 5 million km long.

The third millenary movement is how the tilt of the axis is oriented in relation to the orbit, which is $23^\circ 27'$ now. During a period of 40,000 years this angle can vary from about $21^\circ 55'$ to $24^\circ 20'$.

The fourth millenary movement consists in a phenomenon which seems to be derived from a combination of the three previous ones, the glaciations. «In the last 2,6 million years there have been five glaciations, during which the ice covered half of North America, Northern Europe, the whole Alps (and further southwards, the Po Valley)». Then, the Solar System describes the galactic motion of translation, lasting about 225-250 million years, to orbit around the Galaxy.

Notwithstanding the enormous progresses in modern astronomy and its mathematical accuracy, for example about the changes of the Pole Star, it is difficult to establish a starting point for estimating the phase, or year, we are in now along the period of the precession of the equinoxes. Which, in turn, should be the latest period of the Aion, if compared to the million years of the planet. Our history was born five or six thousand years before Christ, with the invention of writing: a little more than a third of that period.

In conclusion: if, on the basis of the holographic paradigm (the whole in every part) combined with the theory of complexity, the Butterfly Effect does exist, can

the World's Soul be totally unrelated, indifferent, and inoffensive to the individual soul? And what about the opposite?

In connection with the fight with the Shadow, in 1946, Jung, after the European catastrophe, believed that the individual psyche was a kind of a test-tube for the collective one.

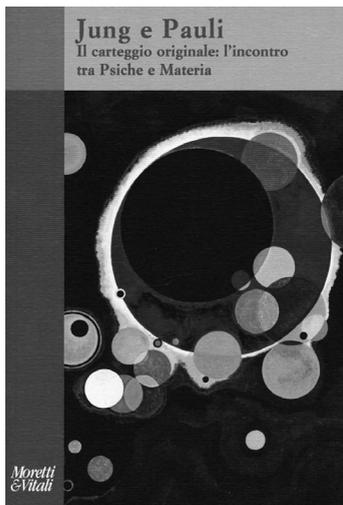
«But there is one simple rule you should bear in mind: the psychopathology of the masses is rooted in the psychopathology of the individual. Psychic phenomena of this class can be investigated in the individual. Only if one succeeds in establishing that certain phenomena or symptoms are common to a number of different individuals can one begin to examine the analogous mass phenomena.

[...] I had observed the German revolution in the test-tube of the individual, so to speak, and I was fully aware of the immense danger involved when such people crowd together. But I did not know at the time whether there were enough of them in Germany to make a general explosion inevitable. However, I was able to follow up quite a number of cases and to observe how the uprush of the dark forces deployed itself in the individual test-tube. I could watch these forces as they broke through the individual's moral and intellectual self-control, and as they flooded his conscious world».

Strongly linked with the idea of social phenomena visible in the “test-tube” of the individual is the particular epistemic inversion that Jung claims existing between medical psychology and academic psychology:

«Medical psychology is very far from being in this more or less enviable position. Here the object puts the question, not the experimenter. The analyst is confronted with facts which are not of his choosing and which he probably never would choose if he were a free agent. It is the sickness or the patient that puts the crucial question – in other words, Nature experiments with the doctor in expecting an answer from him».

If the cosmic shape comes out of a time, a quite stable and lasting period of transition, to arrive at the turbulent conclusion of a cycle – this is my present hypothesis, along with a comparison with the subjective psychic activity during the second part of life – the part of individual psyche common to all men, in a word the collective part, does feel these turbulences. The next hypothesis is the possibility of translating all this into a deep agitation of the “long lasting historical structures” (*Les Annales*), such as our way of thinking, deep defences, hostility towards changes.



Jung e Pauli
*Il carteggio originale: l'incontro tra
Psiche e Materia*
a cura di Antonio Sparzani con Anna
Panepucci
Traduzione di Giusi Drago
Moretti e Vitali

È il carteggio tra il grande scienziato del '900, premio Nobel per la fisica, Wolfgang Pauli e Carl Gustav Jung, fondatore della psicologia analitica, sempre del '900, anche se nato 25 anni prima di Pauli. Si incontrarono, perché Pauli si rivolse a Jung per difficoltà personali ed entrò in terapia. Questa durò circa due anni, ma tra i due per il loro spessore umano e professionale si creò una relazione particolarmente profonda e intensa e così decisero di continuare a mantenersi in contatto anche successivamente attraverso una corrispondenza, e ad incontrarsi molto occasionalmente, quasi fino alla morte di Pauli avvenuta nel 1957.

Il volume presenta la traduzione italiana dell'ottantina di lettere che il curatore tedesco, lo psicoanalista C.A. Meier, è riuscito a reperire tra quelle scambiate che va nel periodo dal 1932 al 1957, lettere che non sono state scritte per essere pubblicate, ma come tentativo autentico di comunicare tra due mondi completamente diversi: quello della fisica, in particolare della fisica quantistica di cui Pauli era stato uno dei fondatori e la psicologia, la psicologia del profondo, come la definiva Jung.

In questa corrispondenza, in cui ci sono toni anche difficili e impervi per il lettore, si assiste così alla ricerca di un terreno comune e di un dialogo fecondo tra questi due personaggi, di elevatissimo calibro, tra i quali si coglie intercorrere una grandissima stima e una sincera affettività, e il tentativo vivo e vero di ciascuno dei due studiosi di comprendere le ragioni e i modi di intendere dell'altro.

I due nel corso degli anni scoprirono di avere più di un interesse in comune: per esempio l'alchimia. Mentre Pauli dichiarava di aver

avuto un incontro decisivo con Robert Fludd, Jung rielaborava il concetto di *Unus Mundus* dell'alchimista Gerhard Dorn, sorta di fusione primaria fra dimensione materiale e spirituale, che forse gli avrebbe permesso di capire fino in fondo la natura dell'oggetto complesso e sfuggente dei suoi studi, la psiche umana. Negli ultimi tempi i due interlocutori affrontavano liberamente anche altri argomenti di assoluta attualità per l'epoca, purché sollecitassero la loro instancabile curiosità sull'uomo: per esempio, il fenomeno degli Ufo.

Cominciò così la discussione feconda sulla natura autentica della psiche, e lo studio di quella che lo psicanalista avrebbe definito nel 1950 "sincronicità": in molte lettere, lo sguardo di entrambi si appuntò su una sinergia possibile fra scienza e psicologia analitica per sciogliere il nodo intorno agli eventi cosiddetti "acausali", non spiegabili con l'approccio scientifico tradizionale. Si può vedere qui come il contributo di Pauli alla formulazione della teoria di Jung sia stato essenziale.

L'esito di tale percorso sarà assolutamente sorprendente: se, infatti, dal punto di vista delle moderne scienze naturali, si potrebbe essere portati a considerare la relazione tra psiche e materia nettamente separata dalla posizione cartesiana, gli approcci di Pauli e Jung sono stati molto diversi sia in motivazioni che in metodo. Entrambi furono d'accordo sul fatto che materia e psiche dovevano essere intese come aspetti complementari della stessa realtà, governata da principi comuni di ordinamento: gli archetipi (lettera di Jung a Pauli del 4 maggio 1953). Ciò implica che gli archetipi siano elementi di un dominio al di là della materia e della psiche: la loro influenza giunge contemporaneamente in entrambi i domini.

In tal modo, questo carteggio apre orizzonti nuovi al pensiero scientifico, ne mostra, in anticipo di almeno cinquanta anni, la direzione che oggi ha intrapreso. L'incontro fra psiche e materia sognato da Jung e Pauli oggi forse si sta attuando attraverso le neuroscienze, la disciplina attuale che più felicemente lo realizza.

Francesca Picone

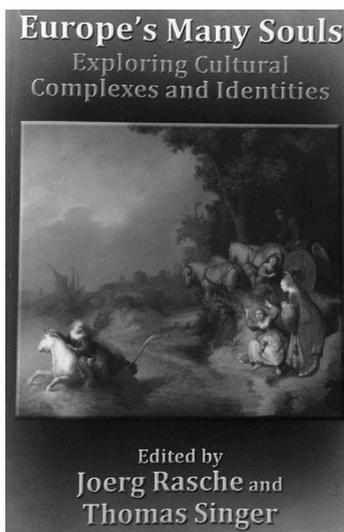


Claudio Widmann
Le terapie immaginative
Magi 2015

Il testo che Claudio Widmann ha ripubblicato alla fine del 2015 è il frutto di una revisione, di un ampliamento e, per altri versi, un approfondimento di quello uscito con lo stesso titolo undici anni prima. Si tratta in realtà di un manuale, anche se questa caratteristica, per la solita modestia dell'autore, non viene citata mai. Infatti è il testo più completo sull'argomento disponibile in libreria ed ha tutte le caratteristiche per essere utilizzato dalle scuole di specializzazione in psicoterapia per l'accuratezza e l'estensione con cui vengono esposti punti di convergenza e differenze dei diversi indirizzi che hanno utilizzato l'immaginazione come tecnica o strumento curativo. Altrettanto può essere appetibile allo psicoterapeuta professionista per arricchire il proprio bagaglio culturale e tecnico, così come per chiarirsi i punti originari in comune tra la propria modalità operativa e quella delle altre principali scuole di terapia immaginativa attraverso la loro storia. Widmann le organizza espositivamente in cinque filoni e ad ognuno concede una parte distinta del testo: terapie immaginative a strutturazione totale, terapie immaginative dialogate, terapie immaginative autogene, terapie immaginative integrate e, *dulcis in fundo*, immaginazione attiva in psicologia analitica. Salvo per quella introdotta da C.G. Jung, e di cui vengono citati alcuni tra i continuatori e innovatori

più autorevoli e famosi come Marie Louise. Von Franz e Verena Kast, all'interno di ogni categoria viene dato spazio distinto alle innumerevoli scuole che hanno usato l'immaginazione come unico, prevalente o complementare metodo di cura. Il manuale è così preciso da descrivere, con esempi letterali tratti dalla clinica, sia il metodo per permettere l'approccio dell'Io all'immaginale, sia il modo in cui i contenuti da esso emersi vengono discussi ed elaborati con il terapeuta. Sono riportati allo scopo non solo delle vignette cliniche, ma, almeno in taluni casi, interi tratti di alcuni processi terapeutici riportati dagli autori appartenenti ai diversi indirizzi teorici e tecnici, cui Widmann aggiunge le proprie riflessioni metatecniche. Ne risulta un testo sicuramente corposo e che necessita di una lettura ponderata, ma con una caratteristica epistemologica che Jung avrebbe molto apprezzato: i modelli sono descritti a partire dall'esperienza empirica e tenendo conto di alcuni tratti dell'individualità dei loro iniziatori.

Carlo Melodia



Joerg Rasche and Thomas Singer
*Europe Many Souls. Exploring Cultural
 Complexes and Identities*
 Spring Journal Books 2016

Il libro: *Europe Many Souls* (Le Molte Anime dell'Europa), analizza attraverso le riflessioni dei colleghi dei diversi paesi dell'Europa i complessi culturali e le identità culturali dei diversi paesi europei.

È un libro quanto mai interessante in questo momento storico. Dopo la caduta del muro di Berlino, ormai 20 anni fa, l'entrata nell'Unione Europea dei paesi dell'Est, l'Europa cui eravamo abituati è cambiata. Assistiamo all'emergere dei nazionalismi che sono stati all'origine di continue guerre sia nella vecchia che nell'Europa contemporanea. L'immigrazione è l'altro elemento che preme ai confini europei, il conflitto tra Islam, Cristianità e Giudaismo è arrivato fin dentro le nostre città ed è ormai parte del nostro modo di vivere e pensare.

Come dicono i curatori nella loro introduzione il libro non si occupa dell'attualità, non si tratta dell'ultima notizia della BBC CNN, di Al Jazeera, l'oggetto sono i complessi e le identità culturali che sono trasmessi attraverso le generazioni. La combinazione tra archetipo e complesso culturale è complicata e, a volte, come suggerito dalla citazione di Jung su Wotan fuorviante. L'aspetto inconscio del complesso culturale stimolato da situazioni sociali, politiche, religiose può risvegliare conflitti e ferite che possono avere ripercussioni altamente distruttive. La possessione archetipica a livello delle masse è come una epidemia che contagia la psiche collettiva.

L'importanza del libro consiste proprio nell'analisi dei complessi culturali che serpeggiano al di sotto della superficie civilizzate delle nostre società e che imbevuti dei traumi e dei conflitti secolari possono

riemergere. Lo studio psicologico-culturale di questi aspetti è un importante tentativo per far affiorare alla coscienza le vulnerabilità e le caratteristiche delle diverse società europee in questo scorcio del secondo millennio. Attraverso la lettura dei testi scritti dai colleghi iunghiani europei ci apriamo al mondo noto o sconosciuto dei paesi europei, ci rendiamo conto delle diversità, delle lontananze e delle vicinanze con le altre culture. Gli effetti della storia, delle dominazioni, delle guerre sono visti in profondità e ci aiutano a capire la complessità delle culture che pur essendo a noi vicine sono sconosciute. Ci fanno capire che i pregiudizi così comuni quando parliamo di popolazioni di un altro paese europeo sono in realtà fratture profonde che richiedono di essere nominate e comprese se non vogliamo che riemergano come conflitti. I pregiudizi sono l'ombra non integrata ed è vero che in questo caso, come ricordano i curatori, inibiscono il pensiero.

Il viaggio attraverso le diversità europee è anche molto affascinante perché ci permette di conoscere da vicino il numinoso che pur se declinato in modi diversi resta il potenziale creativo che può guidare ad uno sviluppo più cosciente verso l'integrazione delle diversità.

Davanti a noi scorrono i complessi culturali di: Inghilterra, Grecia, Russia, Spagna, Repubblica Ceca, Polonia, Svizzera, Germania, Serbia, Danimarca, Italia, Austria, Israele, Europa e Islam.

Sarebbe molto importante avere il libro tradotto in italiano, perché le lingue nazionali sono irrinunciabili. Pur riconoscendo il valore di conoscere qualche altra lingua europea per l'arricchimento che ci potrebbero fornire, uno degli insegnamenti di *Europe's Many Souls*, è che la cultura e la lingua nella quale siamo cresciuti è parte di noi e il radicamento è importante per poter accogliere la diversità.

Caterina Vezzoli

PIER CLAUDIO DEVESCOVI è membro ordinario, con funzioni didattiche, dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (A.I.P.A.) e dell'International Association Analytical Psychology (I.A.A.P.). È membro della redazione della Rivista di Psicologia Analitica e della rivista Psicoanalisi e Metodo. È stato dirigente psicologo dell'Unità Funzionale di Salute Mentale dell'Infanzia e dell'Adolescenza della A.S.L. di Pistoia dove vive.

PIER CLAUDIO DEVESCOVI is an ordinary member and teacher of AIPA (Italian Association of Analytical Psychology) and IAAP (International Association for Analytical psychology). He is a member of the Editorial Board of journal of Analytical psychology and journal of Psychoanalysis and method. He was psychologist manager of the Childhood and Adolescence Unity of Mental Health in the public service of of Pistoia where he lives.

pcdevescovi@hotmail.com

LIVIA DI STEFANO, Membro ordinario del C.I.P.A.(Centro Italiano di Psicologia analitica) – Istituto Meridionale e dello IAAP (International Association for Analytical psychology), da anni si occupa delle relazioni psiche-soma lavorando presso strutture ospedaliere pubbliche e private. Esercita la libera professione ed è impegnata in ambito clinico-riabilitativo con pazienti psicotici. Studiosa delle immagini nell'ambito dell'arte e della letteratura e del rapporto tra psicologia e spiritualità, promuove ricerche, conduce gruppi formativi in tali ambiti ed è autrice di diversi articoli su tematiche inerenti la malattia come trasformazione, il femminile e l'Anima.

Vive e lavora a Catania.

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

She lives and works in Catania.

liviadis@tiscali.it

GLORIA PEPE, membro Consigliere di IGAP (Independent Group of Analytical Psychology) a Londra e membro di IAAP (International Association for Analytical Psychology). Nata a Roma, si è laureata in Medicina e poi specializzata in Psichiatria presso l'Università "La Sapienza" di Roma. Vive da oltre trent'anni in Inghilterra, dove si è specializzata in Psichiatria dell'Infanzia e dell'Adolescenza ed ha lavorato come Consultant nel Servizio Sanitario Inglese fino al 2011. Ha lavorato e collaborato per molti anni con il Dr Neil Micklem ed ha fondato a Winchester il Centro Studi di Psicologia Analitica "Micklem Centre" nel 2011. Vive a Winchester dove continua ad esercitare la libera professione come psicologa analista.

GLORIA PEPE is a board member of I.G.A.P. (Independent Group of Analytical Psychology) in London and a member of IAAP (International Association for Analytical Psychology). Born in Rome, she graduated in Medicine and then specialized in Psychiatry at the "La Sapienza" University of Rome. She lived for more than thirty years in England, where she is specializes in Child and Adolescent Psychiatry and worked as a Consultant in the English Health Service until 2011. She has worked and collaborated for many years with Dr. Neil Micklem and has founded in Winchester the Analytical Psychology "Micklem Centre Study Centre" in 2011. She lives in Winchester where he continued to exercise his profession as a psychologist analyst.

drgpepe@doctors.org.uk

MATTEO KARAWATT, nato in India, si è laureato in Filosofia all'Università tedesca di Konighstain. Si è anche laureato in teologia all'università Urbaniana di Roma e in Psicologia alla Sapienza. Dopo diverse specializzazioni come psicoterapeuta, ha acquisito il titolo di Psicologo Analista presso il CIPA di Roma, dove è diventato anche Membro Onorario, e presso lo IAAP di Zurigo. Ha insegnato Psicologia presso l'Università di Tor Vergata a Roma. È stato autore di diverse pubblicazioni sul rapporto tra psicologia e spiritualità.

MATTEO KARAWATT, born in India, obtained a Magister in Philosophy at the German University of Konighstain, a Degree in Theology at Urbaniana University of Rome and a Degree in Psychology at Sapienza University, before many specializations at one of them the Junghian Institutes in Rome (CIPA), where he is Honorary

Member. and in IAAP at Zurich. He was also a lecturer in Psychology at the University of Tor Vergata, Roma. Author of many publications which deal with the relationship between psychology and spirituality.

FRANCESCO LA ROSA, Medical humanist, emeritus chief of Psychiatry, Honorary Secretary of CIPA Southern Institute, analytical psychology with training functions. IAAP member.

FRANCESCO LA ROSA, medico umanista, primario emerito di Psichiatria, Segretario Onorario dell'Istituto Meridionale del CIPA con funzioni di training, membro IAAP.

cipa.meridionale@yahoo.it

GIANCARLO MAGNO, Psicologo Analista presso il CIPA di Roma, e successivamente presso la sede del CIPA Meridionale di Palermo, ha ricoperto cariche istituzionali (Comitato Scientifico) nel CIPA e insegna da molti anni "Psicologia del Mito, del Folklore e dei fenomeni religiosi". Si occupa di mistica orientale ed occidentale, della preghiera e delle tecniche di meditazione. Ha diretto l'Ufficio Formazione della ASL di Taranto, ed ora è nello staff di Direzione del Dipartimento di Salute Mentale a Taranto. Autore di numerose pubblicazioni, anche sull'arte, ha curato i cataloghi di diversi artisti. Vive e lavora a Taranto.

GIANCARLO MAGNO, Psychologist Analyst at the CIPA of Rome, and later at the headquarters of the Southern CIPA of Palermo, he held institutional positions (Scientific Committee) at CIPA and has been teaching for many years, "Psychology of the Myth, Folklore and religious phenomena". Deals with Eastern mysticism and Western, prayer and meditation techniques. He directed the training office of the ASL of Taranto, and is now in the Directorate staff of the Department of Mental Health in Taranto. Author of numerous publications, also on the art, he edited the catalogs of different artists. Lives and works in Taranto.

giancarlomagno@gmail.com

FULVIO MARCHESE, Socio analista del Cipa (Centro Italiano di Psicologia Analitica) Istituto Meridionale. Formatosi presso l'U.O.S. di Psicodiagnosi e Psicoterapia del Policlinico Universitario di Palermo, insegna teoria e tecniche della valutazione psicologica clinica e forense in master universitari e corsi di formazione, con particolare attenzione al test di Rorschach secondo il Comprehensive System di J. Exner. Collabora da più di dieci anni con la cattedra di Psichiatria dell'Università degli Studi di Palermo. Presso la Clinica Psichiatrica del Policlinico "P. Giaccone" si occupa inoltre di organizzare e supervisionare le attività di tirocinio degli psicoterapeuti in formazione. Lavora da anni con pazienti psicotici, cronici e all'esordio, secondo la prospettiva della psicologia del profondo. È autore di diverse pubblicazioni e seminari sui temi della psicologia clinica in ambito istituzionale e del simbolismo delle psicosi. Esercita la libera professione di psicologo analista nella sua città.

FULVIO MARCHESE is an ordinary member of Cipa (Italian Centre of Analytical Psychology) – Southern Institute. He trained at the U.O.S. Psychodiagnosis and Psychotherapy of the University Hospital of Palermo, teaches theory and techniques of clinical and forensic psychological evaluation in university masters and training courses, with particular attention to the Rorschach test according to the Comprehensive System of J. Exner. He is collaborating for more than ten years with the chair of Psychiatry at the University of Palermo. At the Psychiatric Clinic of the General Hospital "P. Giaccone" is also involved in organizing and supervising the training activities of psychotherapists in training. He is working for years with psychotic patients, from the perspective of depth psychology. He is the author of several publications and seminars on topics of clinical psychology in the institutional context and symbolism of psychosis. He is a private practice psychologist, an analyst in his city.

fulviomarchese@inwind.it

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 e docente C.I.P.A. Ha pubblicato in riviste scientifiche e testi nazionali e internazionali contributi in diversi ambiti psicologici: disturbi alimentari, disagi psicosomatici, dissociazione psichica, creatività in psicoterapia, formazione in psicologia analitica. Svolge l'attività psicoanalitica a Padova. Già supervisore di diversi reparti di Psichiatria delle ULSS del Veneto e dell'Equipe di Psicoterapia della Crisi della Clinica Psichiatrica di Padova. Supervisore IAAP del Developing Group di Malta e del Router di Cipro. Presidente di Viaggi Jungiani Analitici.

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 contributes 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. Past-supervisor in several Psychiatric Units in Veneto and in the Team of Crisis Psychotherapy of the Psychiatric Clinic of Padua University. IAAP supervisor of the Developing Group of Malta and Router of Cyprus. President of Viaggi Jungiani Analitici.

carlomelodia60@gmail.com

MARGARITA MENDEZ, Lic. Psyc. Margarita Mendez SVAJ Caracas Venezuela. Le origini di Margarita Mendez si collocano nella Psicologia Archetipica e nell'analisi junghiana che utilizza il corpo come risorsa applicandola nella risoluzione di conflitti personali, sociali e politici nel lavoro con popolazioni a rischio. Margarita è una psicologa sociale e analista junghiana. È stata Convener (2011-13) e Direttore degli Studi (2009 – 12) della SVAJ (Società Venezuelana degli Analisti di Jungiani) a Caracas. Insieme a colleghi del mondo è un co-leader del Pre-Congress Workshop Day nei Congressi dello IAAP. Attualmente lavora come analista, supervisore e conferenziere nel suo Paese ed all'estero. Lic. Psych. Margarita Méndez SVAJCaracas – Venezuela

MARGARITA MENDEZ's roots grow in Archetypal Psychology and the use of the body as a resource in Jungian analysis, she has applied its many uses in resolution of personal, social and political conflicts working with populations at risk. Margarita is a Social Psychologist & Jungian Analyst, she was Convener (2011-13) and Director of Studies (2009- 12) of SVAJ – Venezuelan Society of Jungian Analysts- in Caracas. Along with colleagues of the world she is a coleader of the Pre-Congress Workshop Day in the IAAP Congresses. Actually she works as analyst, supervisor and lecturer in her Country and abroad.

margmp@gmail.com

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

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

manovem@tin.it

EVA PATTIS ZOJA, psicologa, vive e lavora a Milano. Analista junghiana (IAAP/CIPA) per adulti e bambini, terapeuta della sabbia (ISST), ha insegnato allo Jung Institut di Zurigo, alla "Jung Foundation" a New York e ha lavorato a partire dall'anno 2002 per i gruppi junghiani in formazione in Asia (Hong Kong, Cina) e in Sudamerica (Colombia, Argentina). Ha pubblicato: "Curare con la sabbia. Una proposta terapeutica in situazioni di abbandono e violenza (Moretti&Vitali 2011), tradotto in inglese (Routledge-Taylor & Francis 2011), tedesco (Psychosozial Verlag 2011) e rumeno (Herald Editora 2013).

EVA PATTIS ZOJA, is a Clinical Psychologist who lives and works in Milan. Jungian Analyst (IAAP/CIPA) for adults and children, Sandplay Therapist (ISST), she has taught courses at the Jung Institute in Zurich and at the Jung foundation in New York; since 2002 she has been involved in the training of developing Jungian groups in Asia (Hong Kong and China) and South America (Colombia and Argentina). She's the author of Curare con la sabbia. Una proposta terapeutica in situazioni di abbandono e violenza (Moretti & Vitali 2011) published in English (Sandplay Therapy in Vulnerable Communities: A Jungian Approach Routledge-Taylor & Francis 2011), German (Expressive Sandarbeit – Eine Methode psychologischer Intervention in Katastrophengebieten und extremen sozialen Notlagen, Psychosozial Verlag 2011) and Rumanian. (Herald Editora 2013).

eva.pattis@fastwebnet.it

PASQUALE PICONE si è laureato in Filosofia, con lode, alla “Federico II” di Napoli e in Psicologia a “La Sapienza” di Roma; specializzato in Psicoterapia ad Indirizzo Jungiano a Roma. È membro dell’Ordine degli Psicologi del Lazio, registro degli Psicoterapeuti. Ha lavorato per dieci anni nell’Ospedale Psichiatrico “S. Maria Maddalena” di Aversa (CE) e, in seguito, alla 2a rete radiofonica della RAI a Roma. Ha svolto attività didattica e di ricerca presso la 2a. cattedra di Teorie della Personalità del corso di laurea in Psicologia dell’Università “La Sapienza” di Roma e presso le cattedre di Storia della filosofia, Filosofia morale e Pedagogia dell’Università degli Studi di Viterbo. Ha collaborato, pubblicandovi ricerche, saggi e recensioni alla *Rivista di Psicologia Analitica*, Roma, Astrolabio; al *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, Napoli, Liguori; a *Studi Jungiani*, Milano, Franco Angeli. Dal 2000 al 2007 è stato supervisore e docente a contratto di Laboratorio di psicologia presso l’indirizzo di Scienze umane della SSIS-Scuola di Specializzazione all’Insegnamento Secondario del Lazio-Università Roma Tre. Dal 2007 è dirigente scolastico M.I.U.R. Ufficio Scolastico Regionale per il Lazio. Attualmente dirige l’Istituto Statale di Istruzione Superiore “F. Orioli” di VT, con Liceo Artistico ed Istituto Professionale. www.orioli.gov.it. Dal 2004 è presidente della SFI/VT-Società Filosofica Italiana Sezione di Viterbo; con tale ruolo ha ideato, promosso e relazionato, tra l’altro, il 2° Festival dei Filosofi di Tuscia (15-30 settembre 2006) dove, per l’annuale celebrazione di Musonio Rufo da Bolsena (VT), Bonaventura da Bagnoregio (VT) ed Egidio da Viterbo, ha posto la questione storico-filosofica, epistemologica ed ermeneutica della Filosofia Ermetica. È analista ordinario dell’A.R.P.A. Associazione per la Ricerca in Psicologia Analitica, Torino-Roma e della I.A.A.P. Zurigo.

PASQUALE PICONE graduated with honours in Philosophy at the “Federico II” university in Naples and in Psychology at the “Sapienza” university in Rome; he has specialized in Jungian Psychotherapy in Rome. He is a member of the Psychological Association of Latium, register of Psychotherapists. He worked for ten years at “S. Maria Maddalena” Psychiatric Hospital in Aversa (Caserta) and, later, at the second radio channel of RAI broadcast corporation. He has been a teacher and researcher in Theory of Personality at the degree course in Psychology at the “Sapienza” university in Rome, and in History of Philosophy, Moral Philosophy and Educational Theory at the “Tuscia” university in Viterbo. He has contributed to *Rivista di Psicologia Analitica*, Roma, Astrolabio, to *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, Napoli, Liguori, to *Studi Jungiani*, Milano, Franco Angeli, with research works, essays, and reviews. From 2000 to 2007 he was a supervisor and guest lecturer in Psychology in the field of Humanities at the SSIS – Scuola di Specializzazione all’Insegnamento Secondario di Latium – “Roma Tre” university (Rome). In 2007 he became head teacher and he is now the school leader at the Istituto Statale di Istruzione Superiore “F. Orioli” in Viterbo, which includes also an Arts High School. Since 2004 he has been the President of SFI/VT – Società Filosofica Italiana sezione di Viterbo (IPS/VT – Italian Philosophical Association / Viterbo Branch). Within this role he has planned and promoted the II Philosophers Festival of Tuscia (15-30 September 2006), also giving a talk. On this occasion, urged by the annual memorial for Musonius Rufus of Bolsena (Viterbo), Bonaventure of Bagnoregio (Viterbo), and Aegidius of Viterbo, he raised the historical-philosophical, epistemological, and hermeneutic issue of Hermetism. He is an analyst member of the A.R.P.A. – Associazione per la Ricerca in Psicologia Analitica, Torino-Roma (A.P.R.A. – Analytical Psychology research Association, Turin/Rome), and of the I.A.A.P. – Zurich.

pasqualepicone@libero.it

SALVATORE POLLICINA, Medico, Neuropsichiatra infantile, Psicologo analista CIPA, Istituto per l’Italia Meridionale.

SALVATORE POLLICINA, MD, Neuropsychiatrist and jungian Analyst and CIPA (Institute for Southern Italy and Sicily) member.

salvo.policina@libero.it