



**rivista  
di psicologia  
analitica 15/77**

**marsilio editori**

a. carotenuto, g. faraci,  
m. fordham, a. lo cascio,  
g. maffei, m. pignatelli,  
h. silberer, h. walser

**PROBLEMATICHE  
DELLA FORMAZIONE  
ANALITICA**

**marsilio editori**

La Rivista di Psicologia Analitica è curata da un gruppo di psicologi analisti.

Comitato di Redazione: Paolo Aite, Aldo Carotenuto, Giuseppe Faraci, Antonino Lo Cascio, Mariella Loriga, Giuseppe Maffei, Marcello Pignatelli, Silvia Rosselli.

Direttore: Aldo Carotenuto.

In collaborazione con: Gerhard Adler (London), Roland Cahen (Paris), Enzo Codignola (Genova), Edmondo d'Alfonso (Milano), Gianfranco Draghi (Firenze), Helen Erba-Tissot (Roma), Michael Fordham (London), Robert Grinnell (Roma), Adolf Guggenbühl-Craig (Zürich), David Hart (Swarthmore), Vera von der Heydt (London), James Hillman (Zürich), David Holt (London), Carlo Landelli (Firenze), Mario Jacoby (Zürich), Dora Kalff (Zürich), Hayao Kaway (Nara-shi), Mary Ann Mattoon (Minneapolis), Julie Neumann (Tel Aviv), P. Pechey (Poole), Michele Pignatelli (Roma), Bouyong Rhi (Seul), Severino Rusconi (Milano), June Singer (Chicago), Marvin Spiegelman (Beverly Hills), Ania Teillard (Paris), A. U. Vasavada (Jodhpur), Edward Whitmont (New York).

# INDICE

Necessità e limiti dell'analisi didattica	di Antonino Lo Cascio	<b>pag. 7</b>
Una tragedia delle origini della psicoanalisi	di Hans Walser	» 17
Lettera a Honegger	di Aldo Carotenuto	» 33
Riflessioni sull'analisi didattica	di Michael Fordham	» 39
Educazione a vivere attraverso l'analisi	di Marcello Pignatelli	» 59
L'analisi didattica quale strumento di repressione	di Giuseppe Faraci	» 79
Minuta sul pluralismo: posizione della psicoanalisi e della psicologia analitica	di Giuseppe Maffei	» 87
Discussione sull'analisi didattica	AA.VV.	» 103

## opinioni

Sulla formazione del simbolo	di Herbert Silberer	» 141
------------------------------	---------------------	-------

## biblioteca

Piera Cerini	Pietre che cantano. Studi sul ritmo di tre chiostri catalani di stile romanico (Marius Schneider)	pag. 215
Antonio Vitolo	Marco Cavallo, un'esperienza di animazione in un ospedale psichiatrico (a cura di G. Scabia)	» 217
Saverio Parise	Introduzione all'analisi del destino (Leopold Szondi)	» 219
Renzo Borghesi	Guarire la vita (Roger Gentis)	» 222
Roland Cahen	Experience und Symbol (C. A. Meier)	» 225
Claudio Ricciardi	Le religioni del Tibet (Giuseppe Tucci)	» 229
Saverio Parise	Gli istinti nell'uomo (G. V. Caprara, A. Carotenuto, A. de Coro)	» 237
Vincenzo Caretti	Al paese di Tarahumara e altri scritti (Antonin Artaud)	» 240
Caterina Arcidiacono	Le sens de l'avortement (J. Kellerhals, W. Pasini)	» 245
Saverio Parise	Venti argomenti per un seminario di psicoterapia (Mario Moreno)	» 247
	<i>Congressi</i>	» 251
	<i>Gli Autori</i>	» 253

# Necessità e limiti dell'analisi didattica

*Antonino Lo Cascio, Roma*

L'analisi didattica ed i suoi problemi si iscrivono in un campo di osservazione che risulta spesso non ben delimitato e comunque non sufficientemente conosciuto.

Ci sembra, pertanto, non inutile far precedere gli argomenti di revisione critica che seguiranno da alcune definizioni generali che permettano di inquadrare meglio nel reale i termini del « problema didattico ».

*Didattica* è un termine col quale si può indicare quel processo non lineare di apprendimento esperienziale che deve essere attraversato da coloro i quali si intenzionalizzano ad esercitare in maniera competente una specifica attività di lavoro.

*Analisi didattica* è il processo specifico di preparazione che attiene ad una particolare attività psicoterapeutica.

Quest'ultima è basata sulla nozione di Inconscio, realizzata attraverso la parola e posta in essere da un individuo.

Il lavoro terapeutico si dà nella realtà quando questa attività si rivolga ad un altro individuo qualora egli, nella sua qualità di sofferente, abbia richiesto questo tipo di intervento come mezzo di guarigione.

Alle modalità didattiche si contrappone lo spontaneismo che, quando si applichi alle terapie psicologiche, le fa definire « selvagge ». Con questa definizione si vuole soprattutto indicare la mancanza nell'operatore di quella conoscenza personale dell'Inconscio che, avvenuta in presenza di un testimone a sua volta competente, sia capace di attivare l'esperienza del *simbolico*. E' invece proprio l'acquisizione di questa dimensione di esperienza che permette di evidenziare e comprendere quelle dinamiche che derivano da ciò che avviene *nel* terapeuta, nell'ambito di un rapporto terapeutico.

Infatti tutta l'attività del terapeuta è potentemente influenzata dal suo proprio Inconscio che condiziona l'interpretazione, vale a dire lo strumento principale, e *cosciente*, dell'attività terapeutica stessa.

L'analisi didattica, contrapposta allo spontaneismo ed allo scientismo, si propone di raggiungere lo scopo di offrire una precisa *esperienza* di conoscenza di quanto avviene nell'ambito del rapporto terapeutico e *nei* termini che lo compongono.

Consci di ciò, oggi — e da più di cinquanta anni — sia il committente informato sia i gruppi analitici richiedono che non si possa esercitare un'attività terapeutica prima di avere completato una preparazione personale.

L'analisi didattica funge da garanzia reciproca: il fruitore sa così di poter richiedere una prestazione ad un individuo che è preparato ad un buon espletamento del compito che lo attende; il terapeuta — del quale viene riconosciuto il ruolo — può contare sull'accettazione da parte del fruitore delle regole che la conduzione del lavoro comporta; i gruppi analitici, attraverso un consensuale svolgersi del rapporto terapeutico, vengono a sostanziare con la prassi l'ideologia della quale sono portatori.

L'analisi didattica intesa in senso globale corrisponde quindi alla preparazione dello psicologo-analista.

Consiste di fatto in un'analisi terapeutica personale, portata avanti al di là della risoluzione di eventuali sintomi preesistenti o comparsi in relazione all'avvenuto contatto con l'Inconscio, proseguita in una *analisi di studio* (Lehr Analyse) centrata altresì su aspetti personali, fatta seguire da un lavoro clinico-pratico e, naturalmente, culturale. In genere le regole che guidano queste modalità sono nei vari gruppi e paesi simili tra loro; gli stessi gruppi ne curano l'attuazione ed il rispetto. Non esistono sistemi di controllo centralizzato neppure per le associazioni che sono coordinate a livello internazionale, anche se in tali casi gli statuti dei gruppi nazionali debbono essere conformi agli standards concordati.

Di fatto sembra dunque che la psicologia del profondo possa essere insegnata ed imparata fino a mettere il discente in condizione di acquisire quella competenza necessaria ad applicarla a livello di terapia. D'altra parte potrebbe meravigliare solo il contrario dato che oggi la 'psicoterapia' è considerata una disciplina tecnica, correlata alla psichiatria; al pari della medicina o della psicologia che si insegnano nelle università va dunque insegnata, sperimentata, vagliata.

A parte la facile ironia sulla situazione dell'insegnamento universitario in Italia, un training analitico esiste ed ha il compito di formare gli analisti alla terapia. Ci riferiamo qui principalmente alle terapie junghiana, e freudiana, che fruiscono nel nostro paese di apparati interni stabili, e non alle molte « scuole » od orientamenti o tecniche sorte dall'originario ceppo della scoperta copernicana di Freud (o di altre modalità psicoterapeutiche che negano l'Inconscio pur utilizzandone di fatto le potenzialità) che sfornano « operatori qualificati » dopo trainings inesistenti ma ampiamente sbandierati.

Nonostante chi scrive ritenga necessaria una seria preparazione, non appena ci si interroghi sul tema della 'qualificazione' si scopre un campo di dubbio assai vasto. In esso crisi di identità, scepse sistematiche, autocritiche, bizantinismi, sofismi ed atti di

fede si mescolano sulla scena senza che la più attenta delle riflessioni o la scrupolosa elaborazione dell'esperienza possano offrire una soluzione soddisfacente e definitiva del problema.

Ciò che è certo è che non si può essere del tutto soddisfatti dei risultati dell'attività didattica: l'esperienza mette in evidenza come la più cieca delle ripetitività si alterni alla totale disconferma di quanto acquisito, in un gioco scoraggiante e monotono. L'ortodossia, lungi dal rappresentare il risultato di una conferma che i fatti offrono alla teoria, copre spesso la mancanza di creatività e di elaborazione critica; l'innovazione poi è spesso un guizzo gratuito, mediato unicamente da una soggettività totalizzante, e mosso da situazioni conflittuali che solo nelle scissioni trovano apparente sedazione.

Da tutto ciò deriva la carenza di una ricerca scientificamente intensa, e comunque di quel continuo aggiornamento ai mutamenti del reale che ogni prassi assistenziale su base interpretativa deve potersi dare. Una critica della didattica non può, peraltro, prescindere dalla validità attuale di quella conoscenza che vuole insegnare; qui tuttavia ci limiteremo ad indicare alcuni scopi falliti della didattica e le sue distorsioni, ponendo tra parentesi il valore del nostro sapere psicologico oggi.

In ogni caso una difficoltà di base cui soggiace la didattica è correlata alla definizione stessa della psicologia del profondo, un apparato conoscitivo il cui statuto è assolutamente ambiguo e che sembra posizionarsi sempre *altrove* rispetto a qualsiasi forma di gnosi dell'uomo.

Storicamente, la stessa protostoria della psicoanalisi ci mostra come l'analisi didattica nasca da una situazione di crisi della giovane scienza. Nel periodo dei pionieri, ai primi seguaci di Freud era sufficiente aderire alla 'psicoanalisi' per esercitare la terapia. Questa seguiva passo passo l'evoluzione, i *revirements*, le correzioni che di volta in volta il Maestro andava apportando alla sua costruzione teorico-pratica. Fu quello un periodo molto importante durante il quale la ricerca era costantemente in primo piano;

anche attraverso i contributi dei suoi allievi Freud confrontava e precisava incessantemente i propri convincimenti sulla conoscenza dell'uomo. Il vero ed il falso venivano stabiliti dal Maestro che era, al contempo, il creatore di questa corrente di pensiero ed il difensore di una dottrina. La sua intelligenza e la continua critica cui sottoponeva la sua creatura permisero la stabile realizzazione di un campo conoscitivo sino ad allora negato.

Dunque, all'inizio, la terapia psicanalitica si è mossa sul piano di un complesso di idee da sperimentare; il terapeuta, al pari del filosofo, apprende dal suo mondo interiore come dal mondo sensibile e costruisce attraverso la parola del Maestro con il quale discute poi i suoi rilievi clinici, confrontando le sue idee con quelle degli altri adepti.

Ma l'esperienza dell'Inconscio alterna la sua forza salvifica a quella distruttiva. La necessità che l'analista debba a sua volta venire preventivamente analizzato appare negli anni venti come la soluzione immediata ed ovvia, l'uovo di Colombo, capace di evitare disastri e di migliorare la *qualità* della terapia. E' proprio in una linea di rigore metodologico che Freud aveva accolto la proposta di Jung di sottoporre ad 'analisi preventiva' coloro i quali dovranno esercitare la terapia. Sarà Eitingon che dedicherà la propria opera alla messa a punto della prassi di insegnamento nella quale l'*analisi del terapeuta* farà sempre da punto di riferimento.

A questa nuova regola analitica si sottraggono paradossalmente, ma come di regola, le personalità di maggiore spicco a partire — ma non poteva essere diversamente — da Freud.

A tutt'oggi appare assolutamente coerente che colui che si appresti ad occuparsi di problemi psicologici altrui abbia una conoscenza non solo della materia ma anche di se stesso, dato che il suo operare lo porrà continuamente in causa. Peraltro, è altrettanto coerente che egli sperimenti su se stesso quella dimensione conoscitiva che poi incontrerà e favorirà nel corso della terapia.

Lo spontaneismo dunque, sia come espressione di rifiuto delle regole imposte sia come frutto di una passione che scavalca l'esperienza come dato reale, è da considerarsi un fenomeno intrinsecamente negativo, al pari di ciò che si ritiene in ogni altro campo del sapere e dell'agire consapevole. L'epoca dei pionieri è definitivamente tramontata e non può essere chiamata a giustificazione di alcuno.

A questo punto del discorso non si può fare a meno di notare come il superamento di una semplice adesione intellettuale, l'analisi didattica cioè, porti con sé una prima contraddizione. Questa risiede nel fatto che proprio i pionieri, coloro ai quali si devono le basi della costruzione analitica, verrebbero tacciati oggi di spontaneismo. Un'altra contraddizione, che abbiamo prima ricordata, è nella constatazione che l'analisi didattica, e cioè il miglioramento della qualità del lavoro analitico, può portare all'appiattimento creativo o meglio alla cessazione di ogni ricerca critica verso il 'mondo del passato' — che questa è l'ortodossia — ed alla chiusura agli stimoli del presente.

Si deve allora seriamente contestare l'esistenza della didattica? Ciò sembra a chi scrive alquanto assurdo ed in ogni caso anacronistico ed insieme irrealistico. Possiamo ricordare che diverse esperienze avvenute sia nei tempi — anche recenti — sia nei luoghi — non ultima l'Italia — hanno dimostrato come le contestazioni globali di una didattica abbiano poi portato alla reviviscenza, altrove, di situazioni identiche e forse più segnate di quelle che si erano abbandonate.

Quanto siamo venuti man mano dicendo porta invece a ribadire la necessità di una preparazione, mentre ciò che va decisamente contestato è la *qualità* della didattica, intendendo con ciò la sua intima struttura. Ci avvicineremo ora a considerare più dappresso la didattica per motivare la nostra critica ed offrire qualche prova sul *come* la sua metodologia, e cioè il mezzo, ne tradisca il fine.

In via preliminare è utile ricordare che la dimensione terapeutica dell'analisi si basa su di una ipotesi

scientifiche che, in quanto tale, è confutabile. Il rilievo che in effetti l'ipotesi dell'esistenza di un Inconscio sia corroborata da precisi risultati, il notare che una valutazione epistemologica può a buon diritto definire una siffatta ipotesi 'operativa' e quindi valida, non ne autorizza ad alcun titolo una assolutizzazione. Tuttavia è dato di comune osservazione che una simile dimensione possa talora venire toccata. In tali casi si cade in una prospettiva che sostituisce la tautologia alla scienza.

A livello di terapia una simile operazione analitica può essere così sintetizzata: « lo ti guarisco a patto che tu creda in ciò che ti dico; se non mi credi non puoi guarire ». Questo patto non deve tuttavia scandalizzare in quanto la 'salvezza' sta alla guarigione come la metafisica sta al sensibile. Infatti ogni ideologia sia essa religiosa, politica od anche scientifica, lungi dall'essere una mera falsa coscienza, propone una utopia di felicità ed ha presa sull'uomo attraverso il porsi in atto di uno stesso meccanismo che è sempre sotteso da una dinamica di desiderio. Chi chiede è sempre disposto a pagare un prezzo, ma in questo caso non v'è il rapporto tra l'ominità ed il diabolico, bensì tra un uomo in una condizione di regressione ed un altro uomo, un tecnico, o meglio la cultura - 'visione del mondo' di cui quest'ultimo è portatore. Attraverso la cultura ci si ammala, attraverso una cultura si può anche guarire. In ogni caso si può al più ottenere la guarigione, mai la salvezza che è dimensione assolutamente individuale, effimera e, soprattutto, soggettiva.

La metodologia didattica analitica, nata da una tecnica terapeutica, è rimasta ancorata al suo livello di origine e rimanda quindi ad un preciso prezzo da pagare. Ma se questo prezzo, un involontario temporaneo plagio, un epifenomeno abnorme di un possibile errore metodologico, può essere ancora sopportabile nella misura in cui è efficace a liberare dal sintomo, tutto il discorso diviene invece inaccettabile quando lo si trasferisca sul piano didattico. In questa diversa prospettiva il prezzo è altissimo ed insostenibile, comunque incongruo quale metodo

scientifico di preparazione. D'altra parte, i risultati più frequenti della didattica sembrano indicarci che di tali evenienze non vi sia carenza.

Se così è, non è sufficiente fare professione di buona fede ed avanzare buoni propositi « tautofobici ». Sappiamo infatti che oggettivamente l'incontro analitico, sia esso terapeutico sia esso « didattico », mette in moto potenti meccanismi che possono condurre all'identificazione nell'altro. Questa attività si realizza in una dimensione di fondamentale passività che sostituisce con l'identificazione la differenziazione dalle parti di sé complessuali ed infantili. In queste situazioni guidate da immagini eteroctone si è agiti proprio da parti inanalizzate, rimaste fissate su modelli genitoriali e mobilitate dalla situazione. Questi « genitori », così come l'altro termine del rapporto didattico, sono di fatto portatori di una cultura pre-costituita che intanto tende a manipolare in quanto suscita bramosie di acquisizioni identificatorie.

In una tale situazione di analisi didattica è la carica stessa dell'analisi che viene meno. Infatti, nella fase terapeutica è la ricerca della guarigione che spinge prepotentemente ed efficacemente all'incontro con le parti oscure di sé: l'analisi può ben compiere la propria funzione elaborativa e trasformativa. Nell'analisi didattica è invece la ricerca del consenso a rappresentare la spinta preponderante; ed i meccanismi identificatori si costituiscono facilmente come l'unica metodologia che garantisce la ricercata approvazione.

Fideismo, scotomizzazione dell'ombra analitica, rafforzamento del Super-Io, ecco alcuni possibili aspetti antianalitici dell'analisi didattica. Il desiderio di approvazione può *anche* comportare questo prezzo, nonostante — e proprio per — l'impegno da una parte ad apprendere e dall'altra ad « istruire ed ammonire » (Freud). L'assetto stesso dell'analisi didattica elude una serie di punti qualificanti come la 'neutralità' dell'analista e la dimensione simbolica del campo analitico, distorto qui in spazio di realizzazione concreta del desiderio. Inoltre, in una tale condizione, si spinge quasi inesorabilmente l'Io a

divenire di fatto un 'complesso' (Jung) che si pone come signore di tutta la personalità, annullandola e sostituendosi ad essa.

Se nel passato una siffatta modalità di insegnamento poteva essere considerata valida sul piano della somministrazione di cultura a livello dell'Io, oggi, quando per di più tutta l'operazione si svolge a livello di Inconscio, essa può assumere valori francamente distruttivi.

In questa sommaria ed approssimativa ricostruzione di un possibile andamento dell'analisi didattica non abbiamo preso in considerazione che alcuni degli elementi strutturalmente presenti nella situazione, trascurando anche le eventuali aggiunte relative a possibili guasti personali sia del docente sia dell'allievo. Se, nonostante le evidenti carenze del nostro discorso, si è riusciti a sollecitare per l'argomento l'interesse del lettore, riteniamo di avere condotto un lavoro non inutile. Personalmente, il dubbio che l'analisi didattica possa tradire se stessa non ci appare affatto infondato.

Il discorso sul 'tradimento' non è però nuovo. Già più di venti anni or sono, e sia pure in altri termini, lo aveva denunciato Balint. La sua posizione può essere riassunta nel giudizio di Freud che egli cita da « Analisi terminabile e interminabile »: « ... è tuttora vero che gli analisti non riescono a raggiungere — e di fatto non raggiungono — i livelli di 'normalità' da loro stessi proposti ».

Abbiamo visto sin'ora quali possono essere i guasti del proseguimento dell'analisi personale terapeutica sotto forma di analisi didattica. Certo, si può obiettare che le opzioni distorsive di certa analisi didattica possono terminare con l'ottenuta *approvazione*, con cui vengono restituite al neo-analista le sue capacità critico-costruttive, assopite nel passato periodo di addestramento. Ciò è certamente possibile, ma — a parte le cicatrici — questa *chance* non fa che accreditare il giudizio di « male necessario » attribuibile all'analisi formativa.

Siamo giunti al termine del nostro discorso sulla necessità ed i limiti della metodologia attraverso la

quale si forma un'analista. La nostra esposizione si è limitata alla sola analisi didattica e non ha toccato il tema dell'analisi di controllo dei casi clinici né quello della formazione culturale della materia. Queste omissioni hanno voluto indicare nell'analisi didattica personale il *punctum dolens* di tutto l'apparato « formativo ».

Anche se dagli argomenti che sono stati portati come elementi di denuncia si potrebbero derivare delle proposte innovative, non ci sentiamo di proporre come conclusione delle ipotesi correttive. Queste potrebbero tuttavia scaturire da una più ampia ed attenta elaborazione critica della didattica analitica, ed è in questa direzione che idealmente si allinea il presente contributo che si limita a presentare il problema.

In questa prospettiva possono essere suggeriti due punti sui quali impostare una ricerca.

Il primo è l'analisi personale terapeutica. Il fine *vitale* che investe l'analisi personale ne garantisce l'approfondimento; la tendenza alla *salvezza* che si sviluppa dal contatto con le grandi immagini dell'Inconscio rappresenta, al di là di ogni intenzione perseguita consciamente, una autentica esperienza di 'formazione'. L'analisi del transfert e la consapevolezza del controtransfert, rese agibili dalla situazione non inquinata dal reale, denunciano e controllano quei movimenti identificatori che portano alla guarigione apparente realizzata in una prospettiva di mimo dell'altro e di mimesi di sé. Tutti questi elementi contribuiscono a mantenere all'analisi personale terapeutica il suo valore di dimensione fondamentale di incontro con l'Inconscio.

L'altro punto risiede nella diversa concezione di didattica che il tempo presente registra nei campi più avanzati del sapere, e che ha mediato dalle acquisizioni socio-psicologiche la sua carica antidirettiva e responsabilizzante.

E' possibile che nel rapporto dialettico tra queste due dimensioni, tra loro non omogenee ma nemmeno contraddittorie, possa utilmente muoversi la ricerca per una più soddisfacente formazione dell'analista.

# Una tragedia delle origini della psicoanalisi\*

*Hans H. Walser, Zurigo*

Questa è la storia di un uomo che ha portato un contributo fondamentale alla psicoanalisi ai suoi albori; era in analisi con Jung, che a sua volta si consigliò spesso con Freud sul trattamento. Tanto Freud quanto Jung nutrivano la massima stima per questo paziente.

Non si trattava di un'analisi di controllo né di un'analisi didattica, dato che questi concetti a quell'epoca ancora non esistevano. La maggior parte degli analisti della prima generazione non avevano fatto analisi individuale, o l'avevano fatta solo in modo sommario, ed erano ancora alla ricerca di una via per risolvere il problema del training. Fu proprio in questo periodo che la scuola analitica di Zurigo rese obbligatoria l'analisi individuale per ogni aspirante analista (1).

(1) S. Freud, *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* (1912). Si trova in *Tecnica della psicoanalisi*, Biblioteca Boringhieri, Torino 1976, p. 39. « Tra i molti meriti della scuola analitica zurighese annovero quello di aver posto l'accento su

Come già notava Freud (2), l'ambiente zurighese era stato, dopo quello viennese, il primo ad accogliere favorevolmente la nuova scienza psicoanalitica e a promuoverne i progressi. Negli anni '90 Eugene Bleuler (1857-1939), alcuni dicono per influenza di August Forel, aveva già cominciato a interessarsi degli

scritti di Freud; questo interesse era poi cresciuto dopo che Bleuler era succeduto a Forel nella direzione della clinica psichiatrica di Zurigo nel 1898, e a partire dal 1903-4 la psicoanalisi aveva dominato l'istituto. L'assistente di Bleuler, Jung, era stato a quel tempo il personaggio più attivo e più brillante del gruppo di giovani medici che avevano cominciato ad occuparsi di psicoanalisi (3).

Nel 1906 Jung (Bleuler aveva cominciato già nel 1904) aveva iniziato la sua corrispondenza con Freud (4). Già nel gennaio 1901 aveva recensito il lavoro di Freud sui sogni (Cfr. « Three Early Papers », *Spring* 1973). Nel corso degli anni successivi ebbe luogo un intenso e fruttuoso scambio teorico, che trova la sua espressione soprattutto nelle pagine dello *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. Il primo volume di questo annuario pubblicato da Bleuler e Freud, con Jung come curatore, uscì nel 1909. Ma nel 1909 Jung e Bleuler si separarono e nel 1913 avvenne la rottura definitiva tra Freud e Jung. Tutto questo periodo si rivelò estremamente positivo per ciascuno dei tre: e Freud ne sottolinea l'importanza specifica per lo sviluppo della psicoanalisi: è proprio in questi anni che Bleuler sviluppa la sua teoria della schizofrenia servendosi della psicoanalisi come fondamento teorico, e Jung getta le basi su cui costruirà la sua « psicologia analitica ».

Zurigo era un terreno fertile per la psicologia del profondo. Sotto la direzione di August Forel (1870-98) la Clinica Psichiatrica di Zurigo era un importante centro di ricerca le cui attività si estendevano a coprire tutti i settori della psichiatria, dalle ricerche sul cervello alla psicoterapia (5). La psicoterapia a quel tempo veniva praticamente fatta coincidere con l'ipnosi, e su questa base era avvenuto l'incontro tra Freud e Forel; tra gli allievi di Forel era stato lo studio dell'ipnosi a preparare Bleuler alla comprensione della psicoanalisi. Proprio a Zurigo Constantin von Monakov portava avanti, sotto il patrocinio di Forel, brillanti ricerche sull'anatomia del cervello. Il giovane Adolf Meyer, che compì i suoi

tale necessità fissando l'obbligo per chi voglia compiere analisi su altri di sottoporsi preliminarmente a un'analisi presso un esperto ».

(2) S. Freud, *Storia del movimento psicoanalitico*, in *Storia e sviluppo della psicoanalisi*, Newton Compton Italiana, Roma 1971, pp. 118 e sgg.

(3) C.G. Jung e Aniela Jaffè, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Il Saggiatore, Milano 1965, cap. IV, « Attività psichiatrica ».

(4) E. Jones, *Vita e opere di Freud*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 1962, pp. 51 e sgg.

(5) A. Forel, *Out of my life and Work*, (New York 1926).

(6) A. Meyer, « Neurological Work in Zurich », in *The Collected Papers of Adolf Meyer* (Baltimore 1950), vol. 1, pp. 223 sgg.

(7) H. Walser, « Die wissenschaftlichen Anfänge von Adolf Meyer und die Entstehung der Zürcher psychiatrische Schule », *Gesnerus* 23, 1966, pp. 202-10.

studi in questa atmosfera di intensa ricerca neuropsichiatrica ha successivamente rievocato le sue impressioni del gruppo di Zurigo (6), tra i cui membri troviamo ora Honegger senior, il padre del nostro Honegger (7).

*Il padre dell'analista: Johann Jakob Honegger, medico, 1851-1896*

Gli Honegger erano una vecchia famiglia zurighese. Il nonno Honegger era un mercante di tessuti ed era morto giovane lasciando alla sua vedova un figlio da allevare a Zurigo; là il ragazzo aveva studiato medicina (1869-1875), lavorando a Berlino e a Vienna per alcuni semestri. Dal 1875 al 1879 fu assistente alla Clinica Psichiatrica di Zurigo sotto la direzione di Eduard Hitzig. Successivamente cominciò a lavorare privatamente soprattutto come psichiatra, sempre a Zurigo, dividendo il suo tempo tra i pazienti e i suoi studi di anatomia cerebrale. Il giovane Adolf Meyer richiese spesso consigli nel corso della stesura della sua tesi di laurea, e Forel lo teneva in tale considerazione da affidare a lui la direzione della clinica durante una sua breve assenza nel 1891. La fine di Honegger fu tragica. Vittima di una grave affezione organica del cervello, a lungo trascurata, fu ricoverato nella stessa clinica di cui solo due anni prima era stato direttore. Morì nel 1896 dopo una grave malattia (8).

(8) Per la biografia degli Honegger (padre e figlio), vedi H. Walser, « Johann Jakob Honegger (1885-1911), e in Beitrag zur Geschichte der Psychoanalyse », *Schweizer Archiv f. Neurol., Neurochir. u. Psychiatrie*, 112, 1973, pp. 111 e sgg. (I riferimenti contenuti in questo articolo non sono stati ripetuti nel presente lavoro. Altre informazioni le ho ottenute dalla Sig.ra Alexandrow-Amrein Stäfa, nipote della fidanzata di Honegger; dal Dr. James Hillman, di Zurigo; e soprattutto da Wil-

*La vita dell'analista Johann Jakob Honegger, junior, 1885-1911.*

Il nostro personaggio, J. J. Honegger, nacque a Zurigo, dove i suoi genitori allevarono lui e la sorella. Dopo la morte del padre la madre si mantenne da sola gestendo un piccolo pensionato privato che le permise di conservare il suo tenore di vita medio-borghese e di dare un'educazione al figlio. Honegger frequentò il liceo, e in una foto di classe di quegli anni appare come un ragazzone sano, forte e dal-

l'aria intelligente (una fotografia più tarda ci presenta un volto più sensibile e sognante. La fotografia dei membri del congresso di Weimar nel 1911 che si trova nella biografia di Freud di E. Jones (Vol. II) non può assolutamente essere di Honegger, che era già morto da sei mesi). Un suo compagno di scuola e amico fedele e leale per tutta la vita (9) insiste sul fatto che l'adolescenza di Honegger fu priva di preoccupazioni. E' però difficile crederlo, considerando i duri colpi inferti dal destino alla sua vita familiare.

Honegger probabilmente passò gli esami di ammissione all'Università nell'autunno del 1904. Dal semestre invernale del 1904 al semestre primaverile del 1909 frequentò la Facoltà di Medicina, terminando i suoi studi nel tempo minimo consentito. Non studiò presso alcuna università straniera. Si conosce poco dei corsi da lui seguiti; in ogni caso si sa per certo che frequentava lezioni di psichiatria di Eugene Bleuler e che, ancora studente, aveva incontrato C. G. Jung. In una lettera scritta a Freud nell'estate del 1909 (10) Jung parla dello « studiosus Honegger » che lo aveva consultato qualche tempo prima. Non prese mai la laurea in Medicina; aveva quasi finito, o finito del tutto la sua tesi di laurea nel 1910; è per questo lavoro che viene ricordato nella storia della psicoanalisi, ma morì prima di presentarlo alla commissione. Di questo testo non è rimasto altro che l'estratto che presentiamo più avanti (\*).

Si sa di più della vita privata dello studente di medicina Honegger. Furono anni lieti: aveva molti amici ed era un membro importante della rispettata confraternita studentesca « Zofingia » (anche Jung faceva parte di questa associazione nella sezione di Basilea (cfr. A. Oeri, « Some Youthful Memories of C. G. Jung », *Spring*, 1970, p. 185 e sgg.). Honegger era noto e apprezzato come buon compagno e brillante parlatore nelle riunioni studentesche. In questi allegri ambienti incontrò anche la sua futura fidanzata, Helene Widmer, una graziosa ragazza di buona famiglia molto dotata per la musica.

William McGuire, Princeton, curatore dell'edizione delle *Freud/Jung Letters* (Princeton University Press and London: Routledge & Kegan Paul with Hogarth, 1974) (trad. it. *Lettere tra Freud e Jung*, Boringhieri, Torino 1974) che desidero ringraziare qui).

(9) Walter Gut (1885-1961), dottore in Teologia e medico, professore di Teologia all'Università di Zurigo.

(10) J., 21-6-'09. William McGuire ha cortesemente messo a mia disposizione i passaggi della corrispondenza Freud-Jung riguardanti Honegger. Le lettere di Jung a Freud sono abbreviate con J.; quelle di Freud a Jung con F.

(\*) Scrive Jung nel suo diario il 19-4-1911 « Sto cercando di ottenere tutti i manoscritti che Honegger può aver lasciato... per conservare alla scienza tutto quello che può essere conservato », e in « Wandlungen und Symbole der Libido », parte II, *Jahrbuch*, IV: 1 (1912), 184, n. 1 (trad. it. *La libido. Simboli e trasformazioni*, Roma, Newton Compton editore, 1975) scrive: « Sono in possesso delle sue ricerche e la loro pubblicazione è in corso di preparazione ». Non fu mai

pubblicato nulla, e, a quanto dice W. McGuire la famiglia Jung non ha trovato nessuno scritto di Honegger negli archivi Jung.

(11) J., 9-3-'10 (p. 326 ed. it.).

(12) J., 17-4-'10 (p. 332 ed. it.).

(13) F., 2-1-'10 (« Honegger mi ha fatto una splendida impressione, dalla quale mi riprometto grandi cose », p. 303, ed. it.).

(14) J. 30-1-'10 (p. 310 ed. it.).

(15) J. 25-12-'09 (p. 301 ed. it.).

(16) J. 6-4-'10 (p. 308 ed. it.).

Dopo aver passato i suoi esami di medicina, Honegger lavorò come medico sotto la guida di Eugene Bleuler per alcuni mesi dell'inverno 1909-1910. Nel corso di questa esperienza si dedicò però quasi esclusivamente a Jung. Sotto la guida di Jung analizzò un paziente schizofrenico; il resoconto scritto di questa analisi è il suo solo e unico contributo scientifico. Nel marzo del 1910, mentre Jung era temporaneamente in America, Honegger prese i suoi pazienti (11) e dopo che Jung abbandonò la clinica di Bleuler anche Honegger perse immediatamente i contatti con essa (12).

Jung e Freud erano della stessa opinione nel valutare i meriti del giovane medico. Freud scriveva nel gennaio del 1910 che Honegger gli aveva fatto una ottima impressione e che probabilmente aveva le più brillanti prospettive davanti a sé (13). Jung trovava che Honegger era un ottimo lavoratore, molto più di qualsiasi altro suo studente (14). Jung cercò anche di fare qualche cosa per la carriera di Honegger: sperava di riuscire a piazzarlo con Max Bircher-Benner, il famoso dietologo (15), probabilmente per tenerlo vicino.

Forse la stima di Jung per Honegger era cresciuta dopo che la sua comunicazione al Secondo Congresso Internazionale di Psicoanalisi a Norimberga (30/31 marzo 1910) aveva ricevuto un'accoglienza estremamente favorevole; inoltre a quell'epoca il rapporto personale tra Jung e Honegger era diventato più stretto. Ma torneremo su questo punto in seguito.

Comunque sia, fu « con sentimenti di dolore » (16) che Jung lasciò andare il suo allievo quando questo, nella primavera del 1910, ottenne un posto di assistente in una clinica psichiatrica privata a Montreux-Territet sul lago di Ginevra. Honegger lavorò alla clinica del dottor Löy, la *Kurhaus de Territet et Sanatorium de l'Abri* dall'aprile alla seconda metà del giugno 1910. (Era lo stesso dottor Löy con cui Jung ebbe un lungo scambio teorico nel 1913 (cfr. *Collected Works*, v. 4, pp. 252-89). Le lettere al suo amico Walter Gut mostrano come Honegger non vi fosse molto felice, soprattutto perché sentiva la

manca del rapporto di scambio scientifico. Fu a quell'epoca che Jung confermò la sua intenzione di fare di Honegger il suo assistente, apparentemente per consiglio di Freud (17), ma solo a condizione che Honegger completasse la sua tesi di Laurea (18). Contemporaneamente la fidanzata di Honegger, Helene Widmer lavorava per Jung come segretaria (19), e si era inoltre adoperata per affittare a Zurigo i locali per uno studio privato di Jung e Honegger (20). Tutto sembrava andare per il meglio.

Sappiamo poco dei pochi altri mesi della vita di Honegger. Certamente Honegger ebbe preoccupazioni, cui forse anche Jung contribuì, tanto più che quest'ultimo non era favorevole al fidanzamento di Honegger, che prese in considerazione l'ipotesi di romperlo (21). Possiamo supporre che Honegger abbia in qualche modo lavorato privatamente a Zurigo dall'estate del 1910 agli inizi del 1911. Fu senz'altro un periodo difficile.

Il primo febbraio 1911 Honegger prese servizio come assistente nell'ospedale psichiatrico cantonale Rheinau nel cantone di Zurigo. Non era la mossa migliore che un giovane psichiatra di belle speranze potesse fare, perché Rheinau trattava soprattutto casi cronici e il suo direttore, pur essendo uno psichiatra capace e preparato, non era un personaggio particolarmente brillante (22). Ma il collega di Honegger, Karl Gehry, fu contento di vederlo, perché si aspettava di imparare molto da lui. Scrive Gehry: « Era un piacere fare la visita di turno con lui; trattava i ricoverati con pazienza e considerazione; il suo modo di discutere con me della schizofrenia era, naturalmente, molto meno noioso delle descrizioni che ne facevano gli psichiatri del passato (Kraepelin, Weygandt, ecc) ». Honegger si mostrò sereno fino a quando non ricevette la chiamata di leva come medico militare; da quel momento in poi cominciò a diventare inconcludente e tetro. Gehry pensò che avesse paura del servizio militare, e cercò inutilmente di rassicurarlo facendogli notare l'irrilevanza dei compiti richiesti dall'addestramento dei medici militari. Gli disse anche che un certificato del suo

(17) J. 26-6-'10 (p. 363 ed. it.).

(18) J. 2-6-'10 (p. 351 ed. it.).

(19) J. 24-5-'10 (p. 344 ed. it.).

(20) Honegger a Gut, 17-6-'10.

(21) J. 7-11-'10 (p. 398 ed. it.).

(22) H. Walser, *Hundert Jahre Klinik Rheinau* (Aarau, 1970).

(23) K. Gehry, *Unpublished autobiographical notes*.

analista, Jung, lo avrebbe facilmente esentato dal servizio militare, ma Honegger non raccolse il suggerimento. La paura della leva non fu l'unica ragione della catastrofe, dato che Honegger era già stato in precedenza nell'esercito, senza alcun incidente.

La morte di Honegger fu inaspettata. Scrive ancora Gehry: « Il giorno dopo quando il portiere andò a svegliarlo, non dava alcun segno di conoscenza... Potei soltanto confermare il fatto che Honegger si era iniettato una soluzione concentrata di morfina e che la prognosi era negativa. Dopo una lotta con la morte durata molte ore, morì senza riacquistare conoscenza » (23). Honegger fu sepolto il 1° aprile 1911. Il suo amico pastore e medico Walter Gut pronunciò l'orazione funebre.

Una conoscenza della personalità di Honegger è importante soprattutto in considerazione della sua fine. Nelle lettere di Jung a Freud in cui si parla di Honegger compare occasionalmente il concetto di « *dementia praecox* ». Chiunque sia anche minimamente familiare con l'indirizzo che la psichiatria di Jung stava prendendo in quel periodo saprà che in quella fase il concetto « *dementia praecox* » si riferiva al « contenuto della psicosi », cioè a idee, immagini e significati, e non alla psicosi schizofrenica nel senso di Bleuler. Mancano assolutamente indicazioni cliniche di un'effettiva o imminente schizofrenia di Honegger (\*). Ancora meno la sua depressione può essere considerata come sintomo di una psicosi in atto. E' quasi certo che fosse *nevrotico*, ma la sua nevrosi era però ben compensata e da sola avrebbe difficilmente potuto portare al suicidio. Un suicidio che stupì tutti.

Indubbiamente fin dall'infanzia Honegger aveva dovuto combattere contro forze oscure. Il destino di suo padre era un retaggio pesante e ci sono varie indicazioni — indipendentemente dalla sua scelta professionale — della sua tendenza ad identificarsi di tanto in tanto con suo padre. Non possiamo ipotizzare nessuna tara ereditaria dal momento che la malattia di suo padre era di origine organica: tutto quello che sappiamo di Honegger dimostra che era

(\*) Herman Nunberg (*Memoirs*, New York 1969, p. 116), che a quel tempo faceva parte dello staff del Burghölzli afferma che fu Honegger stesso a sviluppare l'idea fissa del fallo solare, e che cioè era psicotico. Se questa sia la verità, se Nunberg sia vittima delle voci frequenti negli ambienti degli ospedali psichiatrici, se conoscesse all'epoca il caso e formulasse quindi questa diagnosi di prima mano, o se parli invece di vaghi ricordi rimane, a questo livello della nostra conoscenza storica, pura congettura. Nella sua descrizione di questa alluci-

riuscito a superare queste sventure. La sua giovinezza era stata senza problemi: Honegger cercava gli altri, era vivace, equilibrato nell'espressione dei suoi sentimenti, popolare e molto stimato tra i suoi amici. Se ci fosse stato qualcosa di fuori dell'ordinario nella sua psiche, il suo amico Walter Gut ne avrebbe parlato in qualche occasione. Egli invece riferisce soltanto che Honegger era profondamente assorbito in se stesso, che i suoi sentimenti e la sua volontà non sempre andavano di pari passo con la sua capacità di comprensione, e che a volte si comportava in modo estremamente strano, suscitando la perplessità dei suoi amici. Questo fatto, però, non sembrava essere altro che l'altra faccia della sua ricca vita fantastica, del suo temperamento brillante, che ai suoi amici sembrava alle volte confinare con il genio.

La sua personalità aveva una vitalità così forte che ancora oggi i figli di chi lo conobbe raccontano storie su di lui. La tristezza entrò nella sua vita solo negli ultimi sei mesi. Walter Gut scrive di un'« autoanalisi diabolicamente distruttiva », dei suoi sentimenti di solitudine, alienazione e paura della vita, argomenti di cui parlava con i suoi amici in lunghe discussioni. Riguardo al carattere di Honegger, i giudizi sono concordi: Freud lo trovava « molto simpatico » (24); tra gli altri studenti era, come notava Gehry, « popolare come compagno corretto e intelligente »; Jung scrive del « giovane Honegger, un nome di estrema intelligenza e fine sensibilità » (25), e, in seguito che Honegger era « un uomo di estrema onestà, parecchio più serio di me, a quanto presumo » (26), aggiunge con ironia.

Sappiamo molto poco dell'analisi di Honegger. Abbiamo solo accenni riguardo al *contenuto* di essa, che, in accordo con gli interessi di Jung in quel periodo, era soprattutto mitologico. L'andamento formale, pratico dell'analisi ci è sfortunatamente ignoto. Non sappiamo nulla né della regolarità delle sedute, né della loro frequenza, né se si trattasse di vere e proprie sedute analitiche o piuttosto di ore di intensa conversazione. Sappiamo però qualcosa delle

nazione in « Wandlungen und Symbole der Libido », Parte I, *Jahrbuch*, III: 1 (1911), 211 (trad. it. Roma, Newton Compton ed., 1975 cit.) Jung attribuisce il resoconto del caso ad Honegger. Nella sua revisione del 1952 di questo testo, *Symbols of Transformation* (trad. it. *La libido. Simboli e trasformazioni*, Torino, Boringhieri, 1965) non attribuisce più l'osservazione ad Honegger, ma scrive: « una volta mi sono imbattuto... nell'allucinazione... ».

(24) F. 2-4-'11 (p. 443).

(25) J. 15-11-'09 (p. 252 ed. it.).

(26) J. 20-2-'10 (p. 320 ed. it.).

(27) Altrimenti Freud avrebbe difficilmente suggerito a Jung di prendersi Honegger come assistente.

(28) J. 21-6-'09 (p. 255 ed. it.).

(29) J. 15-11-'09 (p. 282 ed. it.).

(30) F. 2-2-'10 (p. 313 ed. it.).

(31) J. 30-1-'10 (p. 310 ed. it.).

(32) J. 6-4-'10 (p. 328 ed. it.).

interferenze di Jung nella vita di Honegger: infatti in questi primi stadi dello sviluppo della tecnica analitica, interferire nella vita del proprio paziente era una tendenza insufficientemente compresa nelle sue implicazioni (27). Non fu che nel 1910 che Freud usò per la prima volta il termine « controtransfert », benché, come vedremo, in un'altra occasione avesse messo in guardia Jung sui pericoli di una sua eccessiva interferenza con la vita di Honegger. Ma prima esaminiamo i dati in nostro possesso sull'andamento dell'analisi.

Inizialmente Honegger consultò Jung sulla base di un sintomo nevrotico: « perdita di senso della realtà durata alcuni giorni », probabilmente, perciò una sindrome di depersonalizzazione nevrotica (28). In questa occasione, a quanto sembra, Jung gli chiede soprattutto indicazioni per un'autoanalisi. Già al quinto mese di analisi Jung era profondamente coinvolto: non passava quasi giorno che non ci fosse uno « scambio intellettuale » tra lui e Honegger (29), e uno scambio piuttosto reciproco, in quanto Jung stesso raccontò alcuni suoi sogni e trovò di aiuto [come già aveva fatto Freud (30)] le reazioni di Honegger (31).

Quello che ora possiamo chiamare un intenso controtransfert divenne del tutto evidente all'inizio dell'aprile 1910, epoca in cui Honegger se ne andò per occupare il suo posto nell'ospedale sul lago di Ginevra. Jung si accomiatò dal giovane allievo con « sensazioni dolorose » e si accorse che la sua « libido stava rovistando alla ricerca di un oggetto adatto » (32) — libido che fino a quel momento era stata investita su Honegger.

Mentre Honegger si trovava all'ospedale Territet, Jung ritenne che il suo allievo lavorasse troppo poco, e cominciò a fare pressione su di lui perché finisse la sua tesi e leggesse di più. Evidentemente quello che ora sembrava ad Honegger un bisogno di scambio intellettuale, sembrava a Jung dipendenza; Jung annunciò che avrebbe nominato Honegger suo assistente solo dopo che quest'ultimo avesse conseguito la laurea in medicina. Sentendosi a questo punto

insicuro delle richieste fatte al giovane, Jung chiese il parere di Freud, o piuttosto « il parere del nonno » — così si esprime Jung (33) — rivelando ancora una volta il senso secondo il quale tanto lui quanto Freud avevano fatto del giovane Honegger il proprio figlio spirituale. Freud, accettando l'immagine, consigliò pazienza e comprensione, e suggerì: « Perché non lo vuole adoperare così com'è e educarlo sulla base delle sue qualità piuttosto che cercare di modellarlo su un ideale che gli è estraneo? » (34). Freud, avendo maggiore esperienza ed essendo coinvolto meno direttamente, era in grado a questo punto di vedere più chiaramente i termini del problema. Se fosse esistita l'analisi di controllo istituzionalizzata, la questione avrebbe potuto avere uno sviluppo diverso. Ma stanto le cose così come stavano, la situazione divenne ancora più complicata, con Honegger assistente di Jung alla fine del luglio 1910 (35), mossa della quale anche Freud è responsabile.

A complicare ulteriormente le cose, la fidanzata di Honegger diventò fonte di contrasti. Non sappiamo molto del rapporto della coppia, ma sappiamo che Jung lo disapprovava e cercava di esercitare il suo ascendente su Honegger a sfavore del suo proseguimento. Nel novembre del 1910 scrive: « Honegger sembra ora aver rotto il suo fidanzamento, cosa che probabilmente sarà la sua salvezza » (36). In ogni caso Honegger soffrì molto in questo periodo, e Jung si lamentò del tutto che il giovane non riuscisse ad essergli del minimo aiuto. Due mesi più tardi Honegger era nella Clinica Rheinau. Possiamo considerare la sua decisione di lavorare in quello che a quell'epoca era un posto piuttosto fuori mano come una fuga da condizioni di vita intollerabili a Zurigo.

Sulle prime la tristezza e lo sgomento predominarono tra le reazioni di Jung alla morte del suo allievo; espresse parole umane e toccanti di addio, che mostrano quanto amasse Honegger (37). Ma sentì anche questa fine come un colpo infertogli dal destino — questo colpo significava che il destino lo aveva toccato personalmente, togliendogli il suo mi-

(33) J. 2-6-'10 (p. 351 ed. it.).

(34) F. 9-6-'10 (p. 353 ed. it.). Cfr. anche C. G. Jung, *Letters, 1906-1950*, edited by Gerhard Adler in collaboration with Aniela Jaffè (Princeton University Press and London: Routledge & Kegan Paul).

(35) J. 17-6-'10 (p. 355 ed. it.).

(36) J. 7-11-'10 (p. 399 ed. it.).

(37) J. 19-4-'11 (p. 446-7 ed. it.).

gliore allievo —. Segue poi la frase: « il suicidio è mille volte meglio del sacrificare la pienezza delle più splendide doti intellettuali al Moloch della nevrosi e della psicosi ». In questa lettera Jung comincia presentandosi dapprima come il padre affettuoso che desidera che il figlio sopravviva in qualunque modo; ma nelle frasi successive vediamo il padre esigente che, pur amando il proprio figlio, nutre per lui progetti talmente grandiosi da preferire la sua morte al suo fallimento.

Cerchiamo di trarre le conclusioni domandandoci che cosa può aver causato la morte di Honegger. Possiamo scartare come improbabile l'ipotesi di una fuga da una psicosi incipiente, che fu invece la prima reazione di Jung (38), perché la depressione che si impadronì di lui negli ultimi mesi di vita era di natura nevrotica: non era più in grado di rispondere alle richieste che la vita gli poneva. C'era la sua fidanzata, che voleva lasciare, ma che la sua coscienza e le convenzioni esigevano che sposasse. Ma, soprattutto, c'era il suo padre spirituale, severo ed esigente che di settimana in settimana egli non faceva altro che deludere, che non poteva più servirsi di lui e che sembrava essere sul punto di abbandonarlo. Per lo meno, questa era l'impressione degli amici di Honegger, che fino a quel momento l'avevano chiamato « principe ereditario ». E le esigenti richieste di Jung venivano investite su un giovane il cui rapporto col padre era stato gravemente compromesso. Il padre di Honegger aveva per anni lottato con la mole delle sue ricerche e dei suoi studi. Sarebbe stato davvero strano che il figlio non ne avesse di tanto in tanto desiderato la morte quando, nella psicosi incipiente, aveva cominciato a maltrattare la moglie, la madre di Honegger. Ma questo problema — per quanto possiamo prestare fede agli scarsi particolari in nostro possesso — e il rapporto di Jung con esso fu mai discusso in analisi? Non potremo mai saperlo con certezza.

L'ipotesi del « padre spirituale » trova conferma nelle circostanze del suicidio: nella clinica lontana dal conflitto con la fidanzata e con l'analista, Honegger

(38) J. 31-3-'11 (p. 443 ed. it.: « Al momento di partire da Zurigo sono stato informato per telefono che Honegger si è suicidato con la morfina... l'unico motivo è stata la fuga davanti alla psicosi, perché non voleva rinunciare a nessun costo a vivere secondo il principio di piacere »).

sembrava aver recuperato il suo equilibrio interiore. Poi arrivò la chiamata per la leva — certamente per un giovane Svizzero un trauma facilmente superabile. Ma per Honegger fu l'ultima goccia che fece traboccare il vaso del suo destino. Ora possiamo capire perché Honegger non diede ascolto al benintenzionato consiglio del suo collega e non chiese a Jung di evitargli il servizio militare, cosa che questi avrebbe potuto fare facilmente. Deludere il maestro ancora una volta, e in una cosa così irrilevante non sarebbe più stato possibile.

Naturalmente Jung, che fu sensibilmente scosso dalla morte di Honegger, si domandò quale peso potesse avere avuto l'analisi nel provocare questa fine; cercò le cause nel contenuto dell'analisi, e nella mancata comprensione di questo. Neanche Freud credeva che Honegger avrebbe potuto essere salvato se lo si fosse compreso meglio (39). Ma sulla base delle nostre attuali conoscenze possiamo dire che causa della catastrofe fu il mancato riconoscimento dell'individualità del paziente e della natura specifica del transfert e del controtransfert.

In quella fase di sviluppo delle conoscenze analitiche queste sventurate costellazioni erano facilmente possibili: possiamo trovare un parallelo di questo caso nel rapporto Freud-Ferenczi, salvo che in questo caso le circostanze furono più favorevoli. Proprio in questi anni venne elaborato il concetto di controtransfert, e possiamo quindi considerare Honegger come un vero e proprio martire del nuovo metodo terapeutico. Il suo destino ha perciò un significato fondamentale per tutte le scuole della psicologia del profondo.

Secondo noi fu proprio il controtransfert l'elemento che produsse gli effetti più rovinosi in questo caso: Jung vedeva in Honegger molti dei propri difetti e lottava contro di essi con particolare durezza. Il parallelo Freud/Jung/Honegger = Nonno/Padre/Figlio fu espresso chiaramente nelle lettere. Il soprannome semischerzoso di « principe ereditario » con cui gli amici chiamavano Honegger, aveva un significato più profondo. La posizione di un principe ereditario è difficile, perché richiede un confronto col

(39) F. 15-6-'11 (p. 462 ed. it.: « ... non credo che lei avrebbe potuto mantenere in vita Honegger scoprendo questo sistema di fantasie, nel caso egli ne abbia avuto uno »); J. 23-6-'11 (ed. it. p. 463).

padre, o col sostituto del padre. Il principe ereditario deve essere pronto a sostituire il padre e, se necessario, anche ad eliminarlo. Solo pochi anni più tardi Jung stesso avrebbe dovuto affrontare questa prova, e anche lui, benché di costituzione psichica molto più robusta, potè sopravvivere a questo periodo soltanto a costo di gravi sofferenze interiori. Nella stessa impasse il più fragile Honegger aveva dovuto soccombere.

Jung avrebbe senz'altro preferito che Honegger rimanesse in vita, stimandolo moltissimo come collaboratore e compagno. Forse Jung misurò solo più tardi tutta l'ampiezza della perdita, non solo sua, ma di tutto il movimento della psicologia analitica, che era stato privato di uno dei suoi protagonisti.

Ma Honegger fu anche vittima dello sviluppo di una scienza che, come tutte le nuove scienze, avrebbe consumato molti dei suoi protagonisti, come scrisse Freud (40). I potenziali pericoli contenuti nella psicoanalisi cominciarono gradualmente a rivelarsi, e mai raggiunsero la chiarezza emblematica del caso Honegger.

Si può sospettare che sia stato proprio il destino di Honegger a spingere Jung ad insistere sull'istituzionalizzazione dell'analisi didattica. Il rapporto diretto tra il caso Honegger e le condizioni poste da Jung per l'analisi didattica non può essere verificato sulla base delle prove di cui disponiamo finora, ma esso è probabile. Un elemento in favore di questa ipotesi potrebbe essere il dolore provato da Jung per la morte di Honegger, che dovrebbe senz'altro aver fatto nascere in lui il desiderio che fatti del genere non si ripetessero.

Ci si presenta spontanea anche un'altra considerazione, di carattere più strettamente mitologico: fin dai suoi inizi la psicoanalisi si è occupata dell'aggressività del bambino nei confronti dei genitori, ma il desiderio, da parte dei genitori, di distruggere i propri figli è altrettanto frequente, anche se preso in considerazione più raramente. Nei rapporti tra adulti più giovani e adulti più anziani bisogna tener sempre conto dell'aggressività, conscia o inconscia

(40) F. 2-4-'11 (p. 443 ed. it.).

degli uni verso gli altri. Essa è presente particolarmente nell'ambivalenza del rapporto tra le grosse personalità e i giovani che essi stessi si sono scelti come successori: molto spesso la linea di successione viene annullata per mezzo di quello che possiamo chiamare soltanto una sistemazione inconscia. In questo caso è possibile definire alcune situazioni di questo tipo con il termine « sindrome dell'orco », espressione rappresentata plasticamente nella famosa fontana « Kindlifresser » di Berna, dove è appunto raffigurato un uomo che divora un bambino. Questa figura ha naturalmente un ricco sfondo mitologico (Crono che divora i suoi figli).

Il destino individuale di Honegger fu indubbiamente tragico, ma acquista il suo significato più pieno solo se lo vediamo come paradigma di una serie di problemi potenzialmente sempre presenti nelle situazioni analitiche.

#### *Estratto di Honegger (41).*

*Sulla formazione del delirio paranoico.* L'autore presenta in tutti i suoi particolari il sistema del delirio di una demenza paranoica. Considerato dal punto di vista psicoanalitico questo sistema ha origine dalla sregolata proiezione dei complessi del paziente sugli oggetti circostanti e sull'intero cosmo. In questo materiale è possibile individuare una serie di rielaborazioni di antiche idee mitologiche e filosofiche. Il paziente, un commesso di negozio, privo di educazione superiore, non poteva avere nessuna conoscenza di questi miti e di queste concezioni filosofiche tra i quali è possibile ritrovare: l'idea della rinascita del mondo, l'*aequivoca generatio*, la completa identificazione del mondo con Dio (cioè con il paziente), l'idea dell'autogenerazione (il mito della fenice e dello scarabeo), l'idea che divinità sia originariamente femminile (culto della madre nel Vicino Oriente), la luna come conservatrice dei semi (mitologia asiatica), il trasporto dei morti sulle stelle, una variante della trasmigrazione delle anime, una modificazione della leggenda del vampiro. E' da sottolineare il fatto che il paziente, malgrado un'accurata conoscenza dell'astronomia e della fisica moderna, sia ritornato al sistema tolemaico: la terra è piatta e circondata da mari infiniti. In sintesi è possibile distinguere due forme di pensiero: 1) il pensiero simbolico-mitologico, come quello dei sogni; 2) il pensiero dialettico, che può essere interpretato come un'attività mentale compensatoria del pensiero

(41) *Jahrbuch F. psychoanalyt. u. psychopathol. Forschungen*, 2, 1910, pp. 734-35, e ristampato in Walser, cit. alla nota (8).

simbolico. La ripresa autonoma di antichi miti, concezioni filosofiche e cosmogonie, rappresenta una regressione che sembra risalire non solo all'infanzia individuale ma addirittura all'infanzia della razza. In anatomia sarebbe paragonabile alle malformazioni che rappresentano ricadute in fasi precedenti della filogenesi. Causa della regressione era l'introversione della libido. Vengono scoperte molte corrispondenze tra il sistema del sogno e il sistema del delirio e viene affermato che anche le idee psicotiche apparentemente più irragionevoli sono completamente analizzabili, se non lasciamo che i giudizi di valore ci esimano dal lavoro analitico. Un'esposizione particolareggiata del caso comparirà prossimamente su questo annuario.

Sembra una vera ingiustizia che questo unico contributo di Honegger sia sparito anche da un importante lavoro di Freud, a causa della rottura tra quest'ultimo e Jung. Nella prima edizione di *Totem e Tabù* (1912), Freud parlava del « brillante Honegger » (42), allievo di Jung, il quale in un suo « notevole contributo » aveva affermato che la formazione delle fantasie di alcuni psicotici aveva punti di contatto con le cosmogonie dei popoli antichi. In questo modo si faceva risaltare con la massima evidenza l'importanza del parallelismo tra sviluppo ontogenetico e sviluppo filogenetico anche per la vita psichica. Nell'edizione definitiva troviamo solo un accenno a Jung e alla scuola di Zurigo (43). Il nome di Honegger è sparito, e non si trova in nessun'altra opera di Freud. Honegger ha goduto di maggiore fortuna nell'edizione delle opere complete di Jung. In esse il suo contributo viene ricordato, e col suo vero nome (44).

(42) Freud, « Ueber einige Ueberinstimmungen im Seelenleben des Wilden und der Neurotiker », *Imago*, 1, p. 1 e sgg. (1912).

(43) Freud, *Totem e Tabù*, Boringhieri, Torino 1969.

(44) C. G. Jung, *La libido. Simboli e trasformazioni*, Boringhieri, Torino 1965, p. 142.

Trad. di MARINA BEER

(\*) *Tratto da*: Spring, 1974.

# The Journal of Analytical Psychology

A. Plaut, Editor

---

## EDITORIAL

W. WILLEFORD, The primacy of feeling (Part 1) . . . . .	115
K. BRADWAY and W. DETLOFF, Incidence of psychological types among Jungian analysts classified by self and by test . . . . .	
M. MORENO, Social criticism of psychotherapy and analytical psychology	147
K. LAMBERT, Resistance and counter-resistance . . . . .	164
E. SELIGMAN, A psychological study of anorexia nervosa . . . . .	193
THE INTERNATIONAL SEMINAR, London, 30 Aug.—6 Sept. 1975	208
JOURNAL REVIEW . . . . .	214

## BOOK REVIEWS

### CRITICAL NOTICE

D. W. WINNICOTT, Through paediatrics to psycho-analysis (K. Lambert)	221
--	-----

### REVIEWS

L. FREY-ROHN, From Freud to Jung (J. Singer) . . . . .	226
J. HILLMAN, Re-visioning psychology (M. Jacoby) . . . . .	227
H. WILHELM, Eight lectures on the <i>I Ching</i> (F. Pye) . . . . .	230
L. PINCUS, Death and the family (M. Welch) . . . . .	231
C. M. PARKES, Bereavement (M. Welch) . . . . .	231
S. A. EISENSTEIN, Boarding the ship of death (D. Macdiarmid) . . . . .	233
J. L. HENDERSON, A bridge across time (J. Hubback) . . . . .	233
BOOKS RECEIVED . . . . .	235
CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE . . . . .	239
BIBLIOGRAPHICAL NOTE . . . . .	240

# Lettera a Honegger

*Aldo Carotenuto, Roma*

Se nella vita tutto ha un significato, deve pure poter dire qualcosa il fatto che l'analisi didattica sia nata da una tragedia. Una tragedia, si badi bene, del tutto imprevedibile, sotto gli occhi e le mani di chi avrebbe dovuto conoscere più degli altri i meccanismi delicati delle umane emozioni.

Ora alla base dell'analisi didattica c'è un demone che spinge l'incontro verso una direzione assurda, malgrado le intenzioni, nobili e altisonanti ma soltanto intenzioni: il giovane deve crescere in una prospettiva che il vecchio desidera e apprezza. Vediamo perché. A differenza di qualsiasi altro insegnamento che prevede un'acquisizione di regole, di nozioni e di comportamenti facilmente identificabili da migliaia di altre persone, l'analisi didattica si sottrae ad ogni aspetto valutativo razionale e verificabile. In tal modo essa può trasformarsi, come di fatto si è già trasformata, in un evento del tutto arbitrario che può coincidere o non con una reale evoluzione psicologica del candidato. Ogni analista ha bisogno di una conferma del proprio lavoro che non può venirgli da nessun altro se non da colui il quale si muove nella sua stessa direzione. Quando la di-

reazione diverge, egli cercherà di correggerla. Se l'analista è troppo forte, come nel caso di Jung, potrà distruggere la vita di un uomo.

Ci sono probabilmente molte professioni sempre rose dai dubbi e dalle perplessità, ma è difficile pensarne una analoga a quella analitica che mi sembra il condensato di tutto ciò che non è certo. Naturalmente quando ci si avvicina alla vita psichica il dubbio e l'oscurità delle proposizioni possono sembrare quasi una regola aurea ma tutto ciò deve pure influire sull'analista che non può basare una sola sua affermazione se non su di un cauto possibilismo. L'effetto più grave di questa situazione è che, non potendo vivere sempre di possibilità, l'analista ha un bisogno, quasi fisiologico, di creare aggregati nei quali reperisce conferme che a lui sono negate nell'ambito stesso del suo lavoro. Le amicizie di Freud, dopo essersi avventurato nel campo dello psichico, possono essere comprese in questa luce, così come meglio si può capire lo sbandamento di Jung durante gli anni della solitudine dopo l'allontanamento da Freud. Più che i pazienti, i quali in parte assolvono a questo compito, l'allievo serve all'analista per una conferma delle proprie idee. Si tenga presente inoltre che il vero allievo non è mai colui che parte da allievo ma sempre un paziente che si è trasformato in allievo. Colui che parte da allievo suscita in genere delle diffidenze non del tutto ingiustificate. Infatti chi nasce con la vocazione analitica non fa che irrobustire le proprie resistenze e si serve dell'analisi e di tutti i suoi apparati per mantenere un equilibrio instabile. Gli analisti esperti accettano sempre con grande diffidenza tale tipo di allievo perché esso non riuscirà mai a fare una vera analisi. Diverso è invece il caso del paziente che si trasforma in allievo. Il paziente ci ha scelto perché crede in noi, è realmente sofferente: per motivi ancora sconosciuti il nostro impegno di analisti nella relazione interpersonale reca un effettivo sollievo al paziente il quale si sente curato ed offre all'analista in olocausto la propria malattia perché a posto di questa subentri una misteriosa guarigione psichica.

E tutto ciò è avvenuto, se ne tenga conto, senza reconditi fini se non quelli di guarire e star meglio, a differenza invece degli allievi partiti come allievi che illudono e si illudono di fare un'analisi. Su questo paziente guarito si appunta la brama dell'analista. Esso rappresenta un reale risultato agli occhi del terapeuta: trattenerlo a sé significa avere una vivente testimonianza della propria realtà.

Honegger era probabilmente psicotico, come probabilmente sua fu la famosa visione del fallo solare che servì a Jung per la tesi sull'inconscio collettivo e per la teoria degli archetipi. Aveva inoltre una particolare sensibilità psicologica che indusse Jung in certi momenti del loro singolare rapporto, a discutere con lui alcuni suoi sogni. Da paziente ad allievo e rapidamente a quasi collega, Honegger viene messo in una posizione insostenibile perché su di lui Jung impone una investitura pesante. In maniera diversa nella forma, ma identica nella sostanza Jung viveva con Honegger il dramma del suo rapporto con Freud.

Jung aveva un bisogno irresistibile del suo allievo e Walser ci sembra eccessivamente ottimista nel pensare che la conoscenza dei propri momenti controtransferenziali avrebbe permesso a Jung un maggiore controllo delle sue interferenze. Questo perché ogni situazione analitica, nella quale il paziente diventa un allievo, si fonda sulla necessità dell'analista di vivere una situazione di sicurezza esistenziale. Chi non può sopportare il dubbio nell'ambito del proprio lavoro analitico (e molte volte questo dubbio può scaturire proprio dal fatto d'aver capito ciò che gli altri non hanno capito) è tentato di creare allievi e scuole. Ma per questi allievi ciò che si prepara è sempre terribilmente drammatico.

Infatti transitando da una malattia distruttiva ad un tipo di disturbo che può essere definito creativo, il paziente allievo si invischia in un rapporto particolare con il suo analista perché viene trasportato da un estremo all'altro. Messo nella condizione di chi

può alleviare e presumibilmente guarire le sofferenze altrui, l'allievo sviluppa una specie di paralisi mentale, e si viene a creare un blocco dello spirito critico di fronte a colui il quale rappresenterà d'ora in avanti il proprio Maestro. Non solo ma nel caso in cui si facesse strada qualche legittima perplessità questa verrà vissuta con un grande senso di colpa e si farà del tutto perché venga soffocata sul nascere. L'esempio più clamoroso, oltre alle divergenze famose nel campo analitico, è offerto dall'atteggiamento che Federn ebbe di fronte a Freud fin quando questi fu in vita.

In tali condizioni l'abolizione del senso critico porta ad uno stagnamento sia della prassi che della dottrina con il risultato di consolidare poche idee di base intorno alle quali ciò che è permesso si avvicina soltanto ad un procedimento scolastico.

Ma, come Jung si rifiutò di cadere nel dogma della sessualità percorrendo nel capitolo sul « Sacrificio » contenuto nelle Wandlungen, letterariamente il dramma del suo distacco, così Honegger oppose il suo rifiuto ma, purtroppo, non simbolicamente. Sacrificio e suicidio acquistano allora un solo significato: la difesa della propria individualità.

Torniamo così al senso tragico dell'analisi didattica. Non chiedo al mio allievo di sapere, perché il sapere non è sufficiente, ma esigo la trasformazione psicologica ed io sarò il giudice assoluto di questo cambiamento perché nessun altro sarà in grado di esprimere un giudizio. Ma in quale direzione si è evoluto l'allievo? Se è quella che io approvo, allora non c'è stata evoluzione, ma si è realizzato soltanto il mio desiderio sulla vita dell'altro: si tratta proprio del contrario dell'amore, che è soprattutto accettazione del diverso.

Allora l'analisi didattica assume un aspetto paradossale. Da una parte essa permette all'analista di accrescere la sua sicurezza creando degli allievi che riproducono il suo stesso modello; d'altra parte proprio in questi allievi si annida ciò che potrà distruggerlo, perché se essi vorranno sopravvivere nella

loro autonomia, dovranno cercare nuovi criteri e nuove idee.

La figura dell'analista didatta può allora essere paragonata al truce sacerdote che nel bosco di Diana, insonne, aspettava il momento di essere ucciso da uno più forte di lui. Questa situazione, che si collega all'archetipo della lotta fra padre e figlio, ha come risultato che la scelta dell'allievo effettuata dall'analista, cada, malgrado la presumibile (ma solo presumibile) consapevolezza, su persone un po' particolari sia per l'equilibrio psichico sia per la stessa forza mentale. Si viene cioè a creare, in un modo o nell'altro, una situazione di ricattabilità per la quale l'analista tende a conservare un predominio in teoria insostenibile ma di fatto possibile per la situazione di cui si diceva. L'ironia della sorte vuole che gli adepti si scaglino l'uno contro l'altro quando all'interno del pensiero dominante qualcuno pretende di seguire strade diverse. Si veda l'esempio di Jung. Le *Wandlungen* non furono criticate direttamente da Freud ma da Ferenczi; il *Saggio di presentazione di una teoria psicoanalitica* fu attaccato da Abraham; l'assieme della psicologia analitica fu giudicato da Glover. Jung, Tausk, Silberer, Rank tentarono soltanto di dire cose diverse, ma questo fu sufficiente per essere radiati dall'Organizzazione. Il risultato di tale innaturale selezione è che l'attuale non del tutto scarsa massa di analisti è incapace di un discorso critico sulla propria attività. D'altra parte l'impedire con una serie di artifici l'esercizio di una prassi analitica ad individui indipendenti di pensiero significa privare quest'ultimi di un'esperienza imprescindibile per l'avanzamento di qualsiasi teoria analitica. Quali i risultati di una tale situazione? Se si esclude qualche minima variazione tecnica, nessuno è stato capace dopo Freud e Jung, di impugnare una spada e demolire i fondamenti della psicoanalisi classica, a meno di non voler scambiare per rivoluzione ciò che è soltanto un confuso borbottio. Si faccia un confronto, anche se i paragoni sono odiosi, rapportando la fisica e la biologia del principio del novecento ai loro successivi sviluppi nel corso del secolo. Si

vedrà invece che nel campo analitico non si è progredito affatto. Né ci sembra valida l'obiezione che la psicoanalisi fu di per sé un fatto talmente eccezionale da richiedere un grande numero di generazioni di studiosi prima di essere smaltita del tutto. La ragione di tale staticità risiede invece nel tragico modo di formare allievi per i quali la possibilità di esprimersi consiste nell'ottemperare a due requisiti ben precisi: soddisfare le esigenze personali del proprio didatta; sottoscrivere una professione di fede nella propria scuola. Due presupposti, questi, deleteri per qualsiasi ricerca ed insopportabili per una persona intelligente, incapace di mentire.

Sembrerebbe allora che una soluzione potrebbe essere quella di un libero sperimentalismo, con il quale ogni studioso interessato ai problemi analitici dovrebbe affrontare di nuovo le stesse incertezze e i medesimi dubbi di Jung e Freud, facendo a meno di un apparato protettivo che si è sviluppato in questi settant'anni. Ma, come tristemente l'esperienza insegna, nessun analista « selvaggio » si è alzato di un millimetro dalla piattezza della banalità.

Siamo quindi arrivati ad una conclusione quasi paralizzante, ma dobbiamo avere anche il coraggio di capire come le strutture preposte all'approfondimento e all'evoluzione del pensiero analitico contengono in se stesse un elemento distruttivo. E' irritante la superficialità con cui si parla dell'addestramento analitico, come se questo consistesse in una contabilità da ragionieri; ciò che importa sottolineare è la sua intrinseca essenza contraddittoria, che tormenta analista e allievo nel loro quotidiano procedere e nel loro tentativo di liberarsi da ogni inganno, memori che *Tanto quel che sai di meglio, non puoi dirlo ai tuoi allievi.*

# Riflessioni sull'analisi didattica\*

*Michael Fordham, Londra*

## *Introduzione.*

Un 'Simposio sul Training' fu pubblicato nel 1961-62 sul *Journal of Analytical Psychology*. Fu il primo tentativo per definire la situazione complessa del training e per iniziare una discussione sul suo significato. Plaut, Newton ed io stesso partecipammo da Londra e Hillman scrisse un lavoro sul « Training e l'Istituto C. G. Jung, Zurich ».

In un successivo scambio di idee, Edinger da New York e Bash da Berna, fecero commenti molto validi. In seguito (1964) Stone scrisse « Riflessioni di un ex-candidato sul suo training », articolo discusso dalla Marshak (1964) che paragonò le esperienze di Stone con le proprie.

Questi lavori rivelarono una grande varietà di « situazione del training » in ogni centro: per esempio, benché tutti i partecipanti al simposio fossero d'accordo che l'analisi del candidato è il fattore centrale del training, vi furono divergenze sul suo significato e la sua pratica.

Secondo le mie vedute, l'analisi non poteva includere l'idea che « il Training è analisi » (1), poiché in que-

(1) J. Hillman, *Training and*

st'affermazione « analisi » include « insegnamento e studio ». A Londra le due cose vengono separate il più possibile, poiché ognuna viene considerata essenzialmente diversa (2). Sembra che non ci sia possibilità di riconciliare questa ed altre differenze che necessitano di maggiori chiarimenti di quanto non sia stato fatto fino ad oggi.

Scopo di questo mio lavoro è, dunque, il tentativo di compiere un ulteriore passo verso questa chiarificazione.

Mi pare sorprendente che nessuno degli autori del 'Simposio' abbia prestato molta attenzione all'analisi di training. Se si è d'accordo che, comunque essa sia condotta e qualunque cosa rappresenti, il suo scopo è quello di creare quelle condizioni nelle quali il candidato può acquisire delle esperienze che saranno alla base di tutto il suo futuro lavoro, essa dovrebbe certamente essere al centro della discussione. Il tentativo di Hillman di porla al centro fallì, a mio parere, perché egli estese la definizione di analisi a tal punto da oscurarne il significato.

A Londra, l'analisi durante il training è concepita quale parte essenziale dello sforzo del candidato di integrare ciò che impara intellettualmente con la propria esperienza personale. Se egli non riesce, le tecniche di rapporto con i suoi pazienti, che vengono insegnate nei seminari e nelle sedute di supervisione, non saranno di grande utilità per nessuno (3). La scarsa e poco esaustiva presa in considerazione dei problemi degli analisti didatti è veramente sorprendente ed ha dato luogo al presente saggio. Poiché il problema è molto complesso ho dovuto limitare i miei scopi, per cui la discussione potrebbe apparire incompleta dato che non tenterò di descrivere l'analisi didattica nel suo insieme anche perché essa è essenzialmente eguale a qualsiasi altra analisi del profondo, così che un certo numero delle sue caratteristiche possono essere presunte. Ne prenderò in considerazione solo alcune fra le più importanti.

L'analisi didattica è necessariamente lunga. Il 'candidato' avrà dunque il tempo di fare un'esperienza

*the C. G. Jung Institute, Zürich, J. analyt. Psychol., 7, 1 (1962), p. 8.*

(2) M. Fordham, *Suggestions towards a theory of supervision, J. analyt. Psychol., 6, 2 (1961).*

(3) M. Fordham, *Technique and counter-transference, J. analyt. Psychol., 14, 2 (1969).*

(4) M. Fordham, *Children as individuals*, London 1969, Hodder & Stoughton.

(5) J. L. Henderson, *Thresholds of initiation*, Middletown 1967, Wesleyan U.P.

dell'inconscio e di penetrare fino al suo contenuto archetipo, nell'infanzia personale e nella sua storia transpersonale (4). Avrò il tempo di scoprire e consolidare il rapporto dell'ego col suo mondo interiore, di fare l'esperienza delle rappresentazioni simboliche dell'animus, dell'anima, del self, e del processo di individuazione in atto.

Dunque non mi soffermerò sull'attività delle immagini archetipiche, né a considerare se, durante il training, particolari immagini prendono forme diverse da quelle che si presentano in altre analisi. L'analisi didattica viene concepita come un'iniziazione e Henderson (5) ha dimostrato che, nelle sue varie forme, l'iniziazione è una caratteristica dell'analisi in generale. Non è necessario ampliare il suo lavoro.

Vorrei limitarmi qui a descrivere le condizioni, rivelatesi valide a Londra, per cui un'analisi didattica si avvicina ad una comune analisi terapeutica e ad esaminare come esse si ripercuotono sull'analista di training ed il suo paziente.

Il mio interesse per l'infanzia, e per il bambino nell'adulto, sarà qui evidente: questo è il mio campo speciale di ricerche ed è particolarmente applicabile alla didattica. Uno degli scopi essenziali dei processi di iniziazione è quello di separare l'adolescente dai suoi genitori e, anche se penso che questa formulazione sia grossolana rispetto alle conoscenze che abbiamo oggi, essa tuttavia sottolinea la funzione speciale che l'analisi dell'infanzia deve avere nella didattica.

Un presupposto basilare della mia tesi è che l'analisi didattica debba essere condotta da un solo analista se si dovranno elaborare i primissimi conflitti pre-edipici in modo soddisfacente: questa impostazione è stata accettata a Londra. Altrove, al contrario, si ritiene che due analisti di sesso opposto siano desiderabili in modo che l'ombra, l'animus o l'anima possano essere adeguatamente proiettati sugli analisti e resi consci quanto più sia possibile. A mio parere questa impostazione non soddisfa e non può soddisfare i bisogni pre-edipici perché l'identità sessuale non è stata ancora stabilita, né si è ancora formata

un'ombra organizzata. Inoltre la parte infantile dell'adulto richiede *solo* una persona fisica, dunque qualunque persona rappresenta un terreno fertile per stabilizzare fantasie non riconosciute come tali: che questa persona sia maschile o femminile non ha significato.

Qualche volta si viene incontro a questa formulazione asserendo che stati infantili possono essere identificati e diventare oggetto di fantasie con la presenza di più persone, ad esempio in un gruppo. Io, invece, sostengo che non possono né essere raggiunti né elaborati in dettaglio. L'ego di un bambino piccolo non può essere utilizzato per discernere se stesso, né per avere fantasie da adulto sul proprio stato infantile. Esso stesso è questo stato, relazionato prima a parti e poi all'interezza di una persona, sua madre. Anche per l'adulto elaborare una regressione all'infanzia è solo possibile con una persona all'infuori del paziente.

Sono pienamente d'accordo che la regressione alla prima infanzia non sarà necessaria o possibile in particolari casi, ma ciò nondimeno l'infanzia è presente come parte integrale di qualunque analisi sia pure a livello inconscio. Non sarebbe, perciò, troppo affermare che l'aggiunta di un secondo analista viola l'unità bambino-madre dalla quale dipende una profonda elaborazione dell'infanzia e della fanciullezza. Dobbiamo per ora lasciare aperto il problema se l'analisi dell'infanzia permette di dare sufficiente attenzione all'ombra all'animus e all'anima. Solo l'ombra è stata finora considerata con qualche dettaglio (6), ma vi sono ragioni per supporre che anche i problemi di animus ed anima si potranno trattare in modo soddisfacente. Nell'infanzia sono ambedue presenti nei sogni, nelle fantasie e nella prima vita sessuale, e inoltre, è chiaro che i processi di individuazione avvengono molto presto e si possono osservare nell'infanzia come in altre fasi della vita (7). Se questo è vero, sembra inevitabile dedurre che non vi sono due fasi definibili di analisi: una prima parte che si occupa dell'infanzia, seguita da una seconda fase nella quale inizia l'individuazione quale

(6) M. Fordham, *The importance of analysing childhood for assimilation of the shadow*, J. analyt. Psychol., 10, 1 (1965).

(7) F. Fordham, *Some views on individuation*, J. analyt. Psychol., 14, 1 (1969); M. Fordham (1969) cit.; J. Jacobi, *The way of individuation*, London 1967, Hodder & Stoughton.

(8) J. Hillman, *cit.*

sviluppo spirituale (8). Per queste ragioni mi sembra probabile che l'assimilazione dell'animus e l'anima avviene nel tipo di analisi che a me pare fondamentale.

Ancora un commento d'introduzione: darò considerevole importanza al bisogno della coppia (analista didatta e candidato) di avere fiducia nelle altre persone coinvolte nell'allenamento del candidato e di sentire, con buone ragioni oggettive, che gli affari dell'Associazione siano abbastanza bene condotti perché ambedue siano trattati bene dall'Associazione. Ritengo inoltre importante che ognuno di loro abbia occasioni di dare un contributo al processo di allenamento.

(9) K. Newton, *Personal reflections on training*, J. analyt. Psychol., 6, 2 (1961); H. Stone, *Reflections of an ex-trainee on his training*, J. analyt. Psychol., 9, 1 (1964); M. D. Marshack, *The significance of the patient in the training of analysts*, J. analyt. Psychol., 9, 1 (1964).

Tre lavori pubblicati nel Journal (9) hanno preso in considerazione il processo di allenamento dal punto di vista del candidato, perciò nell'Associazione londinese si fa in modo che i candidati possano esprimere le loro idee.

#### *La situazione della didattica.*

I lavori pubblicati da Londra hanno dato un'idea generale della situazione della didattica da noi, ma per gli scopi del presente lavoro, è necessario aggiungere altri dati.

La nostra Associazione richiede che, prima di fare domanda per l'allenamento professionale il candidato abbia compiuto 400 sedute di analisi, in genere quattro o cinque volte la settimana e comunque non meno di tre. Ci si attende che la maggioranza dei candidati faccia tre anni di analisi preliminare, ma il regolamento prevede che un candidato eccezionale possa essere accettato dopo due anni.

Quando il candidato fa richiesta di essere ammesso all'allenamento formale, verrà intervistato da due analisti didatti.

I due intervistatori e l'analista didatta del candidato faranno poi un rapporto al comitato di allenamento (che si chiama comitato professionale).

Questo comitato, che deciderà se il candidato è ido-

neo o no, è generalmente composto da due analisti didatti, due membri ordinari ed un altro membro che può prevenire da qualunque gruppo di soci; il presidente dell'Associazione ed il Direttore della didattica sono membri *ex officio*. I cinque membri, che non hanno altre cariche nell'Associazione, vengono eletti ogni anno ed anche i membri *ex officio*, questi ultimi con una procedura diversa che non è necessario descrivere qui.

Voglio sottolineare che il comitato cambia: nuovi membri vengono regolarmente eletti e vecchi membri si ritirano.

Il sistema è dunque democratico e viene impedita la formazione di una oligarchia.

Oltre ad assicurare l'immissione di elementi nuovi che derivano dai membri più anziani, abbiamo trovato utile includere un membro — un membro associato — che abbia di recente completato la sua didattica. In questo modo viene a crearsi un canale di comunicazione con il punto di vista di coloro che sono in allenamento e che saranno presi in considerazione del Comitato.

Questa procedura è però ancora in fase sperimentale, ed il membro associato non viene necessariamente eletto ogni anno.

Quando un candidato fa domanda di ammissione alla didattica il suo analista didatta non vota né a favore né contro la sua accettazione.

Dopo che il Comitato ha sentito il parere dei due analisti che hanno intervistato il candidato, quello dell'analista didatta, posto delle domande e discusso i vari elementi emersi, si arriva ad una votazione quando tutti i suoi membri si sentono pronti a prendere una decisione nei riguardi del candidato.

E' importante notare che la conclusione del Comitato non è definitiva: è una raccomandazione che si fa al consiglio, il comitato che governa l'Associazione, generalmente rappresentato dal suo comitato esecutivo. Se un candidato viene accettato, può iniziare la sua didattica. Esso ha una durata di due anni e s'inizia con un semestre preliminare di seminari bi-settimanali di teoria e tecnica.

Poi il candidato inizia il suo lavoro pratico: prima un caso, poi un secondo vengono studiati sotto la supervisione di due analisti didatti. Né l'uno, né l'altro è l'analista del candidato, e questo è un modo di tenere separati l'analisi dallo studio formale.

Dopo aver completato due anni, il candidato può chiedere l'ammissione quale membro professionale associato dopo che ha presentato una tesi.

Ancora una volta i membri del comitato di allenamento professionale prendono in esame l'idoneità del candidato, presenti l'analista ed i due supervisori. In questa occasione né l'analista, né i due supervisori hanno diritto al voto.

Gli elementi importanti di questo regolamento sono i seguenti:

1) che l'analista può, d'accordo col candidato, dare le informazioni senza doversi identificare con la decisione di accettare o respingere il suo candidato, oppure in seguito con l'accettazione o rifiuto quale membro associato dello stesso candidato;

2) se un analista didatta ha delle idee molto precise e ferme nei riguardi di una decisione, egli ha la facoltà di esprimerli al Consiglio dell'Associazione ed al suo Comitato Esecutivo.

Si può pensare che questa via di appello ed un'autorità superiore sia una pura formalità, ma in effetti non è così: in varie occasioni, infatti, le raccomandazioni del Comitato Professionale furono rovesciate, oppure fu richiesto un ulteriore esame della situazione, ricorrendo a misure speciali quando le opinioni erano divise. Si sono avuti colloqui col candidato allo scopo di chiarire specifici problemi, oppure un colloquio del candidato con tutto il comitato si è aggiunto alla normale procedura.

Oltre a queste possibilità di discussione in comitati, vi sono occasioni per gli analisti didatti dove possono incontrarsi tra di loro. Altre, invece, per presentare ed elaborare le loro idee in riunioni tra analisti didatti e direttori di seminari o per mezzo di colloqui tra loro ed i supervisori. Questi scambi sono desiderabili e qualche volta essenziali.

Questa procedura brevemente descritta è stata sviluppata attraverso gli anni: il suo scopo è di minimizzare le pressioni sull'analista didatta in modo che egli possa (ed in effetti riesce) a tenere l'analisi libera dall'influenza di conflitti esistenti nell'Associazione.

Da ora in avanti mi riferirò al candidato come paziente, un termine che ha degli svantaggi, ma che esprime molto bene il bisogno del candidato di sottoporsi ad un'analisi personale e di sentire che i suoi incontri con l'analista didatta servono a lui e non solamente alle sue esigenze professionali. Se l'analisi è condotta bene, non passerà molto tempo prima che il candidato scopra — anche se in apparenza è venuto solo per ambizioni professionali — che egli ha bisogno di aiuto per i suoi conflitti personali, i.e. la sua psicopatologia. Dopo di ciò la parola paziente viene a rappresentare il vero stato del candidato.

### *Psicopatologia e analisi dell'infanzia.*

Nel « Simposio sul training » Hillman dà particolare importanza all'insegnamento della psicopatologia. Il suo parere viene condiviso da Bash e contestato da Plaut (10). Si sono perciò delineate due posizioni che io esagererò per chiarezza di esposizione:

1) la psicopatologia si deve insegnare e non si può imparare in analisi;

2) non si può insegnare, bensì deve essere scoperta nella propria esperienza analitica del candidato.

Io propendo per la seconda posizione perché essa è dinamica ed evita un'idea statica e finanche formale della psicopatologia. Se essa venisse seguita fino alle sue logiche conseguenze significherebbe che alla fine della sua analisi un candidato avrebbe avuto esperienze di stati ansiosi, disordini isterici, stati ossessivi, psicosi depressive, disordini psicosomatici, e stati schizofrenici ed avrebbe elaborato questo materiale fino alle radici psicodinamiche di questi stati nel rapporto di transfert col suo analista. Di-

(10) Vedi *Training and psychopathology*, J. analyt. Psychol., 7, 2 (1962).

venterebbe dunque uno degli scopi dell'analista di creare condizioni per queste esperienze.

Pur senza sottoscriverla totalmente vorrei fare notare che questa grossa esigenza non è tanto impossibile quanto sembra. Se la regressione avviene, il candidato diventerà un paziente e sarà in condizione di scoprire in superficie la natura delle categorie patologiche definite dagli psichiatri in quanto si riferiscono a se stesso. Egli arriverà alle fonti affettive dalle quali almeno alcune di esse derivano, e poiché le situazioni nucleari alla base della psicopatologia sistematica sono virtualmente universali, ne consegue che se l'analisi procede bene, la psicopatologia dello stesso candidato, che è analoga se non identica agli elementi clinici che si trovano nei testi di psichiatria, sarà scoperta e chiarita.

Questa tesi si basa sul concetto che la psicopatologia risulta da variazioni quantitative e non qualitative che derivano da gradienti di energetica disturbati; ciò è vero solo per alcuni disordini mentali e questa affermazione estrema non si può generalizzare. Però si può arrivare ad una modificazione di essa, ed ogni analista didatta può arrivarci con il suo candidato, per tentare di realizzare i seguenti punti:

1) Il candidato può sperare di conoscere, diventare capace di controllare e di trasformare buona parte della propria psicopatologia. Attraverso la sua esperienza egli può aiutare i pazienti con una psicopatologia simile alla sua.

2) Altre parti danneggiate di se stesso possono essere guarite in modo incompleto ed in condizione di pressione (stress) possono richiedere una rielaborazione durante l'analisi di un paziente. Altre parti che non sono suscettibili di trasformazione vanno a formare un nexus patologico col paziente.

3) Infine il candidato saprà dove egli è sano e dunque saprà riconoscere dove egli può solo imparare a capire i suoi pazienti. In questo egli è essenzialmente diverso da loro e dunque avrà più difficoltà a sentire un'empatia con loro.

Penso che sia importante prendere coscienza di queste condizioni poiché, quando durante qualunque analisi si arriva all'essenziale, ciò che si è imparato dai libri, dalle conferenze, dalle osservazioni cliniche, dall'esperienza in ospedali psichiatrici, sarà di poca utilità a meno che il candidato non abbia sentita ed elaborata la propria patologia. Se non avrà fatto questo, il suo sapere intellettuale, che tende ad essere statico, diventerà addirittura un impedimento perché tutto quello che ha imparato sarà utilizzato per aumentare le sue difese, rendendole rigide quando avrebbero potuto essere flessibili.

A questo punto ci si può domandare perché allora sia necessario acquisire conoscenze intellettuali. La risposta è complessa ed interessante, e non è necessario chiarirla qui all'infuori dell'osservazione che i processi di acquisizioni intellettive durante la didattica influiscono sull'analisi ed in certo modo aumentano le difese finché l'equivalente di ciò che viene insegnato non viene scoperto nel candidato stesso.

Ho sentito dire umoristicamente che prima che un candidato possa fare un'analisi utile a lui stesso deve completare cinque anni di analisi di allenamento prima che possa arrivare all'analisi che desidera. Penso che oggi sarebbe veramente straordinario se ciò fosse vero. Comunque in realtà accade che la maggioranza dei candidati più bravi desiderano qualche volta con urgenza, continuare l'analisi dopo che sono stati accettati dall'Associazione.

La continuazione dell'analisi dopo il completamento della didattica è abbastanza comune ma qualche volta viene resa necessaria da una circostanza: il candidato può non avere osato di fare una aggressione al suo analista senza avere sentito in qualche modo che l'analista si sarebbe rivalso bloccando la via all'accettazione da parte dell'Associazione, anche se le sue possibilità di fare ciò sono in effetti minime. Prima che io comprendessi la grande importanza dell'analisi del transfert, un paziente che diventava candidato presentava seri problemi dovuti alla sua ansia connessa al timore di aggredire il suo analista diret-

(11) A. Plaut, *A dynamic outline of the training situation*, *J. analyt. Psychol.*, 6, 2 (1961); M. Fordham (1961), *cit.*

tamente e personalmente. Questa importante difficoltà è solo una tra le tante. Mentre gli elementi essenziali del transfert sono gli stessi di quelli di un'analisi comune, essi presentano in questo caso caratteristiche speciali.

Non è mia intenzione d'inoltrarmi molto in questo problema, in quanto sia Plaut che io stesso lo abbiamo già trattato (11). Vorrei solo sottolineare che la posizione del candidato favorisce la scissione del transfert: una parte viene proiettata sull'Associazione, un'altra parte sui supervisori, ed un'altra ancora sulle attività di gruppo. Questo non è necessariamente negativo, ma rallenta l'elaborazione delle regressioni all'infanzia.

Inoltre nel « Simposio » non è stata data grande importanza al contro-transfert dell'analista, che ha anche caratteristiche particolari.

Il rapporto dell'analista con i suoi colleghi e l'Associazione è tale che viene a subire delle pressioni che favoriscono la scissione del contro-transfert e la regressione, come nel suo paziente.

Se questo non viene chiaramente riconosciuto, i componenti infantili del contro-transfert dell'analista nel rapporto col suo paziente possono passare inosservati. Essi vengono spostati sull'Associazione e sui colleghi, provocando difese potenti ed alleanze con parti infantili del suo paziente contro le pericolose e spesso persecutorie immagini genitoriali rappresentate dai colleghi: il supervisore, il direttore della didattica, i direttori dei seminari o il comitato professionale.

Questa possibilità di scissione è una delle ragioni a favore della presenza dell'analista alle riunioni del comitato professionale quando si discute il suo candidato. Così egli ha l'occasione di chiarificare i propri conflitti nel modo che suggerirò più avanti.

Un altro modo di trattare il contro-transfert dell'analista è che egli non partecipi in nessun modo all'accettazione o al rifiuto del suo candidato sia per l'allenamento, sia quale membro ordinario dell'Associazione. Così si spiana la via per una valutazione più oggettiva dei meriti del candidato.

Il vantaggio di questo modo di procedere sta nella sua semplicità, ma tuttavia, oltre ad essere utile allo stesso analista, ritengo che la sua partecipazione sia utile alla Associazione in vari modi. Egli può, ad esempio, fornire delle informazioni quando il transfert del suo candidato è tale che non è visibile ai supervisor o ad altri membri dell'Associazione.

Qui ci troviamo di fronte al difficile problema della comunicazione di informazioni personali. Questo va messo in relazione prima a come viene fatta la comunicazione e secondo alla fiducia che si può avere nei membri del comitato.

Plaut (12) ha elaborato il tema dell'importanza della fiducia, dunque non mi fermerò su questo punto altro che per sottolineare l'importanza di costruire buoni rapporti professionali in genere ed in modo particolare quelli tra i membri dell'Associazione.

Si può pensare che i membri di un comitato che funzioni bene abbiano abbastanza fiducia l'uno dell'altro, ma nel contesto confidenziale del comitato professionale vi sono particolari esigenze per ogni membro. Poiché il gruppo didattico è al centro dell'Associazione, è molto importante come viene sentito il suo modo di lavorare.

Sarà relativamente facile per un candidato avere fiducia nel suo analista, ma non è tanto facile che sia l'analista sia il candidato abbiano fiducia nel comitato. Dando ripetuta prova della sua buona fede esso riesce a creare l'atmosfera necessaria per lo scambio di informazioni senza riserve.

La presenza dell'analista didatta alle riunioni del comitato rappresentano sia una prova della sua buona fede sia un atto simbolico nei momenti critici della carriera del candidato. Questa mi pare un'ottima ragione perché l'analista didatta sia presente alle riunioni del comitato di allenamento professionale, oltre alle informazioni utili che egli è in grado di comunicare.

Vi sono vari aspetti della presenza dell'analista nel comitato professionale, di cui darò qualche esempio. Qualunque membro del comitato, ed anzitutto il comitato nel suo insieme, sarà in grado di osservare

(12) A. Plaut, *Reflections about not being able to imagine*, *J. analyt. Psychol.*, 11, 2 (1966).

non solo quanto sia buono ed utile il giudizio dell'analista, ma anche se esso è in difetto. Se così fosse i membri del comitato possono assistere l'analista didatta in vari modi. Per esempio si può evidenziare l'idealizzazione del suo paziente in lodi eccessive o nei tentativi di giustificare i difetti del candidato visibili agli altri, oppure nel perorare la causa del candidato nel tentativo di influenzare il comitato in modi poco convincenti.

Inoltre può risultare che l'analista prenda il rifiuto di un suo candidato come un'offesa personale a lui, oppure può verificarsi l'inverso: se l'analista è arrabbiato col suo candidato, farà una relazione negativa, come se volesse fare respingere il candidato, per cui, quando viene accettato, si sentirà frustrato. Se il comitato funziona bene, oltre ad utilizzare la valutazione critica dell'analista del candidato, può aiutare l'analista a rendersi conto della situazione e questo andrà a beneficiare l'analisi del paziente. In breve, il lavoro del comitato aiuta a mettere in evidenza il contro-transfert dell'analista didatta.

Non voglio dare troppa importanza alle difficoltà di questa procedura per ciò che riguarda gli analisti didatti che risulta in pratica essere molto più favorevole che sfavorevole. Le debolezze degli analisti didatti vennero fuori durante i primi anni, ma da quando si è chiarita la natura e l'importanza del contro-transfert in senso sia positivo che negativo, questa procedura ha funzionato con crescente facilità. Ritornando al problema delle informazioni personali e confidenziali, penso che questo pericolo viene sopravvalutato. Le « confidenze personali » sono escluse, poiché l'analista didatta dovrà estrarre e comprimere le informazioni essenziali per dare un resoconto breve che sia utile. Ci vuole una certa abilità per esprimere solo ciò che è necessario per il comitato e non di più. Per questa ragione e per assistere gli analisti didatti ad organizzare le informazioni a loro conoscenza, si è compilata una guida stampata dei temi di discussione insieme ad un riassunto delle informazioni che si possono raggruppare sotto ogni tema.

Una volta acquisita la necessaria disciplina e la consapevolezza della sua necessità, non sorge più, in genere, il problema delle confidenze in senso etico. Se dovesse sorgere e l'analista si sentisse obbligato a tacere informazioni importanti — si ritiene che egli informerebbe il Comitato di questo obbligo — ci si può domandare se il candidato sia allora idoneo. Resta da considerare il problema più complesso e generico se sia desiderabile dare qualunque informazione di un'analisi a terzi. Penso ci siano regole valide a questo proposito che si applicano anche in caso di pubblicazione. L'esistenza di queste regole va solo menzionata qui in quanto esula dalla sfera di questo lavoro.

#### *Conclusione di un'analisi didattica.*

Vorrei ora prendere in considerazione il problema controverso della conclusione di un'analisi didattica. E' diffusa l'idea che, in una forma o in un'altra, l'analisi di un analista non termina mai. Si pensa che egli ha bisogno di continuare l'auto-analisi per sempre, e che questa può essere rinforzata da ripetuti ritorni all'originale analista didatta, o ad altro analista o analisti.

Perché allora è importante sottolineare la conclusione dell'analisi didattica? Perché non lasciare aperto tutto il processo in modo che la continuazione dell'autoanalisi e la ripresa ricorrente di ulteriore analisi personale possano aver luogo. Si potrebbe addirittura impostarla come segue: pretendere ed approvare una continuazione in quanto la fine di una analisi, nel senso indicato, in effetti non esiste e non dovrebbe esistere.

E' interessante notare che è stato scritto molto poco sulla fine di analisi da psicologi analisti (jungiani). A quanto mi risulta la conclusione pare dipendere da intuizioni o altri dati come:

- 1) la storia del paziente, che coinvolge separazioni del passato, la capacità di sentire dolore e gratitudine;

- 2) la situazione manifesta del transfert;
- 3) qualche indizio preso da un sogno o una serie di sogni;
- 4) la situazione reale del nuovo membro dell'Associazione;
- 5) una valutazione dei processi di individuazione in atto nell'inconscio;
- 6) ed infine, ma non per questo il meno importante, il contro-transfert dell'analista.

Nessuno di questi dati è sufficiente di per sé e vi sono altri dettagli importanti, che non possiamo trattare qui, e che mi propongo di elaborare in uno studio più dettagliato. Comunque, in ogni caso tutti questi elementi devono essere presi in considerazione in modo che la fine di un'analisi rappresenti un evento che sia al tempo stesso triste e soddisfacente. Non è facile ottenere questo. Sono convinto che bisognerebbe fare dei lavori sul problema della fine dell'analisi come una particolare fase di essa.

Sono convinto della necessità di continuare l'autoanalisi e di accettare l'opportunità di ulteriori trattamenti analitici. Vorrei però sottolineare che l'idea di analisi continuata non dovrebbe essere utilizzata dagli analisti didatti per diventare meno rigorosi nel lavoro di concludere l'analisi di quanto non lo siano nei casi di analisi puramente terapeutiche.

Ritengo che questo sia talmente importante che penso che la didattica dovrebbe avere luogo nell'area geografica dove l'analista dovrà esercitare la sua professione. Mi rendo conto che nella fase pionieristica dell'analisi è stato necessario che gli analisti fossero preparati in centri lontani dai luoghi dove avrebbero esercitato, e specialmente a Zurigo; ma se ciò continuasse, si darebbe eccessiva importanza ad elementi oggettivi quali il denaro, gli obblighi di famiglia, o impegni professionali. Tutti questi elementi interferirebbero e, ad un certo momento, l'analisi si ferma. Perché ci sia una vera conclusione dell'analisi bisogna avere a disposizione un tempo illimitato.

Non voglio soffermarmi ulteriormente sulla varietà di fattori che entrano nella conclusione di un'analisi didattica: essi sono numerosi e l'analista deve farne una valutazione in termini individuali.

Piuttosto vorrei che si prendesse in considerazione l'idea che la conclusione rappresenta un problema per lo stesso analista didatta e non solo per il nuovo analista in quanto un nexus patologico si sviluppa tra ogni paziente ed il suo analista.

Nel corso di ogni lunga collaborazione si sviluppa un amalgama di conflitti infantili non risolti, e spesso non risolvibili, sia nell'analista sia nel paziente. Dobbiamo ritenere che l'analista ne sia conscio senza che sia necessariamente in grado di risolverli. Se non può risolverli, li può interpretare se non comincia a farlo il paziente stesso. La sua interpretazione contiene il riconoscimento che non possono essere risolti da lui solo e che dunque su certi punti egli è altrettanto paziente quanto il suo analizzando.

Vorrei illustrare brevemente ciò che intendo dire. Molti anni fa una delle mie pazienti era stata lungamente in un'analisi che non veniva a conclusione perché aveva delle forti convinzioni nei miei riguardi che non riusciva a chiarire (« delusional transference »). Ci era voluto molto tempo perché io mi rendessi conto che non potevo farci niente e che non avevo la flessibilità interiore, le risorse passive, di lasciarla andare — e così le prendevo per valide. La conclusione dell'analisi dipese in larga misura dal mio riconoscimento di questa situazione, dal mio controllo di essa, e sulla interpretazione che ne feci alla paziente seguita dall'elaborazione in dettaglio di tutti gli eventi accaduti durante l'analisi e in cui questa situazione era risultata reciprocamente distruttiva.

Solo così potremmo giungere ad una corretta conclusione dell'analisi con tristezza reciproca nel distacco e la convinzione che questa tristezza valeva la pena per le soddisfazioni che ne sarebbero derivate per entrambi.

Jung ci ha abituati all'idea che la malattia del paziente deve incontrarsi con la salute dell'analista se

l'analisi dovrà essere terapeutica. Questa formulazione è incompleta perché vi è un'ombra all'ideale della salute. In analisi si spera che la malattia e la salute possano essere l'espressione di una coppia di opposti nell'ambito della stessa personalità e che, dopo l'analisi, una trascenderà l'altra.

Sfortunatamente questa situazione viene facilmente idealizzata e dunque diventa un'illusione. Nel corso della vita di ogni persona ci saranno state delle situazioni che hanno provocato conflitti irrisolvibili sulle quali si sono erette strutture patologiche dell'ego. Per quanto si conduca bene un'analisi e per quanto completa essa sia, le situazioni traumatiche di base non possono di per sé essere cambiate.

Durante l'analisi di un paziente alcune di esse — attraverso la regressione dell'analista — entreranno nell'analisi come componente del contro-transfert e si collegheranno ai conflitti primari del paziente formando un nexus che diventa parte della situazione analitica.

In molti casi, forse in tutti, l'analisi non si può concludere, dovrà essere interrotta a meno che questo nexus non sia pienamente chiarito ed i suoi componenti sufficientemente assimilati dallo stesso analista didatta con la piena comprensione del paziente. Credo che possiamo ragionevolmente pretendere che un analista didatta, anzi qualunque analista, riconosca l'esistenza di questa connessione di conflitti non risolti ed irrisolvibili.

Nel caso di un candidato egli non può non avere scoperto, attraverso la propria analisi e la supervisione, che i suoi pazienti rappresentano ripetutamente aspetti di se stesso per i quali ha bisogno di aiuto perché il paziente è bloccato nella medesima sua situazione.

Parte di queste difficoltà saranno forse risolte, se non subito, almeno in avvenire: si tratta di fantasie di contro-transfert.

Mano mano che la presa di coscienza del candidato si approfondisce, egli viene a scoprire di avere una psicopatologia di base il cui contenuto può solo essere chiarito — non se ne può fare altro. I suoi

contenuti sono le reali esperienze traumatiche dell'infanzia del candidato, sostenute da strutture collettive organizzate proprio per sostenerle. Egli non può veramente accettare queste sue parti profondamente danneggiate a meno che non lo faccia anche l'analista. Riconoscerle significa che l'analista didatta è pronto a permettere che le sue parti danneggiate (la propria patologia) — di cui i suoi colleghi si rendono ben conto e sulle quali lo prendono in giro con vari gradi di scherzo o malizia — abbiano il loro ruolo nell'analisi di pazienti.

In effetti questo è, secondo me, alla base della sua motivazione per l'esercizio della psicoterapia.

Vorrei che sia chiaro che tutto ciò è molto complesso. Non ha nulla a che fare con le pretese di onnipotenza del paziente che vorrebbe conoscere i sentimenti dell'analista, del suo essere « paziente », « bambino » ecc.; queste cose non c'entrano nell'essenza della situazione. Essa, in effetti, resta generalmente inconscia finché l'analista, al momento opportuno, guida il paziente a riconoscerla esplicitamente o implicitamente e, quando ciò avviene, la confessione è controindicata.

Tutto ciò che è necessario è l'interpretazione e l'elaborazione degli incidenti specifici durante l'analisi quando l'analista non poteva reagire (respond) al paziente ed il paziente, avendolo percepito, è stato incapace di afferrare ciò che era successo.

L'esperienza del nexus patologico interpersonale suggerisce il tema del « guaritore ferito » al quale si riferisce Jung in « *Mysterium coniunctionis* » (13) e sviluppato da Meier (14).

Si tratta di una materia complessa sulla quale Kerényi ha raccolto molto materiale informativo (15). Un medico guaritore che morì a causa delle sue ferite fu Machaone, un chirurgo guerriero che aveva un proprio piccolo esercito. Si dice che sia stato ucciso da Eurypylos (« quello del largo cancello » che si riferisce al regno dei morti), figlio di Telesforo, un dio bambino: « il finitore », che si chiamava anche Akeisis, « il guaritore ». Ad Achille, anch'esso un guaritore, ferito da Telesforo di Perga-

(13) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, C.W. 14 (1955-56), p. 121.

(14) C. A. Meier, *Ancient incubation and modern psychotherapy*, Trans. Curtis, Evanston 1968, Northwestern University Press.

(15) C. Kerényi, *Asklepios, archetypal image of the physician's existence*, Trans. by R. Manheim, London 1960, Thames & Hudson.

mon, era stato detto dall'oracolo: « il feritore guarisce ». Anche l'antico medico divino, Chirone il centauro, maestro di Asclepio e di Achille, era ferito in modo incurabile. Asclepio, inoltre, fu non soltanto ferito ma ucciso da Zeus perché risuscitava i morti. Sembrerebbe perciò che il tema del guaritore ferito si riferisca ai pericoli dell'opera del guaritore. Sembra quindi necessario indagare più attentamente nelle origini dei modelli mitici per trovare una sicura analogia con il *nexus patologico*. I riferimenti al conflitto ed alla morte che circondano la nascita miracolosa di Asclepio sono, probabilmente più importanti. Essi si collegano al tema di morte e rinascita. Voglio che sia chiaro che il *nexus patologico* non conduce a rinascita; è come la cicatrice di una ferita che non può essere curata perché risultato di una malattia. Io credo che il riconoscimento della irriducibile psicopatologia dell'analista, quale aspetto della sua ombra, sia importante per il mantenimento di buone relazioni con i colleghi, oltre a costituire la principale motivazione per fare psicoterapia.

Forse si va troppo lontano dicendo che tale riconoscimento è pienamente possibile solo quando l'obiettivo diventa la conclusione dell'analisi, una situazione che ha la sua giustificazione. Io non sto dicendo che questo sia un aspetto preminente di ogni analisi, ma sostengo che la sua piena chiarificazione sia frequentemente impedita da un'insufficiente concentrazione nella ricostruzione dell'infanzia e della fanciullezza, per cui un tale problema viene proiettato nella società analitica. Questo è un lavoro di soddisfazione anche se, in fondo, può privare di alcune illusioni.

*Trad. di ANNA QUAGLIATA*

(\*) *Tratto da: Journal of Analytical Psychology, Vol. 15, N. 1, January 1970.*

# The International Journal of Psycho-Analysis

The Official journal for the Institute of Psycho-Analysis also containing the bulletin of the International Psycho-Analysis Association.

This is one of the foremost professional journals in the world covering the theory and practice of psycho-analysis and enjoying a wide international readership which ensures that those interested and working in this field are fully informed with recent trends. High standards, wide scope, and world-wide authorship by eminent practitioners in psycho-analytical and related fields ensure that this is fulfilled. The journal is read by psychoanalysts, psychologists, psychiatrists, mental health workers, case workers and all those interested in this subject.

Contents of Volume 57. 1976 Part 1-2 include:

C. HANLY and J. MASSON	
A critical examination of the new narcissism	49
ARNOLD GOLDBERG	
A discussion of the paper by C. Hanly and J. Masson	67
MARCEL HEIMAN	
Psychoanalytic observations on the last painting and suicide of Vincent van Gogh	71
ARTHUR F. VALENSTEIN and ANNE STILES WYLIE	
A discussion of the paper by Marcel Heiman	81
ANTON O. KRIS	
On wanting too much: the 'exceptions' revisited	85
HARALD LEUPOLD-LÖWENTHAL	
A discussion of the paper by Anton O. Kris	97
DAVID LIBERMAN	
Changes in the theory and practice of psychoanalysis	101

*Published quarterly*

*Subscription £. 8.50*

*Canada and U.S.A. \$ 24.00*

## Baillière Tindall

7/8 Henrietta Street London WC2E 8QE

# Educazione a vivere attraverso l'analisi

*Marcello Pignatelli, Roma*

Scrivere di didattica presuppone già l'intenzione di insegnare; mentre il senso del nostro discorso, desunto dalla psicoanalisi, è di mettere in crisi il concetto stesso di insegnamento e la sua validità.

Sarebbe quindi più conforme concludere lo scritto nella sua prolusione, senza tentarne lo sviluppo.

Sorge però il problema della comunicazione, quale istanza irrinunciabile dell'uomo di fronte al suo esterno; per cui rimane solamente possibile raccontare la propria esperienza e le proprie riflessioni, senza la pretesa di impartire nozioni soggettive contrabbandandole per verità.

D'altronde è pur vero che, esponendo il nostro modo di essere e di pensare, condizioniamo automaticamente l'altro alla nostra cultura, per il fatto stesso che esiste e che l'altro, venendone a contatto, ne ha ricevuto il segno. Dobbiamo dunque ammettere la realtà di una tale forma « essenziale » di insegnamento: ad essa intendiamo riferirci per le nostre argomentazioni.

L'unica possibilità di una pur minima coerenza con il postulato critico rimane di escludere l'accezione ri-

duttiva del termine « insegnare », quella implicita nel suo significato etimologico; il latino « in-signare » vuol dire imprimere un segno; laddove nell'idea di imprimere è la volontà di intervento attivo sulla materia passiva (la mente, la memoria).

La psicoanalisi infatti dovrebbe insegnare contraddittoriamente la rinuncia a insegnare, o quanto meno a quella forma di insegnamento, sopra enunciata; dato che la qualità distintiva dello psicoanalista è proprio quella del « non intervento », per assistere, catalizzandolo, allo sviluppo psicologico dell'analizzante.

Ammesso che la psicoanalisi sia l'ultima frontiera nell'indagine sulla struttura umana, bisogna pur dire che essa ripropone problemi connaturati all'uomo e alla cultura che esso esprime non appena, uscito dalla solitudine, si confronta con gli altri, passa al rapporto duale e all'aggregazione di gruppo.

La psicoanalisi, mossa da finalità terapeutiche, ha messo a punto un metodo per capire meglio le dinamiche intra ed eso-psichiche, riformulando, con tecnica e linguaggio aggiornati, contenuti già tante volte manifestati in condizioni diverse storico-culturali.

Se si pensa che al fondo di ogni psiconevrosi si colloca un disturbo del rapporto tra l'io e l'inconscio da una parte, e tra l'io e l'oggetto (il collettivo) dall'altra, si entra immediatamente in una tematica esistenziale, che ha da sempre obbligato l'uomo a misurarsi con una tendenza transpersonale. Questa, a seconda che si svolga in direzione prevalentemente verticale od orizzontale, con l'accento sulla riflessione o sulla prassi, incontra le grandi immagini di Dio, Destino, Energia, « Bios », Storia, Società.

Il confronto con tali termini ruota intorno all'asse « soggetto/oggetto » perennemente rivolto a stabilire quella verità, che taciti l'angoscia e l'insicurezza.

L'insegnamento nasce quando, per un impulso naturale, si vuole trasmettere questa verità, vuoi che riguardi atti elementari della sopravvivenza corporea, vuoi che tocchi i vertici di acquisizioni scientifiche e speculative. A ben guardare, questo modo di procedere dovrebbe semplificare il compito di quanti

ricevono tale insegnamento (figli, allievi, compagni), permettendo loro di iniziare il progresso personale dal punto, in cui è arrivato il predecessore. Questo sarebbe esatto, se non fosse dimostrato, che quanto sembrava vero a un individuo o a un gruppo di individui in una data situazione di tempo e di spazio non è necessariamente più vero in una condizione diversa e per individui diversi.

Pertanto la verità ricevuta è soggettiva e necessita di un ulteriore sforzo di verifica: succede talora che, essendo mutato l'ambiente, il discepolo deve fare una fatica doppia, che se partisse da zero; deve cioè prima destrutturare l'imposizione di un'eredità incongrua, per poi portarsi alla giusta quota.

La constatazione di tale aspetto antieconomico sembra aver spostato costantemente e gradualmente attraverso i secoli l'orientamento della cultura dal soggettivo all'oggettivo, man mano anche che si sono andati affermando i valori della ragione, come rivendicazione dell'indipendenza dell'uomo dalla tirannia di un irrazionale prepotente e incontrollato; e si sono riconosciuti criteri di giustizia intesi a togliere al soggetto il potere di deformare la realtà, prevaricando con la forza la conoscenza e il diritto degli altri.

\*  
\*\*

Nell'intenzione di seguire lo sviluppo dell'uomo attraverso la dialettica « soggettivo/oggettivo », bisogna innanzi tutto stabilire, che è impossibile tracciare una linea di demarcazione tra i due termini: al limite dell'indagine psicologica e rinunciando all'approccio etico-filosofico, si potrebbe ripetere, che non esiste il « puramente oggettivo », perché qualunque giudizio sull'oggetto è viziato dalla percezione del soggetto, diversa comunque dalla percezione di un altro. Né, in tal caso, il criterio di frequenza e di norma nel ritmo delle percezioni può convalidare la verità dell'oggetto.

Per avere delle semplici indicazioni sul problema ci rivolgiamo alla testimonianza e alla continuità della

Storia. Essa appare affidata alla tradizione, che si effettua mediante l'insegnamento.

Il rispetto della tradizione inoltre induce a ricercare in essa le vie, per le quali si è manifestata l'ipotesi della verità trasmessa, e i modi con cui si è preteso di insegnarla. Tale ricerca comunque va ristretta allo scopo di riferirla al concetto di didattica in psicoanalisi: per cui ci sembra suggestivo iniziarla da un modello classico, cioè quello greco-socratico, quasi a configurare un anello che si chiude, per consentire un'inversione di tendenza.

La « maieutica » (dal greco: « maïa » = mamma, levatrice; e « techne » = arte) era per Socrate, che si dichiarava simile all'ostetrico, la capacità di permettere agli altri di estrarre la verità dalla propria anima, rinunciando alla presunzione di inculcarla loro. L'ostetrico infatti assiste e facilita l'origine della vita, che è però un fatto naturale.

Senza avere qui la pretesa nemmeno di abbozzare un « excursus » storico-filosofico sul modo di insegnare e di educare, ci limitiamo ad estrarre alcuni tempi successivi, che si collocano tra questi due punti « maieutica-psicoanalisi », da me scelti simbolicamente come estremi di un ciclo.

Il mondo romano, dopo quello greco, sembrò scendere dalle vette della metafisica e della democrazia, per adottare i suggerimenti ultimi del pensiero ellenico, e in particolare dello « stoicismo », che predicava il distacco dal coinvolgimento emotivo (« atarassia, apatia, adiaforia ») e da ogni forma di trascendenza (« veritas est adaequatio intellectus et rei »).

Lo stile latino sosteneva l'aderenza al reale, stabiliva il diritto attraverso il rilievo concreto dei fatti e l'equilibrio delle competenze, proponeva i modelli della disciplina e dell'ordine, sia per il singolo, che per la società. L'integrazione del fisico con lo psichico avveniva attraverso una prassi collettiva, che costituiva il metodo cui conformarsi: pertanto l'elemento soggettivo era subordinato alla preminenza della legge.

L'avvento del Cristianesimo collocò di nuovo la ve-

rità al di sopra degli uomini, e la fece coincidere con la Rivelazione, che, avendo tutti gli aspetti dell'assoluto, non ammetteva contraddizione. L'insegnamento quindi partiva dal principio di autorità e con tali stigmate pervase Corti e Conventi. La legge umana cedeva il posto a quella divina, accentuando l'obbligo dell'osservanza e non ammettendo il dissenso, che è prerogativa del soggetto.

Durante il tardo Medioevo e il Rinascimento, l'insegnamento era dato direttamente dal maestro all'allievo, sia che si trattasse di nozioni generali, sia che riguardasse la tecnica dell'arte o del mestiere: ciò avveniva attraverso un contatto personale ed assiduo. L'enunciazione teorica era accompagnata dalla dimostrazione pratica, possibile solo in una ristretta cerchia di persone, che fruivano o del privilegio dell'aristocrazia o della ventura di essere da questa cooptati. La scuola era caratterizzata dal dominio di chi possedeva il segreto dell'argomento in questione. L'allievo assorbiva oltre che la tecnica e i particolari operativi anche i caratteri distintivi della personalità del maestro, subendone l'influsso; il maestro a sua volta sceglieva gli allievi, preferendoli secondo moti di simpatia e valutazioni soggettive. Naturalmente quando il valore dell'allievo eccedeva la misura del maestro, si determinava una tensione, che era malessere dei due protagonisti e del rapporto; l'allievo « guariva » dal suo malessere, in quanto si rifiutava di essere come il maestro, ma tuttavia ne rappresentava la continuità portando con sé i condizionamenti di lui.

Tutto questo ignorava ogni tentativo di oggettivazione, che servisse da garanzia verso il collettivo, né tantomeno consentiva a tutti l'accesso all'insegnamento. Soltanto la verifica pratica distingueva i migliori dai peggiori, secondo il plauso o la condanna del pubblico, le cui opinioni tuttavia risentivano delle passioni e della moda.

Nel campo dei mestieri e delle professioni in particolare si andò istituendo una forma di lavoro, che, rispettando la prevalenza del maestro, proponeva un primo tentativo di mediare lo iato tra individuo e

collettivo; contemporaneamente, in politica, i Comuni riprendevano l'antica aspirazione di democrazia, in antitesi alla legge repressiva del più forte o a quella falsificante di una malintesa ideologia religiosa. L'avvento delle Corporazioni, nate da un evidente bisogno di autodifesa contro l'aristocrazia e di preservazione del potere nel chiuso della casta, offriva tuttavia possibilità di scambi e di confronti interni, permettendo di utilizzare oltre che il proprio maestro anche il contributo degli altri. Questo portava ad una prima selezione all'interno del gruppo corporativo, che in qualche modo verificava il valore dell'insegnamento e distribuiva all'esterno un prodotto più qualificato, spesso però dipendente da scoperti giuochi economici.

Il Rinascimento d'altronde enfatizzava il valore del pensiero, dell'armonia, e dell'estetica; l'interesse si spostava sull'aspetto immanentistico della verità, che abbandonava gli scanni della trascendenza, eretti dal Cristianesimo.

Con Cartesio poi il dubbio venne scelto a metodo costruttivo; il principio di autorità veniva rifiutato, per consegnare alla ragione il ruolo di guida: la nuova filosofia aveva comunque un carattere soggettivo in antitesi all'oggettivismo di quella antica.

E però l'asse « soggetto/oggetto » andava ad incrociare di nuovo (come già tra mondo greco e romano) l'altro asse « pensiero/azione » (logica/pragmatica), per dar luogo ad un sistema di ascisse ed ordinate, allo scopo di indirizzare l'educazione dell'uomo.

G. B. Vico infatti, in polemica con Cartesio, affermò che « verum et factum convertuntur », e cioè l'identità del vero con il fatto, sostenendo che la conoscenza della natura dell'oggetto deriva da quella del processo evolutivo che lo determina; si opponeva pertanto al razionalismo dei cartesiani, che ritenevano di accedere al nucleo della realtà senza ricorrere all'esperienza del mondo sensibile.

Si delineava così la dicotomia tra la verità processuale della Storia e quella appartenente all'assoluta trasparenza del pensiero.

Vico, attento alla speculazione sul determinismo

delle forme storiche universali, riconobbe nel linguaggio e nell'arte un momento dello sviluppo spirituale primitivo rispetto a quello della conoscenza logica, anticipando in tal modo le moderne concezioni dell'estetica e della linguistica.

La fine del settecento e l'ottocento, sovrastati dal pensiero di Kant e dalla creatività eversiva di Voltaire e di Rousseau, e segnati drasticamente dalla Rivoluzione francese, reificano la suddetta dicotomia sulle opposte sponde dell'Illuminismo e del Romanticismo, tra le quali si situa il dialettismo hegeliano: la sintesi tra « logos » e « natura » avviene nella suprema sfera dello « spirito ».

Ma l'ottocento è soprattutto il tempo, in cui si afferma la definizione della Scienza, e premono insistentemente le spinte alla libertà e alla giustizia sociale, approdando alle formulazioni fondamentali di Engels e di Marx: tra « logos » e « natura » si insinua il materialismo dialettico.

Le conseguenze determinate dall'impulso dei due epigoni e dall'avvento del socialismo occupano così largamente la cultura e la politica del nostro tempo, sollecitano così esaurientemente la critica e la sagistica, da sconsigliarne ogni tentativo di trattazione in questa sede.

\*  
\*\*

Arrivati alle soglie dell'era moderna, mi sembra opportuno chiarire il senso del mio arbitrario percorso nella Storia, volutamente episodico. Lungi dal taglio rigoroso dal critico, ho scelto alcuni grossolani punti di riferimento, che servissero a esemplificare, come non si possa parlare di insegnamento senza riferirsi alla verità da insegnare; come questa dipenda dalla visione del mondo e dalla cultura, che l'esprime; come il contenuto delle diverse verità determini la maniera di insegnarle; come l'accento posto sul « logos » o sulla natura (« eros »), sull'oggetto o sul soggetto sposti l'ottica del problema educativo.

Da un secolo in qua e fino alla soglia dei nostri giorni l'impulso della Scienza ha accelerato lo sforzo

di obiettivazione, fino al punto da negare senso a tutto quello che non sia dimostrato. L'esigenza della verifica, alleandosi con l'uguaglianza dei diritti fra gli uomini, ha invaso il campo dell'educazione, e ne ha accentrato sempre piú il controllo nell'Ente pubblico: tale controllo si è organizzato in rigidi schemi scolastici, in corsi di laurea con titolo annesso, in esami, in concorsi.

Lo Stato moderno, liberale o socialista che sia, ha creduto di porsi autoritariamente come garante dei principi, da cui è stato espresso; l'enorme difficoltà di eludere abusi e clientelismi con onerosi congegni di controllo ha ottenuto paradossalmente il risultato di gravare sui piú deboli, sociologicamente e psicologicamente parlando.

Infatti le misure di rigore, facilmente superate dai furbi, dai raccomandati, dagli spregiudicati, dai « duri », si sono abbattute su quanti, interpretandole onestamente, si sono cimentati in imprese faticosissime a costo della nevrosi e della povertà, sottolineate nella migliore delle ipotesi dal sorriso di sufficienza degli avversari. Le interrogazioni, i giudizi, i professori, le commissioni hanno occupato con la drammaticità dell'incubo le tenebre insonni di chi credeva di dover scontare cosí colpe antichissime e inesplicabili.

Gli esami a ripetizione, gli « esami che non finiscono mai » hanno accompagnato alla tomba con epigrafi postume quanti si illudevano di poter finalmente raggiungere l'ultima prova, al di là della quale ci fosse il lavoro senza angoscia e il piacere di fruire delle capacità conquistate.

Ma tutto questo aveva già da tempo sollecitato la critica dei piú illuminati. Sigmund Freud all'inizio del secolo ha denunciato a quali distorsioni e pericoli conduce un Super-io avulso dalle profonde matrici istintuali, tanto piú se promosso a guidare la vita collettiva in nome del moralismo piú gretto.

Il recupero dell'inconscio e il rifiuto dell'autoritarismo repressivo, seguendo un lungo percorso di maturazione nel singolo e nella società, hanno portato agli anni convulsi e confusi della nostra epoca.

I padri, colpevolizzati dagli orrori del Sistema, che, fondato sul mito della volontà iperbolica e del potere, aveva prodotto lo sterminio della guerra attraverso la rabbiosa rivolta dell'inconscio, si sono vestiti da agnelli, inalberando la bandiera bianca della permissività e del libertarismo; misinterpretando le acute analisi freudiane, hanno fomentato illusioni, aspirazioni di onnipotenza e di facili piaceri, sempre più distaccate dai principi del dovere e della realtà.

La rinuncia a qualsiasi etica, che non fosse frutto dello spontaneismo, ha determinato il ritorno allo stato infantile, dove il desiderio è scisso dalla responsabilizzazione e dall'intervento necessario per conseguire l'oggetto. La regressione culturale, con la promessa di semplicità, è apparsa come un movimento catartico dai grovigli opprimenti e patogenetici dell'acculturazione.

D'altra parte il pronunciarsi di una cultura femminile lascia intravedere un modello psicologico e comportamentale alternativo, con particolare enfasi sul ruolo dell'amore, eversivo e complementare insieme nei confronti della conoscenza: amore e conoscenza giustificano l'esistere, ma solo l'amore sembra capace di superare i limiti della morte. Si sente allora dire « se la follia dell'amore non sia la più lucida e la più logica delle realtà ».

Attaccato dall'aggressività dell'ideologia femminista, che pure si giustifica con la necessità provocatoria e dirompente delle minoranze quando cercano di affermarsi, il maschio sembra diviso tra la paura di perdere il suo privilegio e il desiderio di affrancarsi dalla schiavitù di essere padrone, regredendo nell'ombra quieta della sottomissione, anziché costituire uno scintillante polo dialettico.

In considerazione di questi fenomeni è ormai luogo comune piangere sulle rovine di ogni struttura portante della società, oppure scagliarsi, a metà tra Catone il censore e Cassandra (« l'avevo detto io »), contro la miopia di chi, tra sociologi e politici e magari psicoanalisti, avrebbe determinato un tale stato di fatto; badando bene a distinguersi da questa infausta progenie.

Siamo al punto in cui possono prevalere reattivamente il pessimismo e la depressione (sottolineati dalla restaurazione e dal reflusso politico-economico), intesi come riconversione della « libido » nel passato, senza aperture sul presente e sul futuro: il « thanatos » potrebbe vincere « l'eros ».

Il criterio, che la psicologia del profondo ha inserito nell'affollarsi delle problematiche contraddittorie, potrebbe allora suggerire un'ipotesi dinamica: parlando con gli opposti, « l'ethos », in quanto rappresentante del senso e del valore, ma senza negare la sincronicità del non senso e della vanità delle cose, si presenta a mediare l'antinomia tra « eros » e « thanatos ».

Il metodo proposto a tale scopo sembra riallacciarsi all'esempio socratico, sopra accennato: Socrate si era posto con calma, maieuticamente, di fronte al problema dell'uomo, pronto a cogliere l'emergenza dei significati e soprattutto di quello supremo della morte. Si tratta ora di ricercare, all'interno, la genesi del dilemma umano e, attraverso la scoperta dell'altra verità, di ritrovare la connessione tra introversione e estroversione, personale e collettivo, filosofia e storia, seguendo la linea biologica, dove « l'ontogenesi ricapitola la filogenesi ».

Dopo i postulati di Freud, gli archetipi junghiani sono una testimonianza, irriducibile alle correnti categorie scientifiche, della continuità dell'essere e delle sue « costanti », se non altro come modelli di comportamento, nel processo evolutivo del tempo. Rifacendosi a tali fonti sembra possibile affrontare la crisi dell'uomo, anche di quello contemporaneo; si tratta di enucleare gli elementi strutturali propri della natura umana e di accettare la crisi come una modalità indispensabile per il cambiamento e per la crescita. Del resto siamo soliti dire, che la pubertà, emblematica della crescita, è una fase psicotica, dove la parte del bambino, che tira all'indietro nell'eden beato del desiderio, e quella dell'adulto, che spinge avanti verso l'esperienza del reale, scindono drammaticamente l'unità psichica.

La crisi di civiltà dunque, giunta al lento declino

della parabola, ma accelerata dai tempi abbreviati della Storia, può impennarsi acutamente nelle guglie stridenti della pubertà: di questa infatti non è difficile rintracciare nella società contemporanea i clamorosi sintomi psicotici.

Pur muovendo da un'angolatura metastorica, la psicoanalisi non può rinunciare alla sua storicizzazione; questo significa che, per mantenere il suo valore, deve rapportare il suo metodo al contesto socio-politico in cui opera, ed esprimere la forma di funzionamento consona alla pluralità dei fattori attuali. Se facesse diversamente negherebbe la sua stessa natura, tenacemente determinata a riferire la fantasia alla realtà: perciò l'utopia deve mantenere tutta la sua carica simbolica, ma non può essere scambiata con la realtà.

La psicoanalisi quindi, proprio in quanto presa di coscienza delle molteplici componenti umane e sociali, e attenta soprattutto a quelle inconscie, non ammette alcuna confusione tra i vari livelli: non c'è posto per la suggestione, la persuasione occulta o la demagogia seduttiva.

Naturalmente essa constata, che i comportamenti dell'uomo e quindi i fatti storici sono lontani dal corrispondere alla scelta cosciente e dal consentire un'adeguata coerenza tra idea ed atto: l'inconscio e i suoi « complessi » interferiscono, insieme con il « destino », a distorcere con meccanismi automatici le intenzioni dell'io. Ma l'opera consiste appunto nel distinguere tali meccanismi per modificarli.

Quando parlavamo di verità da insegnare e di metodologia per insegnare la verità, precisavamo che questi due aspetti sono interdipendenti: si tratta ora di ribadire anche la relatività. Il bisogno spasmodico di assoluto e di totalità cozza contro i limiti effettivi di spazio e di tempo; paradossalmente assoluto e totalità, che si collocano fuori dello spazio e del tempo, si provano intuitivamente solo se attenuti alla circostanza: cioè solo nell'attimo, sottratto alle leggi dei mutamenti e fissato nella riflessione su se stesso, è possibile gustare l'illusione dell'onnipotenza e dell'immortalità.

La psicoanalisi ha contribuito a mettere in evidenza tutto questo, riallacciandosi ai filoni piú significativi della cultura dell'uomo.

Ma allora in che consiste il contenuto della psicoanalisi? In quali termini pretende di comunicarlo? Come vuole insegnare agli altri la sua visione del mondo, e come insegna agli insegnanti?

Lo sforzo per rispondere a tali interrogativi è applicato nel tenere correlati, al meglio possibile e nella considerazione del limite intrinseco, tutti gli elementi che compongono l'uomo; e cioè l'io con l'inconscio, l'individuo con il collettivo, il sentimento con il pensiero, l'istinto con la morale, l'« eros » con il « thanatos ». E' indubbiamente un disegno ambizioso, che richiede fatica, disciplina e attenzione costanti.

D'altronde, malgrado le contestazioni velleitarie che si esaltino soltanto di conati bavosi, di sterili masturbazioni o di livida rabbia, qualunque mèta può raggiungersi solo a costo dell'impegno; il che non significa racchiudere la vita nell'antica cornice della severità, ma valorizzare il contributo omeostatico dell'opposto momento ludico.

Sembra davvero che l'uomo di oggi non riesca ad esprimersi, ad affermare i suoi convincimenti, per paura del giudizio degli altri, di sentirsi superato, di rinunciare, definendosi, alla sua potenzialità; oppure di essere considerato infantile, impreparato, ridicolo. La massificazione, ottenuta dalla sottocultura invadente degli attuali strumenti di informazione, ha paralizzato l'intraprendenza del singolo, timoroso di riconoscersi « diverso » ed essere di conseguenza emarginato: è necessaria una lucidità e un'autonomia eccezionale per dichiarare, senza sentirsi pazzi, che un semaforo è rosso (ed in realtà lo è), quando altre novantanove persone, addestrate per la prova, sostengano il contrario, e cioè che sia verde.

Per salvarsi l'uomo si adegua, giustificando la perdita di identità e il conformismo come se si trattasse di spontaneità naturale e di risposta ai richiami dell'istinto: i « figli dei fiori » hanno denunciato la paranoia della volontà produttivistica, ma, carezzando

le ninfee, sono caduti in uno stagno dove l'immobilità delle acque nasconde le sabbie mobili.

Deve essere invece possibile esprimere la propria opinione e proporla agli altri come ipotesi, offerta, presenza, scambio; ed escludere al contrario di imporla coercitivamente, almeno fino a che gli altri non ne vietino il diritto alla opposizione. Oggi si va estinguendo il desiderio di insegnare; insegnare infatti significherebbe alienarsi, perché il presunto discepolo si rifiuta di riconoscere al docente qualsiasi ruolo, di considerarlo distinto da sé: il docente non ha una faccia, « non esiste ». Si confonde ancora una volta autorità con autoritarismo, ordine con repressione, paternità con paternalismo.

L'utopistica abolizione dei ruoli significherebbe rientrare in un magma primario, incapace di qualsiasi differenziazione; significherebbe negare l'evidente peculiarità di ogni individuo nell'uniformità della specie; abolire la tensione dialettica fra i vari poli (chiaro/scuro, vecchio/giovane, tradizione/progresso, docente/discente), necessaria per produrre l'energia vitale; impedire la ripartizione dei compiti, indispensabile al funzionamento di qualsiasi aggregato animale.

La società senza padri prevede un insieme di uomini tutti adulti, allo stesso livello anagrafico e formativo. Questo può rappresentare una tendenza ideologica o accadere come eccezione nei piccoli gruppi altamente differenziati, che si sono formati tuttavia alla scuola dei padri. Ma non può essere la regola; ché, se fosse, sarebbe davvero monotono.

E il padre d'altronde non è il miglior docente del figlio, almeno nel senso dell'apprendimento di un mestiere; le dinamiche genitoriali interferiscono nella trasmissione del patrimonio culturale e richiedono la collaborazione di altri maestri. Quando parliamo di patrimonio culturale, ci riferiamo all'accezione estensiva della cultura, che comprende informazione e formazione, intelletto e anima, tecnica e umanesimo, astrazione e personalizzazione.

D'altronde, siccome non si può dare agli altri quello che non si è, una trasmissione pseudoculturale, che

appiccichi sulla fronte dell'allievo l'etichetta ideologica del maestro, deformerebbe l'oggetto della cultura, che non può non essere l'uomo stesso nella sua interità. Un campione terrestre macrocefalo su piccoli piedi, o microcefalo su di un tronco imponente apparirebbe ai nostri occhi un orrido mostro.

Il maestro ottimale quindi propone al discepolo di riversare la sostanza dell'apprendimento, sostenuta da rigore e autodisciplina, nel vaso comune del desiderio: procedimento questo indispensabile perché coincidano il piacere e la cultura dei due operatori. Il desiderio auspica il nuovo, spinge a superare i limiti statici della circostanza e ad ampliare la capacità di acquisizione; può però generare inflazione psicologica; il maestro allora ne rappresenta il contenimento e la guida finalizzante.

Il maestro non impartisce ma dimostra con l'esempio, ponendosi in prima linea nella sperimentazione e nella verifica, al servizio degli altri, rispettandoli ma esigendo rispetto, compromettendosi al rischio di essere divorato: ma se è sufficientemente forte orienta una corrente circolante dall'alto in basso e viceversa, dove inoltre la giovinezza dell'allievo feconda la saggezza del maestro.

Il maestro infine può impersonare l'arte: la creatività dell'artista è la via più diretta e sintetica di educazione.

Ma se vogliamo insegnare, dobbiamo tener ben presente che non è possibile altro, che « insegnare oggi, così »; esprimere cioè solo l'esigenza storica attuale, inserita però nel disegno dell'uomo. Mentre io scrivo queste righe, so di dire cose già dette e forse inadatte al futuro: ma è importante che le dica adesso, perché testimoniano una partecipazione, perché cercano di raccogliere le istanze mie e di quanti sono in rapporto con me, intorno ai temi dell'uomo; che, pur essendo antichi, non sono mai abbastanza scontati.

Noi, morti da sempre sotto il cumulo dei millenni, rinasciamo ogni momento e dobbiamo imparare di nuovo a vedere, ad ascoltare, a camminare.

Bisogna rivendicare il diritto dell'ovvio, ma soprat-

tutto la libertà dell'errore: l'errore è il frutto e il rischio dell'esperienza, è l'origine del processo vitale. Se non vogliamo correre rischi, lasciamo la nostra barca a marcire nel porto, perché comunque fuori di esso c'è rischio di bufera, che per i molti non sembra essere compensato dal fascino delle Americhe di Colombo.

Impastoiati nella fitta e miopica rete della programmazione computeristica, oggi riusciamo soltanto a prevedere « scientificamente » catastrofi, comunque incapaci di evitarle, restringendo al limite della sopravvivenza lo spazio per la fantasia e per l'avventura. Ma siamo in tempo per cambiare opinione, per correggere la rotta, riconoscendo le inevitabili deroghe, senza cadere nella frustrazione disperante dell'impotenza.

\*  
\*\*

A conclusione di queste considerazioni più generali, ribadiamo che la psicoanalisi è scienza dell'uomo; e per questo deliberatamente e provocatoriamente abbiamo allargato il discorso dal settore, che ad essa è abitualmente conferito. La sua « modesta » aspirazione è di insegnare la felicità, che deriva dall'integrazione psicologica. Al di là dell'umorismo, noi analisti della psiche siamo convinti che l'utopia della felicità è perseguibile solo restituendo all'uomo la aderenza al nucleo genetico, sia fisico che psichico, liberando le strutture dalle sovrastrutture, evidenziando il progetto esistenziale, integrando appunto ed utilizzando dinamicamente i complicati elementi consci ed inconsci, di cui l'uomo è fatto, affidando all'lo la gestione di sé e dei suoi rapporti con gli altri.

Per far questo non è sufficiente, come dicevamo sopra, ricorrere alla ragione e alla coscienza: qui basterebbero la filosofia, la tecnica, la storia. La proposta di Freud è stata il ricorso all'inconscio, che è serbatoio inesauribile di acquisizioni e di arricchimento dell'lo: l'lo + l'inconscio danno un individuo di gran lunga più completo di quello costituito emi-

nentemente dall'lo conscio, per quanto ipertrofico, e quindi deformante rispetto alla totalità dell'lo, quest'ultimo possa essere.

Non è il caso ora di raccontare i presupposti teorici e le modalità pratiche, mediante i quali si esplica il lavoro della psicoanalisi. Tutto ciò si può leggere dovunque nell'ormai copioso materiale bibliografico; ed è quanto si può insegnare all'allievo, cioè a chi intende imparare la professione di psicoanalista.

Qui rientriamo esplicitamente nel tema di fondo di questo libro. Noi vogliamo equiparare l'insegnamento della psicoanalisi agli altri insegnamenti professionali; eppure sappiamo che tale parallelo può stabilirsi solo sul piano intellettuale, il che non basta per prepararsi adeguatamente a fare lo psicoanalista. L'oggetto principale della psicoanalisi è l'inconscio; e noi dovremmo insegnare il rapporto con l'inconscio e il modo per indagarlo. Ma questo non può avvenire attraverso la ragione, se non, come dicevamo, per fornire indicazioni orientative; avviene invece attraverso l'evidenza pregnante della traslazione profonda, che non è quantizzabile e definibile in un « corpus dottrinale ». Pertanto l'analisi personale rimane l'unico, fondamentale strumento di formazione: ma proprio per essere « personale » non è obiettivabile, e quindi bisogna rinunciare a qualunque tentativo di renderla tale, pena il risultato di spacciare come riscontro obiettivo le implicazioni delle emozioni soggettive.

Dunque i conti non tornano. Dopo un lungo giro intorno al problema dell'insegnamento, cercando spunti nell'esperienza della Storia o nella chiarezza della astrazione, ci troviamo di nuovo di fronte al quesito posto all'inizio del nostro discorso.

Il riferimento alla psicoanalisi, verbo presunto dell'ultima cultura, ci dice soltanto che è illusorio ogni tentativo di codificare le modalità di funzionamento psicologico, perché troppo personalizzato, e di estrarre di conseguenza norme educative valide generalmente. Ciò è tanto più vero, come dimostrato sopra, se parliamo della formazione psicoanalitica.

Tuttavia, in quanto analisti, non possiamo rinunciare al piacere e alla necessità di riconoscerci intorno ad interessi affini, per coltivarli insieme, una volta usciti dall'esclusivismo del rapporto duale; né al dovere di garantire la società della preparazione adeguata di chi si accinge a intervenire terapeuticamente sull'anima dell'altro.

Per una simile operazione è essenziale tener separati i due percorsi, quello dell'io e quello dell'inconscio, pur ammettendo tra loro un collegamento continuo. Ogni rapporto con la realtà e quindi con il collettivo appartiene prevalentemente all'io, mentre l'analisi è il campo dell'inconscio, del desiderio, della fantasia.

Se dobbiamo quindi storicizzarci, se vogliamo riunirci, far cultura, preparare analisti, possiamo farlo solo per mezzo dell'io, che decide, vuole, agisce. Ma va riaffermato che questo ha un senso se rappresenta l'epifenomeno, socialmente indispensabile ed attivo, del profondo fluire dell'inconscio e della sua analisi.

Siamo così costretti a compiere, anche in queste pagine, la deludente traduzione dall'ideale al reale, dal possibile al necessario, dalla Storia alla cronaca, dall'ampio respiro della speculazione alla definizione di una prassi. In ottemperanza a tutto questo verifico che il percorso dell'io è approdato alla costituzione dell'Associazione analitica, perché essa studi le dinamiche e i fatti della psiche, nel confronto tra le varie esperienze, e si assuma la responsabilità di fronte al collettivo di tutelare la salute psichica e mentale e di fornire gli operatori necessari allo scopo: è comunque un avvicinarsi per approssimazione, secondo molteplici parametri, ad un prodotto per il pubblico relativamente collaudato.

Riconsiderando con umiltà la contraddizione di un discorso, che toccando l'educazione ha inteso proclamare l'importanza di vivere e la stretta implicazione dell'analisi con tale importanza, proverò ora a formulare qualche linea indicativa, che trasformi in « spiccioli » i concetti fin qui espressi. Spero così

di fornire qualche elemento chiarificatore per la confusione di che guarda da fuori alla professione psicoanalitica.

Trovandoci di fatto alla presenza di un'Associazione analitica, deputata alla formazione degli allievi, appare conseguente richiedere l'espletamento il piú possibile approfondito e ripetuto dell'analisi personale con individui (di sesso maschile e femminile), la cui maturità esistenziale e preparazione specifica siano ampiamente dimostrate.

Bisogna fornire l'ambiente e i mezzi, che consentano una continua verifica del livello raggiunto, attraverso il confronto sofferto con lo scibile culturale e la coerenza metodologica; attraverso l'intervento eventualmente frustrante del didatta, che manifesti le carenze psicologiche sottese all'apprendimento teorico; e attraverso la contestazione del gruppo, che spinto dal desiderio di una modalità ottimale di sviluppo psicologico e attento tuttavia al pericolo della paranoicizzazione, denunci l'insufficienza culturale e soprattutto l'im maturità comportamentale.

Quando l'allievo si accinge poi ad alternarsi da soggetto ricevente l'analisi a soggetto trasmittente, ne vanno controllate le applicazioni cliniche; in altre parole si tratta di seguire responsabilmente i primi passi della professione.

La motivazione a diventare analista deve essere obbiettivata al massimo, esercitando la critica in comune dell'autogestione dell'allievo e richiedendogli il dialogo con i didatti. A questi comunque va riconosciuto il diritto-dovere di valutazione collegiale, per ostica e inadeguata che sia. I didatti d'altronde si trovano nell'impossibilità di un incontro assiduo con l'allievo, per ragioni economiche e operative, legate alla carenza di persone e di strutture, e per ragioni psicologiche, che derivano dall'utilità formativa di lasciare l'allievo nel mondo del lavoro. E' compito dei didatti coordinare e indirizzare l'attività dell'allievo, rimandandolo a tutte le possibili forme di informazione, stimolandone la ricerca, raccogliendone criticamente gli elaborati, offrendo di sé il proprio

vissuto nell'analisi e le deduzioni teoriche originali piuttosto che l'erudizione.

Periodicamente è opportuno promuovere incontri a tempo pieno in una residenza comune (ritiro psicologico); ciò permetterebbe anche la concentrazione esclusiva su di un tema, per validarne l'autenticità endopsichica e il rigore scientifico.

Per ultimo non va trascurato l'impegno nella realtà, che sottolinea nell'Associazione le prerogative dell'Io, sospinto dalla fantasia. L'Associazione cura il rapporto con il collettivo per esaudirne le richieste, attivare un campo interdisciplinare ed entrare nelle tematiche socio-politiche.

Con l'enunciazione di tali modelli formativi abbiamo inteso esemplificare come potrebbe configurarsi e svolgersi, nell'ambito di una Società analitica, la problematica tra dubbio e possibilità di insegnamento. Bisogna precisare che in questo caso va rifiutata ogni mistificazione; ma ammessa l'ambivalenza, che esprime l'effettiva complessità dell'anima, nella paziente fatica di connotare una forma istituzionale, per poi superarla.

Il messaggio sulla didattica, proprio dell'analisi psicologica, si manifesta dunque in modo esplicitamente dinamico: l'Io del docente incontra l'Io del discente, con l'intenzione di percorrere insieme, e nel rispetto delle reciproche attribuzioni, tutte le vie che parlino l'affascinante linguaggio dell'inconscio.

# «SCIENTIA»

Rivista internazionale di sintesi scientifica

Direzione Scientifica

PIERO CALDIROLA

LUDOVICO GEYMONAT

GIUSEPPE MONTALENTI

Direttore: N. Bonetti

SCIENTIA, che ha sempre cercato di mantener fede al programma di rigorosa difesa della razionalità — e in particolare della razionalità scientifica — ha sentito l'urgenza di rinvigorire e approfondire il proprio indirizzo culturale di fronte all'emergere di nuove e più sottili accuse contro la scienza.

SCIENTIA, da quest'anno, appare perciò profondamente rinnovata: con una Direzione Scientifica che ne garantisce il rigore e la coerenza, ed in una veste tipografica nuova e più nitida.

La Rivista, della quale d'ora in poi verranno pubblicati ogni anno tre fascicoli di circa 400 pagine ciascuno, si arricchisce anche nella *traduzione italiana* di tutti gli articoli, che si aggiunge al testo originale nella lingua usata dall'autore ed alla versione inglese.

Abbonamento annuo per l'Italia: Lire 18.000

Una copia, Lire 6.500. Copie di saggio, Lire 1.000

Abbonamento annuo per l'estero: Lire 24.000

Una copia, Lire 8.500. Copie di saggio, Lire 1.500

---

SCIENTIA - Via Guastalla 9 - 20122 MILANO - Telefono (02) 780.669

# L'analisi didattica quale strumento di repressione

*Giuseppe Faraci, Roma*

Cecità o malafede? Incoscienza o coscienza al servizio della repressione?

E' davvero il caso di chiedersi se questa o quella o in quale misura l'una e l'altra entrino nel disegno della repressione, tanto più grave quanto più occulta, che si cela sotto il mantello libertario di ogni istituzione analitica.

La domanda appare ingenua se rivolta all'Istituzione di per sé che, quale prodotto culturale della civiltà che lo esprime, non può essere che naturalmente repressiva, se si accetta l'identità freudiana: civiltà = repressione. Il suo mantello, anche se infiocchettato da pretese libertarie, ne lascia facilmente scorgere, tra le pieghe, l'irriducibile vocazione al potere.

L'interrogativo può invece avere ancora un senso se riesce in qualche modo a raggiungere e toccare l'analista quale individuo autonomo per coinvolgerlo problematicamente: sia il candidato sul quale il rullo compressore dell'analisi didattica non ha ancora

compiuto il suo sapiente appiattimento, sia il didatta stesso per quella parte dell'lo che può consentirgli un'autonomia critica nei riguardi dell'Istituzione che rappresenta.

Diciamo pure subito che l'analisi didattica è un prodotto inventato che si qualifica per quello che è, ovverossia un ibrido tentativo di compromesso fra due spinte antitetiche: quella libertaria dell'analisi che non può accettare alcun orientamento programmatico che non nasca dalle più profonde istanze individuali e quella repressiva di una pedagogia che si colloca quale espressione culturale di un collettivo organizzato da ben precise norme istituzionali.

Non si vede dunque come la didattica possa essere associata all'analisi; diciamo anzi che è antianalitica per definizione ed obbliga l'analista didatta, nel momento in cui entra nel gioco del suo ruolo istituzionale — ruolo che gli impone un orientamento critico e discriminatorio secondo i criteri dell'Istituzione di cui è portavoce — a rinunciare alla sua neutralità fondamentale spostando inoltre pericolosamente la sua naturale alleanza dall'Es al Super-lo del candidato-paziente.

L'analista didatta non può ignorare a questo punto che il potere enorme di cui dispone nei confronti dell'analizzato, a livello dell'lo in conseguenza del desiderio di approvazione e a livello dell'Inconscio per il contatto stabilito sul piano del profondo, verrà gestito d'ora in avanti secondo una discriminante culturale e superegoica orientata dall'Istituzione che rappresenta, discriminante che proietterà la sua ombra su ambedue i partner del rapporto.

Non v'è bisogno di sottolineare ulteriormente quanto sia mistificante, sul piano analitico e libertario, una collusione analista didatta-candidato di tal genere, né lo svincolamento emotivo e psicologico dei due membri dall'Istituzione che gravita alle loro spalle (svincolamento invocato da più parti e realizzabile tramite norme statutarie — peraltro molto contestate — che liberino il didatta da ogni giudizio critico nei confronti del candidato) può consentire il superamento della conflittualità tra analisi e didat-

tica che, pur se risolta sul piano dell'ego, continuerà ad agire in modo più occulto e indisturbato sul piano del profondo.

Si è difatti realizzata questa situazione: i due membri del rapporto, liberati ciascuno per la sua parte dall'angoscia del desiderio di approvazione e da quella non meno gravosa dell'obbligo al giudizio, si incontrano e si addentrano in un rapporto analitico la cui pregiudiziale dichiarata è l'impegno a trasmettere un insegnamento. Domandiamo: è compatibile quest'impegno con l'analisi del profondo?

Siamo di fronte a due istanze di valore: da una parte l'esigenza di comunicare una cultura assimilata durante anni di studio e di lavoro personale, un prezioso filtrato di conoscenze e di informazioni da trasmettere come da genitore in figlio, dall'altra l'esigenza non meno irrinunciabile di lasciare completo spazio alla germinazione spontanea dei profondi contenuti individuali.

Due istanze di valore, dunque, che tuttavia non possono essere mediate se non ciascuna al proprio livello — l'lo o l'Inconscio — e che cambieranno di segno trasformandosi nel loro contrario nel momento in cui si dovesse attuare una sovrapposizione o confusione di mediatori.

Se l'analisi difatti per mantenere il suo segno di valore deve rivolgersi all'inconscio, l'insegnamento e la pedagogia non possono andare oltre i confini dell'ego: lo sconfinamento sul piano del profondo, inevitabile con la complicità del rapporto analitico, trasformerebbe il dato cognitivo, ricco di per sé di germi culturali liberatori (è possibile parlare anche di una cultura come liberazione), in un intollerabile strumento di repressione di ogni fermento individuale per l'induzione occulta e autoritaria — tramite la mediazione inconscia e transferale — di contenuti culturali collettivi.

Io, padre, posso e devo dirti che tu, figlio, sei in errore in una certa situazione, ma ho il dovere di farlo rivolgendomi al tuo lo, anche col peso della mia autorità se mi corrisponde in quel dato momento, ma non invadendo lo spazio ove può germogliare una

tua diversa alternativa né soprattutto travolgendo il tuo diritto a contrappormi con il potere che mi deriva, sul piano del profondo, dall'immagine onnipotente transferale di cui posso essere portatore quando non anche, sul piano dell'ego, dal desiderio di approvazione.

Se mi avvalgo di questo potere, tu, figlio, non hai scampo e se avrai ancora la forza e il coraggio di contrappormi un « no » questo avrà solo il significato di un ulteriore lavoro psicologico che dovrai compiere per arrivare a riconoscere la mia ragione.

La rottura del rapporto Freud-Jung ed il tragico episodio del suicidio di Honegger, allievo prediletto di Jung, non sembra abbiano insegnato molto a chi ne ha raccolto l'eredità: eppure la drammaticità dei due episodi, che si collocano storicamente alle origini della didattica, meriterebbe un momento di riflessione sul piano della conflittualità insanabile tra cultura come liberazione e cultura come repressione.

Jung, per sopravvivere psicologicamente al suo maestro, dovette liberarsene « uccidendolo » nel momento in cui l'intrusione dell'altro, che aveva inevitabilmente varcato la soglia dell'ego sconfinando sul territorio del profondo (veggasi lo slittamento graduale su questo livello attivato dalla fitta corrispondenza tra i due), rischiava di soffocare i fermenti personali; Honegger, meno forte psicologicamente di Jung, ne rimase travolto e non seppe in tempo difendersi dall'invasione autoritaria di questi nel suo psichismo. La conseguente dolorosa riflessione di Jung sulla necessità, per il didatta, di sottoporsi ad analisi personale quale unico strumento di controllo di un controtransfert che può toccare il vertice di una potenzialità distruttiva, non risolve il problema nell'ambito del rapporto maestro-allievo.

L'allarme da lui lanciato e l'invito derivatone costituiscono una tappa fondamentale, nella pur breve storia della psicologia del profondo, nel solo ambito del rapporto terapeuta-paziente: l'esigenza che il terapeuta incontri e controlli le proprie cariche emozionali nel momento in cui stabilisce un rapporto di coppia con il proprio paziente è stata riconosciuta

giustamente come fattore garante insostituibile della situazione terapeutica. All'interno di questo rapporto si può riconoscere che in tal modo l'individuo sofferente che si affida al suo analista è sufficientemente protetto dal pericolo di una intrusione direttiva nel suo psichismo orientata verso una trasformazione secondo modelli o desideri appartenenti all'altro. Ben diversa appare la situazione nell'ambito del rapporto didattico maestro-allievo, dove la garanzia dell'analisi personale del primo è del tutto svuotata di significato poiché non tocca e non può quindi risolvere un problema il cui vizio è nella essenza stessa del rapporto: per quanto si è detto prima, esso sta nella pregiudiziale dichiarata di trasmettere un insegnamento e quindi di agire criticamente e programmaticamente sulla psiche del candidato-paziente saltando la barriera dell'ego e sconfinando apertamente sul piano del profondo con tutto il potenziale distruttivo che tale invasione comporta: per l'azione repressiva e sterilizzante dei più autentici contenuti individuali da una parte e per la paralisi di ogni contrapposizione critica conseguente all'immagine onnipotente del Maestro sull'onda del coinvolgimento transferale dall'altra.

Occorre difatti tener conto delle dinamiche profonde che si attivano — a livello di desiderio — nella relazione analitica interpersonale: nel desiderio dell'analista è possibile individuare interferenze antitetiche di sicurezza/insicurezza o, se vogliamo, maniaco-depressive (ansia di conferme al proprio lavoro per motivi di insicurezza o sentimenti di onnipotenza di segno maniacale) agenti alternativamente o univocamente ma che sempre, in ambedue i casi, sia l'una o l'altra a manifestarsi, daranno al desiderio del didatta una spinta unidirezionale ben precisa: che l'allievo cresca e si formi secondo le sue prospettive; che accetti, sviluppi e difenda i contenuti ideologici e culturali che gli vengono trasmessi.

Sull'altro versante, il desiderio dell'allievo converge nella stessa direzione: sulla spinta del coinvolgimento transferale, il Maestro diviene l'immagine ideale cui avvicinarsi il più possibile, le sue fantasie

inconsce muovono verso un processo di identificazione che si denunciano persino nell'imitazione gestuale e comportamentale, essere come lui significa ribaltare la propria posizione e vivere il momento liberatorio dalla propria sofferenza/dipendenza nella magica trasfigurazione del saggio cui è concesso il potere quasi divinatorio di alleviare la sofferenza altrui.

Il risultato sarà che docente e discente, l'uno e l'altro uniti da una comunanza di desideri, spingeranno la loro imbarcazione verso quel tranquillo approdo che solo ingenuamente può essere confuso con quello di una reale evoluzione psicologica del candidato.

E' questo il classico caso in cui il processo fagocitante e repressivo, promosso dalle congiunte dinamiche intrapsichiche, si conclude senza scosse per l'assenza di fermenti o contenuti individuali nell'analizzato tali da attivare una vera tensione creativa. L'iniziazione si conclude con l'accolta del nuovo adepto nel tempio sacerdotale nella riconsacrazione del principio della selezione al rovescio insita nella regola del sistema.

Ci si dovrebbe stupire, a questo punto, del come sia possibile che all'interno dei consessi analitici, dove il senso del rispetto della libertà individuale dovrebbe sfiorare il concetto di sacralità, la denuncia dell'aspetto paradossalmente repressivo dell'analisi didattica non abbia trovato una sua voce. Diciamo che in verità non da ora, e da più parti, l'allarme è stato qualche volta cautamente espresso così come mediante talune proposte di modifiche statutarie (quali lo svincolamento del didatta dalla formulazione di un giudizio sul proprio candidato) peraltro disattese anche se irrilevanti di fronte alla drammaticità del problema.

Non ce ne sorprendiamo: là dove l'uomo si inchina davanti all'Istituzione e ne diventa portavoce non può esimersi dall'inchinarsi anche di fronte al compromesso della repressione. La risposta all'interrogativo che ci siamo posti all'inizio più che dalla parte dell'incoscienza sembra qui inclinare sulla co-

scienza al servizio della repressione. Non si può parlare neanche di malafede: il didatta manipolato e partorito dall'ibrido connubio individuazione/repressione è un prodotto del tutto singolare, il nuovo Homo Sapiens della cultura psicoanalitica al cui lo dicotomizzato è consentito agitare il vessillo libertario davanti all'uomo che guarda con speranza alla psicologia del profondo in una con l'approntamento di strutture di formazione analitica destinate a distruggerlo.

Non riteniamo si possa continuare ad accettare passivamente una strutturazione così aberrante come al cospetto di una turpitudine ineluttabile. Se così fosse, il meno da farsi sarebbe quello di chiuder bottega. Punto e basta. Crediamo invece che la soluzione del problema possa avviarsi quando se ne siano individuati i termini contraddittori.

Analisi e didattica, l'una e l'altra esigenze irrinunciabili per la formazione dell'analista, possono mantenere il loro segno di valore alla condizione essenziale che non si mescolino le carte o che l'una possa infiltrare il territorio dell'altra. Se riusciamo a mantenere i due processi rigorosamente distinti abbiamo la speranza di avviarci verso una soluzione. Spetta all'Istituzione e alla sua capacità di organizzarsi il compito di gestire la didattica, quale insegnamento pedagogico-culturale, utilizzando tutti gli strumenti ritenuti più opportuni: ben vengano i corsi di studio, gli obblighi di frequenza, gli esami o tutti i filtri che una società costituita può ritenere indispensabili per operare una selezione. E' possibile accettare il tutto a patto che il tutto resti ben confinato sul piano dell'ego. Nell'ambito di questo spazio, qualunque esasperazione o degenerazione autoritaria o repressiva insita nel sistema troverà intatti, per quanto frustrante essa sia, i meccanismi di critica e di difesa opponibili dall'allievo.

Sempre sul piano dell'ego deve potersi svolgere la funzione didattica più delicata, quella dei casi di controllo: riteniamo, sulla base della nostra esperienza, che sia da prendere in esame la possibilità di condurre i controlli all'interno di gruppi di lavoro con o

senza la partecipazione di un didatta leader di gruppo; ciò può consentire la possibilità di uno scambio orizzontale oltre che verticale, conducendo anche alla scomposizione delle eventuali dinamiche profonde attivate dalla situazione a circuito chiuso.

Per quanto concerne l'analisi invece, occorre battersi perché questo misterioso e incomunicabile rapporto di coppia, destinato a liberare le più profonde e preziose istanze personali, rimanga al di fuori da ogni inquinamento pedagogico comportante la definitiva rinuncia alla posizione neutrale o « di specchio » dell'analista a difesa e rispetto della individualità del paziente. Non possiamo difatti illuderci che l'offerta di contenuti culturali e operativi, canalizzata mediante la mediazione del profondo, non significhi di fatto la riproposizione e l'intrusione occulta e autoritaria di modelli secondo i desideri e le aspettative di colui che dovrebbe essere il più strenuo difensore della esigenza fondamentale di avviare l'uomo verso la propria autenticità.

# Minuta sul pluralismo: posizione della psicoanalisi e della psicologia analitica<sup>(1)</sup>

*Giuseppe Maffei, Lucca*

(1) Nel corso del lavoro sarà da ora in poi usato solo uno dei due termini per ragioni di semplicità espositiva. Tra i due termini sarà scelto quello di psicoanalisi perché è specie sulla psicoanalisi che si è sviluppato un dibattito simile a quello che si ritroverà nelle pagine seguenti. Esula dal presente lavoro la discussione sulle motivazioni per le quali la psicologia analitica non si è inserita in questo dibattito pur avendo ampiamente sviluppato al suo interno, questa problematica (v. in particolare l'opera di Hillman).

La psichiatria, nell'attuale momento storico, è abitata da un conflitto di due tendenze contrapposte: da un lato quella al cui interno la malattia mentale viene considerata come un fatto naturale e quindi affrontabile secondo i classici modelli medici naturalistici, dall'altro, quella al cui interno la malattia mentale viene considerata anche come conseguenza di interazioni familiari e sociali patologiche.

Il conflitto non si pone oggi solo a livello teorico perché il prossimo strutturarsi della riforma sanitaria apre la possibilità di scelte pratiche e queste stesse scelte dovranno essere certamente compiute senza che la problematica teorica sottostante possa essere stata risolta. Il problema che verrà qui discusso non sarà quindi a livello teorico; ci si chiederà semplicemente se, per quanto riguarda scelte che debbono risultare vantaggiose all'utente dei servizi, sia da considerarsi più utile la linea di politica sanitaria che si ispira alla tendenza naturalistica, o, al contrario quella che si ispira alla tendenza « so-

ciologica ». Occorre porre sullo sfondo di questa problematica il fatto che, alla riforma sanitaria, parteciperanno in posizione di rilievo quelle forze politiche che, rappresentando larghe masse di cittadini, dovrebbero avere interesse a che la stessa riforma vada a vantaggio del maggior numero possibile di persone.

A seconda delle due tendenze sopradelineate, possono essere individuati due diversi tipi di intervento sociale psichiatrico.

Se si considera infatti la malattia mentale come un evento naturale, occorre sostanzialmente valorizzare tutto ciò che è in grado di contrastare la malattia sul suo stesso terreno biologico e dato che niente può essere pensato, su questo piano, ad un livello preventivo, verrà di fatto posto in primo piano l'intervento al momento di insorgenza della malattia ed è solo da questo momento in poi che sarà possibile e doveroso occuparsi di quanto è accaduto. Si potrà cercare di individuare fattori biologici predisponenti e facilitanti, ma non sarà possibile, come già detto, col bagaglio delle conoscenze acquisite, porre in atto qualche forma di intervento preventivo. L'attenzione dell'operatore non potrà non essere data che alla malattia stessa in quanto tale; anche dopo l'eventuale guarigione, potranno essere messe in atto delle misure terapeutiche biologiche volte alla prevenzione delle ricadute, ma data l'incerta etiologia dell'evento morboso, non si potrà in fondo che attendere lo scatenarsi o meno della stessa ricaduta. L'operatore sarà così costretto ad una posizione di passivo attendismo. Quando poi certi pazienti avranno raggiunto un livello di cronicità, questa cronicità non potrà non essere considerata che come la forma in esito della malattia e si riterrà allora pressoché inutile ogni forma di trattamento a questo livello, se non un trattamento conservativo che impedisca la comparsa di fenomeni acuti.

Dalla linea politica « naturalista » non potranno non derivare inoltre alcune conseguenze a livello del rapporto dei pazienti colle loro stesse problematiche: i pazienti saranno cioè portati a pensare che

ciò che accade a loro sia del tutto indipendente da quei conflitti e da quelle difficoltà che avvertono, magari oscuramente, all'interno della loro personalità. L'apparente tranquillità che consegue ad ogni momento di deresponsabilizzazione sarà così pagata molto cara poi, quando gli stessi pazienti si troveranno privi di proprie energie a causa appunto della delega fatta ai rispettivi curanti. In questo tipo di impostazione il medico non potrà non avere un ruolo nettamente prevalente: il paziente non potrà cioè non essere nelle mani del medico come il cardiopatico non potrà non essere nelle mani del cardiologo. Ma, mentre in questo secondo caso le conseguenze di questa delega non saranno poi tanto pericolose, nel caso delle malattie psichiche i pazienti rischieranno di delegare insieme alla propria malattia, anche le proprie problematiche e conflittualità. Il principio della delega era naturalmente molto più diffuso in tempi storici diversi, anche sul piano psicologico (basti pensare alla funzione svolta dai sacerdoti); non occorre allora essere troppo spaventati dal trasferimento di questo potere al campo degli psichiatri come se il male nascesse dall'esistenza della psichiatria. La problematica della delega è un fatto da valutare su un piano storico e politico. Gli psichiatri rischiano, se non coscienti di questo, di avallare comunque questo principio ed essere strumentalizzati a fini diversi da quello della guarigione delle malattie psichiche.

Una impostazione che privilegi l'aspetto medico della malattia psichica non potrà non portare infine ad una estensione e moltiplicazione dei servizi psichiatrici. E' infatti evidente che se la malattia mentale è una « malattia » nel senso classico del termine, sarà compito degli specialisti preposti a tale compito, occuparsene nel modo tecnicamente più adatto. All'aumento della domanda di aiuto psichiatrico si risponderà così con un aumento dei servizi psichiatrici e questo aumento produrrà a sua volta un aumento delle domande. La stessa pericolosa conseguenza verrebbe prodotta, a mio avviso, da una politica sanitaria che volesse ispirarsi a dei concetti

psico-dinamici. Anche in tal caso non si potrebbe non assistere ad un aumento numerico dei servizi psichiatrici anche se, questa volta, di tipo psicodinamico. Quale bambino non ha bisogno di una consulenza psicologica, quale nucleo familiare non ha bisogno di un aiuto, quale paziente non può trarre un beneficio da un trattamento psicoterapico individuale o di gruppo? Concepire pertanto una politica sanitaria basandosi o su criteri farmacologici o su criteri psicodinamici, porterebbe ad una moltiplicazione dei servizi psichiatrici. Ho detto pericolosa la moltiplicazione dei servizi psichiatrici perché questa condurrebbe a sua volta ad una progressiva psichiatrizzazione di tutti i problemi dell'uomo.

Se si considera invece la malattia mentale come un evento legato alla situazione micro- e macro-sociale in cui il paziente è venuto a trovarsi, l'orientamento della conseguente politica sanitaria sarà ovviamente molto diverso. Per potere comunque comprendere meglio quanto sta dietro a questo orientamento, può essere utile esporre brevemente quali sono le considerazioni fondamentali che ne stanno alla base.

La prima considerazione è quella del fatto che la malattia mentale nasce sempre in un particolare contesto familiare. Esistono sia una storia dei vari membri di una famiglia che della famiglia stessa nel suo complesso e l'evento costituito dalla malattia mentale di un membro può venire compreso all'interno di questa storia. L'ordine di genitura, il momento della nascita rispetto alle attese dei genitori, ciò che i genitori desiderano per il figlio, il ruolo che questi viene ad assumere nella problematica inconscia dei genitori sono così fattori di notevole rilievo. D'altra parte il messaggio trasmesso dai genitori ai figli non è un messaggio esclusivamente personale, ma media invece numerose informazioni relative alla società in cui il figlio viene a trovarsi. Quando dei genitori permettono, proibiscono o comunque si situano in qualche modo nei confronti dei figli, trasmettono cioè indubbiamente un complesso di informazioni relative alle strutture sociali in cui essi stessi sono immersi e da cui sostanzialmente di-

(2) A. Lorenzer, *Nascita della psiche e materialismo*, Laterza, Bari 1976.

pendono: basti pensare alle informazioni concernenti la proprietà, la sessualità, ecc. Il recente libro di Lorenzer (2) porta, a questo proposito, un contributo di notevole valore.

Come in un particolare contesto familiare, le malattie mentali nascono anche in un particolare contesto sociale e l'appartenenza ad una determinata classe sociale oltre che ad avere un ruolo nella loro genesi (basti pensare all'alcoolismo) ha un'importanza fondamentale per quanto ne riguarda il decorso: l'appartenenza a classi sociali svantaggiate rende cioè più difficile la messa in atto « spontanea » di meccanismi riparativi e di compenso; la frequenza delle lunghe ospedalizzazioni conduce inevitabilmente chi vi è sottoposto verso forme di stabilizzazione del quadro morboso. E' noto d'altronde come i meccanismi sociali di emarginazione che si pongono in atto per il fatto stesso dell'esistenza delle malattie mentali, sostengano a loro volta la stessa patologia; al nucleo della malattia psichica pr. d. si aggiungono cioè stratificazioni patologiche legate alla stessa emarginazione. E questo non vale solo per le istituzioni totali, ma anche per ogni tipo di rapporto interpersonale in cui il paziente venga « codificato » attraverso etichette diagnostiche o terapie che non tengano conto delle sue scelte e problematiche. L'emarginazione più grave, più reale si sostanzia però, specie per le classi sociali meno privilegiate, attraverso meccanismi di esclusione di tipo più strettamente sociale (disoccupazione, miseria, istituzionalizzazioni definitive).

Una delle origini culturali dell'orientamento « sociologico » è infine quella che trae origine dalle considerazioni sulla relatività, nei vari periodi storici, dei concetti basilari di malattia mentale, di terapia, di guarigione. Questi concetti non sono definiti una volta per tutte e si dimostrano invece molto legati alle concezioni di base della società che li esprimono. Si può dare del resto come per dimostrato che le stesse teorie psicologiche che riescono a definire in qualche modo questi concetti, sono, se non completamente, almeno in parte legate alle strut-

ture sociali di base. La riflessione moderna sulla scienza ed i suoi metodi ha dimostrato cioè che ogni scoperta nasce in un campo ben determinato e che ogni particolare scienza può essere definita più che dal suo oggetto, dalla somma di questo e del metodo con cui essa lo affronta. Un lavoro di Legrand a proposito della metodologia scientifica (3) è passato a mio avviso più inosservato di quanto meritasse.

(3) M. Legrand, *Le statut scientifique de la psychanalyse*, Topique 1973, p. 237-258.

Una politica sanitaria che voglia ispirarsi all'ipotesi sociogenetica e che voglia tenere presenti le considerazioni ora esposte, dovrà così muoversi in prospettive diverse da quelle prima esaminate. Occorrerà innanzitutto rifiutare il più possibile deleghe da parte dei pazienti, dei loro familiari e della società. Considerando infatti le malattie come legate alle situazioni in cui nascono, occorrerà rinviare il più possibile la loro soluzione al luogo di origine. Il fine da raggiungere è quello della presa di coscienza da parte della società, delle famiglie, dei pazienti che la malattia non è qualcosa che nasce esclusivamente da un « di dentro » del paziente come potrebbe essere il caso di una malattia organica vera e propria, ma che è al contrario qualcosa che è strettamente collegata alla storia sociale, familiare e personale da cui essa è emersa. Dovrebbe nascere così una tendenza collettiva verso l'autogestione della propria realtà psichica.

Sarà così conseguente non dare un'importanza eccessiva al momento della crisi acuta, ma tentare invece di evidenziare i fattori capaci di determinare la crisi stessa e di mettere in opera tutti quei momenti preventivi che si riterranno opportuni. Il maggiore sforzo possibile avverrà cioè nella direzione di un esame della situazione di origine della malattia e questa origine sarà da ricercarsi anche nella situazione familiare e sociale in cui il paziente si è trovato a vivere. In questa prospettiva il momento della cronicizzazione sarà considerato non tanto quale esito immodificabile della malattia, ma al contrario come un incistamento di una situazione sostanzial-

mente caratterizzata dal fallimento di quei rapporti umani di cui il paziente avrebbe avuto bisogno. Per quanto concerne poi l'organizzazione dei servizi psichiatrici, dalla tendenza politica che si riferisce a modelli sociogenetici, dovrà scaturire non tanto una rete di servizi ipertrofici e centrati esclusivamente sull'assistenza medica, quanto, in base al principio del massimo rifiuto possibile di ogni delega, uno sviluppo in ogni modo ed a tutti i livelli di tutti i potenziali terapeutici spontanei e professionali offerti da coloro che si trovano in contatto con i pazienti (nella scuola, nei luoghi di lavoro, con gli operatori sociali dei quartieri, ecc.). Si cercherà in questo modo di chiudere il cerchio di una domanda psichiatrica sempre crescente e di una sempre crescente moltiplicazione dei servizi, che, se non interrotto, non potrà portare che ad una progressiva psichiatrizzazione della società (l'esempio più evidente è offerto dalle possibilità che si offrono, a questa progressiva psichiatrizzazione, nella scuola).

Nel paragone fra le linee di politica sanitaria emergenti dalle due fondamentali impostazioni esposte, è del tutto chiaro, a mio avviso, che, per quanto riguarda l'utente dei servizi, questi potrà oggi avere maggiori vantaggi da quella impostazione che privilegia il momento sociogenetico rispetto a quella che privilegia invece un modello medico.

Il discorso condotto fino a questo punto sfocia sul problema della formazione del personale operativo. La scelta di una linea di politica sanitaria non può infatti non riflettersi immediatamente anche appunto a livello della formazione del personale. L'esigenza che nasce da tale indirizzo sarà infatti quella di un personale che non solo sia esperto di problemi medici, ma che sappia affrontare il problema della malattia mentale in senso generale ed in particolare nei suoi molteplici rapporti colla sfera del sociale. Il futuro operatore psichiatrico dovrà assumere in sé le caratteristiche mediche tradizionali ed a quello delle problematiche sociali di relativamente recente evidenziazione. Lo psichiatra dovrà assumere un ruo-

lo di collaboratore. Il campo della malattia mentale non potrà non cessare di essere un campo di esclusiva pertinenza medica e verrà ad essere un campo interdisciplinare ed in cui dovranno confluire varie metodiche di indagine e vari tipi di approccio terapeutico.

Questa linea di fondo è una linea di tipo politico cui l'assistenza psichiatrica non può, a mio avviso, sottrarsi: al di fuori del clima polemico in cui si esprime questo conflitto, quanto fin qui detto dimostra chiaramente che per la salute psichica dei cittadini è opportuno che la stessa salute psichica sia gestita, su un piano assistenziale, il più possibile dai cittadini stessi o da operatori non chiusi in strutture separate dal comune campo sociale. Il massimo sforzo politico dovrà così essere compiuto in questa direzione e dovrà essere individuata una linea politica concreta verso cui far convergere il maggior numero di forze rinnovatrici.

Occorre però che questa linea politica non divenga totalitaria; la sofferenza psichica è stata infatti un campo in cui spesso, senza rispetto all'oggettività dei fatti ed in relazione alla comprensione che i tempi storici consentivano, si sono esercitate forme di colonizzazione da parte di stregoni, preti, psichiatri, psicoanalisti e tutti, chi più chi meno, hanno cercato di costringere nei loro schemi, fatti che a schemi non sono per loro natura del tutto riducibili. Non si può pensare che lo stesso indirizzo psichiatrico « sociologico » debba ritenersi immune dal rischio di un tentativo di appropriazione della malattia mentale simile a quelli precedenti e magari mascherato dalla sospetta ideologia della negazione della malattia mentale. L'angoscia sollevata dalla malattia mentale in quanto legata anche ai problemi esistenziali dell'amicizia, dell'aggressività, dell'amore, della morte, invita tutti coloro che stabiliscono un contatto, a rifugiarsi in comodi meccanismi di difesa. Il problema psichiatrico non è un problema solo politico, perché la malattia mentale non nasce solo in relazione ad una particolare forma di socializzazione,

ma alla socializzazione stessa, quale assunzione, da parte dell'uomo, della dimensione sociale in sé. Esiste una pluralità di livelli a cui si situano i vari problemi psichiatrici: l'etilismo rappresenta così un problema sociale ad un livello completamente diverso da quello della *ejaculatio praecox* e la sofferenza fobica di chi non riesce ad uscire dalla propria abitazione è su un piano del tutto diverso dalla sofferenza del soggetto realmente confinato in una istituzione psichiatrica. Per quanto riguarda questi vari livelli, ad un estremo potremo collocare lo psicotico che non ha istituito la rimozione primaria e per il quale sono stati impossibili i precocissimi meccanismi della socializzazione ed all'altro il soggetto che dopo avere costituito questi meccanismi precocissimi ha subito traversie reali tali che il suo sviluppo ne è stato turbato e si è istituito uno stato di sofferenza psichica. La tematica psicopatologica delle due situazioni esemplificate non può essere collegata se non in modo molto superficiale. Usando un linguaggio lacaniano, le relazioni che nei due soggetti intercorrono tra immaginario, simbolico e reale sono infatti estremamente diverse. Non si può mettere in discussione che, alla lontana, fattori sociali possano intervenire anche nella sofferenza di soggetti fobici, con *ejaculatio praecox*, ecc. (attraverso messaggi pervenuti dai genitori ad es.), ma la loro conflittualità è ormai interiorizzata e necessita di tecniche di trattamento differenziate e particolari. Si passa insomma da sofferenze psichiche chiaramente legate a fattori esterni, a sofferenze psichiche legate a fattori sociali interiorizzati. Su un piano patogenetico il discorso è ovviamente molto complesso; da un punto di vista terapeutico unificare su un solo piano i vari livelli psicopatologici che sono stati accennati, non potrebbe non essere fonte di gravi conseguenze; l'efficienza tecnica non va confusa coll'efficientismo; ha un senso solo relativo per un nevrotico con un Super-lo rigido, l'eliminazione di fattori reali che limitano la sua creatività, come avrebbe un senso relativo instaurare una psicoterapia con un sottoproletario etilista.

Ai vari livelli di sofferenza psichica debbono corrispondere cioè delle possibilità terapeutiche differenziate. L'individuazione di una linea politica che privilegi gli aspetti sociali, non dovrebbe trascurare, pena il cadere in una nuova forma di « codificazione » del disturbo psichico, la possibilità di interventi differenziati.

La posizione occupata dalla psicoterapia e dalla psicoanalisi come tecniche di intervento all'interno della nuova impostazione psichiatrica, è quindi, a mio avviso, abbastanza bene caratterizzata e riguarda tutto quel settore della sofferenza psichica in cui è presumibile che le modificazioni della situazione sociale da un lato e biologica dall'altro, non riescano a determinare un miglioramento del soggetto. Questa posizione della psicoanalisi accanto ad altre forme di intervento, esclude, a mio avviso, la possibilità che la psicoanalisi stessa debba considerarsi totalitaria (a livello di assistenza) rispetto a tutte le altre forme di terapia e ne configura l'esistenza come quella di una prassi legata ad un particolare campo di osservazione quale è rappresentato dal rapporto terapeuta-paziente o analista-analizzante. La tecnica psicoterapeutica non è una tecnica che possa valere in senso assoluto, ma è al contrario una tecnica legata alla particolare ottica in cui il terapeuta si pone e che pertanto vale solo in determinate circostanze. La psicoanalisi come dottrina fondamentale alla base di ogni forma di psicoterapia non deve rinunciare all'egemonia nel campo che le è proprio, deve invece rinunciare a considerarsi una dottrina acquisita e totalitaria, capace di poter fornire una spiegazione a tutto il campo delle scienze dell'uomo; non si può spiegare la lotta di classe in termini psicoanalitici, si può studiare la lotta di classe con una metodologia di psicoanalisi applicata; è una differenza fondamentale. Se ci si muove nella prima prospettiva si fa un'operazione di tipo totalitario e si blocca la creatività dell'uomo, se ci si muove nella seconda prospettiva si compie un'operazione corretta e che va nella direzione della liberazione e dello sviluppo. Si possono comprendere a questo punto le motiva-

zioni del titolo. Una linea politica può aspirare ad una egemonia, non ad un dominio; il prevalere di una linea rispetto ad un'altra è solo contingente e legato alla sfera degli interessi di classe; una linea psichiatrica che si ispiri alle teorie sociogenetiche è cioè utile oggi alla classe operaia ed è funzionale ai suoi obiettivi. Ma occorre che la coscienza della relatività delle scelte politiche eviti il rischio di nuove forme totalitarie. Una linea che privilegi una direzione rispetto alle altre possibili, non deve soffocare queste altre direzioni, che devono continuare a possedere un proprio campo ed una propria autonomia di sviluppo. Si misurerà la forza della linea egemone dal fatto che tutte le altre, nella libertà del loro sviluppo, dovranno orientarsi verso la stessa mèta. Ma, al limite, si può pensare che l'egemonia della linea politica scelta possa essere messa in crisi dall'affiorare di un'altra linea politica, la cui egemonia possa essere piú funzionale ai fini della stessa classe o di una nuova classe sociale emergente. Il prevalere della linea « sociologica » non dovrà imporre dei fini uguali per tutti, ma indicare invece a tutte le forze operanti sul campo il fine sociale verso cui tutte sono chiamate a collaborare. Perché sia chiaro che il fine da raggiungere è l'autogestione della propria salute psichica e purché siano evitate tutte le forme di privilegio e di strumentalizzazione politica dei pazienti e purché sia evidente che questo fine è raggiungibile solo dopo aver spezzato i vecchi privilegi, avrà ancora senso, naturalmente, l'esistenza sia di di spazio di ricerca biologica che uno di ricerca psicodinamica.

La psicologia analitica e la psicoanalisi trovano quindi, a mio avviso, un posto ben preciso all'interno dell'evoluzione dell'assistenza psichiatrica. Deve essere loro riconosciuto uno spazio « libero non privilegiato ». Con questa formula intendo dire che col passaggio di potere politico dalla borghesia alla classe operaia il privilegio dovrebbe essere finalmente accordato alla salute mentale dei cittadini. Lo spazio della psicologia analitica e della psicoanalisi dovrà perciò essere orientato nella stessa direzione, ma

con piena autonomia teorica e tecniche del tutto particolari. Ed anche per quanto riguarda la formazione di analisti e psicoterapeuti, niente vieta di pensare che lo stato possa riconoscere che la loro formazione avvenga in spazi separati rispetto a quelli stabiliti ufficialmente dallo stato stesso. Occorrerà naturalmente stabilire quali siano i fini della didattica.

### *Sviluppo della didattica*

Il fine della didattica analitica è sostanzialmente, a mio avviso, quello di far sí che il futuro analista sviluppi una capacità di ascoltare e di pensare libera da quei preconcetti che gli potrebbero impedire una conoscenza del paziente centrata su quanto il paziente stesso gli rivela; l'analista dovrà inoltre liberarsi il piú possibile dall'influenza che sul suo ascolto ha determinato l'analisi personale. L'ideale da raggiungere è quello di un'analisi che si rinnova continuamente, di un'analisi che si rifonda cioè caso per caso; ogni paziente, come per Freud, dovrebbe essere ascoltato come capace di mettere in crisi tutta la teoria espressa fino a quel momento. Un blocco nel rapporto fra teoria e prassi è infatti estremamente dannoso. Il terapeuta, in altre parole, deve apprendere ad essere neutrale e la sua neutralità è la *conditio sine qua non* di possibili autentici successi terapeutici. La sua situazione da questo punto di vista non è dissimile da quella di altri operatori ed il paragone con altre situazioni può aiutarci ad esaminare il concetto di neutralità ed a superare l'ovvia obiezione che la neutralità non esiste perché anche un puro ascolto non può non privilegiare, rispetto ad altri, alcuni problemi. Si può fare un paragone utile con la situazione, ad es. di un intervento chirurgico: anche un chirurgo non è del tutto neutrale; privilegia sempre un certo tipo di intervento. Ma, una volta iniziato l'intervento con quella tecnica, con quegli strumenti, con quei collaboratori, non ha altra possibilità che quella di operare nella direzione

predeterminata; da quel momento in poi, a gridare, sarà la realtà costituita dalla somma del campo operatorio e della tecnica adottata. Nel campo pedagogico la situazione è naturalmente molto più complessa, ma presenta ciononostante delle notevoli analogie. Una volta stabilito che il fine dell'intervento psicologico è quello di svelare l'« altra scena », di portare alla coscienza quanto si nasconde dietro i sintomi del paziente, da quel momento in poi la situazione non sarà guidata solo dalla scelta iniziale, ma anche dall'obiettività che si rivela. Nel mio modo di vedere neutralità significa quindi il massimo rispetto possibile dell'obiettività quale questa si rivela all'interno di una prassi coscientemente scelta. E come il chirurgo può trovarsi di fronte a qualcosa di inaspettato, così lo psicoanalista dovrà trovarsi preparato a scoprire un materiale sul quale la teoria non potrà dargli lumi sufficienti. E' del resto questo rispetto dell'obiettività che può fondare ogni possibile avanzamento della scienza, perché è solo dal confronto coll'obbiettivo che la stessa scelta iniziale potrà poi essere posta in discussione.

Lo psicoanalista può comunque essere così caratterizzato, a questo livello, dalla sua particolare qualità di essere un valido ascoltatore neutrale.

Sembrerebbe così che i fini della didattica potrebbero essere definiti in modo sufficientemente chiaro e definitivo; ma l'inconscio è sempre pronto a tendere qualche inganno e nell'impostazione della didattica potrebbero essere definiti in modo sufficientemente chiaro e definitivo; ma l'inconscio è sempre pronto a tendere qualche inganno e nell'impostazione della didattica così come è stata qui configurata, si cela la fondamentale illusione cui il candidato analista può essere condotto e che è quella già accennata, di ritenere che la possibilità di ascolto neutrale e della successiva interpretazione possa essere una sorta di arma onnipotente capace di risolvere ogni sofferenza psichica e su cui sia possibile instaurare un proprio potere reale.

Nel pensare ad una didattica corretta e per evitare il più possibile questa pericolosa illusione esistono

a mio avviso e saranno qui solo accennate due possibilità: la prima consiste nella presenza, all'interno della formazione analitica, di un piano di studio in cui abbiano un ruolo di notevole rilievo la storia della psichiatria e della psicoanalisi, i problemi della metodologia scientifica e gli sviluppi della psichiatria al di fuori della stessa psicoanalisi.

La seconda è invece rappresentata dalla partecipazione diretta del candidato alle decisioni concernenti lo stesso training. C'è infatti uno spazio preciso dove si tocca con mano la relatività e l'impotenza della posizione analitica ed è nel punto dove i meccanismi istituzionali dell'associazione risultano almeno in parte sganciati da motivazioni psicologiche. Invece di considerare questa anomalia come qualcosa di strano o di inquietante, questo stesso fatto potrebbe essere esaminato ed utilizzato come fonte di informazioni nei riguardi della cultura della stessa associazione.

Questi due sviluppi della didattica avrebbero il fine di problematizzare, all'interno della stessa formazione, la posizione analitica e di evitare il più possibile la formazione di analisti troppo inflazionati dall'uso del loro metodo. Ma, a parte le modalità tecniche di gestione, occorre sostenere a mio avviso che la didattica analitica non deve chiudersi su sé stessa e che deve invece evolvere verso forme più aperte rispetto a quelle fin qui esistite. La chiusura delle società analitiche ha avuto ed ha forse ancora una qualche funzione; ha, se non altro, preservato il messaggio freudiano ed junghiano da facili malintesi, ha svolto un'opera di deprovincializzazione dell'ambiente psichiatrico italiano ed un'importante opera di formazione per chi è riuscito a sopravvivere ai meccanismi di un'eccessiva formalizzazione. Ma l'analista asettico, fuori dalla lotta politica, disinteressato dal tentativo di rompere i privilegi del passato, staccato dall'evoluzione storica del suo tempo, sicuro della validità di una sua posizione metastorica, diventerà ben presto una figura sorpassata. Il situarsi al di là della storia di ogni giorno, credere in una propria funzione tauma-

turgica staccata dalla lotta per il miglioramento della vita che viene oggi combattuta, è un porsi in una posizione superata dai tempi. Nella didattica analitica non si può e non si deve dare spazio a fughe dalla realtà e dal piano del simbolico. Conoscere se stessi e poi, attraverso la didattica, cessare di conoscere i limiti dello strumento che si adopera, è una mistificazione pericolosa. La didattica analitica non può non evolvere verso una propria continua messa in discussione: comprendere quanto il nostro punto di vista attuale dipenda dalle influenze subite nell'analisi personale e comprendere quanto tutto questo risenta dell'epoca in cui è vissuto. Uno sblocco della spesso sclerotica situazione della didattica potrebbe situarsi anche a questo livello.

# RIVISTA DI PSICOANALISI

Rivista quadrimestrale diretta da FRANCO FORNARI

Redattore capo: EUGENIO GADDINI

Segretario di redazione: PIERO BELLANOVA

La « Rivista di psicoanalisi », organo della Società Psicoanalitica Italiana, si pone come punto di riferimento per l'identità degli psicoanalisti italiani, sia in rapporto alla cultura del paese, sia in rapporto allo sviluppo della psicoanalisi sul piano internazionale. La Rivista ospita articoli scientifici originali di psicoanalisti italiani e stranieri; oltre a traduzioni di lavori psicoanalitici classici non ancora tradotti in italiano. Vi appare, inoltre, Il Bollettino informativo della Società, insieme a segnalazioni e recensioni di novità librarie.

## *Alcuni articoli 1977:*

Contributi alla tavola rotonda su: *Realtà psichica: mondo interno e mondo esterno* (S. Bordi - F. Corrao) - *I processi di simbolizzazione tra mondo interno e mondo esterno* (F. Fornari) - *L'opposizione tra mondo interno e mondo esterno nel fallimento dei processi di separazione-individuazione in adolescenti anoressiche e bulimiche ego-distoniche* (B. Gatti, M. T. Bonaccorsi) - *Pensiero onirico e realtà psichica* (G. Hautmann) - *L'istituzione psichiatrica alla luce delle attuali vedute psicoanalitiche dell'aggressività* (C. Gragnani) - *L'invenzione dello spazio* (E. Gaddini).

**Abbonamento annuo: L. 16.000 (studenti: L. 12.000); estero: \$ 29.50**

**Un quaderno: L. 6.000 (studenti: L. 4.500)**

# Discussione sull'analisi didattica

*La discussione che segue presenta alcuni problemi connessi alla preparazione del fascicolo 15, marzo 1977 della Rivista di Psicologia Analitica, dedicato alla formazione analitica.*

*Lo Cascio:*

Ieri sera Maffei faceva rilevare che il numero sulla didattica è implicitamente determinato dalla posizione che noi abbiamo preso in quello precedente che riguardava Freud e Jung. Esaminando il tema della didattica, da una parte ne dovremmo dare una definizione storica, in campo freudiano, junghiano, ecc. e dall'altra dovremmo porre a noi stessi, e forse anche al lettore, la domanda: che cosa è la didattica? E quindi interrogarci sull'analisi, sulla trasmissione dell'esperienza, se sia possibile o meno, e sul transfert che comunque si instaura in tale rapporto.

Se però consideriamo la didattica solo come un fatto settoriale analitico, forse perdiamo tutto il materiale di studio, di informazione, di ricerca e di applicazione che esiste in ogni campo del conoscere. Dobbiamo, perciò, cercare di non chiuderci in un clima psicologico da alcova e di non parlare solo di didattica analitica. Ricordiamo che per la psicoanalisi esiste

una didattica come per tutti i campi del conoscere, e il nostro è un particolare campo del conoscere. E' chiaro che se punteremo piú sull'Ego certe cose avranno piú o meno valore, se guarderemo piú all'Inconscio emergeranno altre modalità.

*Pignatelli:*

Sono d'accordo con Lo Cascio. Penso che l'introduzione del discorso potrebbe riguardare i problemi dell'insegnare in generale e non solo l'analisi didattica vera e propria: si potrebbe parlare di come s'insegna, rifacendosi alle esperienze di questi ultimi dieci anni, dal '68 in poi.

Dovremmo stare attenti a non fare un discorso parziale ma di ampio respiro, con riferimenti precisi al problema dell'insegnare nella situazione socio-politica e culturale che viviamo.

*Lo Cascio:*

Dovremmo parlare della didattica in Italia in questo momento, negli anni settanta, fondando il discorso sulla nostra esperienza diretta, sul nostro contesto. Sono da tempo contrario ai colonizzatori che ci portano esperienze nate in altre condizioni e che difficilmente possono essere utilizzate qui se non dopo essere state trasformate in tutt'altra cosa. Il punto centrale del nostro discorso potrebbe, pertanto, essere la didattica del presente, per non fuggire nel passato, o proiettarci nel futuro, il che è pur sempre una fuga.

*Pignatelli:*

E' un discorso senz'altro giusto ma si pone dialetticamente rispetto all'altro che sottolinea l'importanza del riferimento alla storia e alla prospettiva. Sono d'accordo a centrare l'esame nel presente, ma credo che otterremmo un quadro piú ampio ed interessante

occupandoci, sia pure parzialmente, anche dell'altro aspetto. E' verissimo che le esperienze del Ghana o del Sudamerica o del Giappone in fondo non ci interessano, però quelle informazioni possono fornire lo stimolo per alcune ipotesi di lavoro. Si dice che la cultura italiana sia provinciale e in effetti la nostra disinformazione su quello che viene formulato in altri paesi potrebbe precluderci delle possibilità di comprensione, impedendoci di utilizzare, naturalmente adattati al nostro contesto nazionale, i traguardi già raggiunti da altri.

*Lo Cascio:*

In pratica tu dici di usare le informazioni sulle esperienze di altri paesi come alimento, non come materiale d'importazione. Anch'io credo sia difficile un discorso sul presente senza una storia, senza parlare di quello che è stato. Noi veniamo comunque da un passato, anche se ne siamo molto diversi. Forse noi ci siamo giustamente e nevroticamente distaccati dal padre. La cultura si muove sulle stesse basi, grosso modo, su cui si muove l'individuo. L'invenzione dell'analisi didattica fu rivoluzionaria per il suo tempo e, se vogliamo, in opposizione a Freud che, essendo un pioniere, non aveva fatto l'analisi.

*Carotenuto:*

Fu Jung a suggerire a Freud la necessità dell'analisi didattica, dopo alcune esperienze negative nella sua prassi analitica. Freud riconosce la proposta di sottoporre ad analisi didattica ogni analista come uno fra i molti meriti della Scuola di Zurigo, nel suo scritto *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*.

*Lo Cascio:*

Questo dimostra che fu un distacco, un salto di qualità. Direi di riflettere su questo: per la pittura esiste la consuetudine di andare a scuola da un maestro,

mentre per la letteratura, che è arte o scienza trasformativa della parola, non esiste questo tipo d'insegnamento. Io vedo anche la didattica come una trasformazione che appoggia su un passato per distaccarsene. Non so se questa sia la sua vera realtà. Sono naturalmente d'accordo che, andando alle origini, si possa capire di più del problema in generale.

*Pignatelli:*

Questa modalità è importantissima: il maestro. Se guardiamo la storia ci accorgiamo, però, che nel Rinascimento il maestro d'arte rappresentava una modalità di insegnamento legata ad un sistema clientelare. Nell'Ottocento si inizia il tentativo di obiettivazione che ha condotto a certi tipi di scolarizzazione ed agli esami e a quella oggettivazione che interessa anche in altri ambiti associativi. Ad un certo momento, cioè, l'esame di stato è apparso come un progresso, una garanzia per il collettivo e per le possibilità di tutti, anche per chi non avesse la fortuna di incontrare un Machiavelli. La psicoanalisi ripropone l'antica modalità tentando, al tempo stesso, di attenersi a questa esigenza di oggettivazione.

Oggi comunque si contestano gli esami e certe formulazioni di verifica che, pure, erano parse ad un certo punto una grossa conquista sociale.

*Lo Cascio:*

Ritorniamo alla storia. Chi di noi è stato ad Amalfi ha sentito raccontare da Gerhard Adler un episodio molto strano. Era da poco tempo in analisi quando Jung gli mandò un paziente. Dopo una seduta Adler andò da Jung e gli disse: « Quel paziente è matto! » e si sentì rispondere: « Sì, effettivamente ». In pratica Jung gli aveva mandato uno psicotico che non si sentiva più di sopportare. Questo racconto mi è sembrato una di quelle favole zen in cui il protagonista chiede che cos'è la vita, e il guru, in risposta,

gli storce il naso e lo getta nel fiume. Forse oggi è cambiato il nostro modo di conoscenza: noi non vogliamo più imparare attraverso un'esperienza già data ma sulla base di una nuova esperienza. Forse, nel nostro respingere la cultura di alcova c'è il fiuto del maestro. Oggi esistono i gruppi di apprendimento ed io credo che questo sia un tentativo di escludere il maestro, cioè il padre che, però, è stato sostituito dalla legge. In effetti la legge è sempre quella del padre. E' possibile che noi ci muoviamo in una direzione di questo tipo, cioè tendiamo ad una conoscenza che non riesca ancora ad essere di una qualità altra, materna forse? A questo si riallaccia il discorso di Pignatelli quando si chiede, a proposito delle femministe, quale potrebbe essere la cultura portata dalle donne, riferendosi non tanto ad una diversità di contenuti quanto di modi di apprendimento, perché sono questi ultimi che portano a diversi tipi di cultura. E' quindi il metodo a determinare quello che saremo, il metodo coincide con la formazione. Un problema molto importante da affrontare è, secondo me, quello del rapporto tra formatività e formazione che riguarda da vicino anche il tema della didattica. Il modo in cui l'allievo utilizzerà la conoscenza sarà estremamente diverso a seconda che gli sia stato insegnato qualche cosa storcendogli il naso e gettandolo nel fiume oppure fornendogli spiegazioni e libri da leggere. Ritengo cioè che il *modo* con il quale si apprende entri in maniera determinante a far parte della cultura nel suo aspetto operativo.

*Pignatelli:*

Che cosa intendi per formatività e per formazione?

*Lo Cascio:*

La formazione è il problema, la formatività è il processo della formazione.

*Pignatelli:*

E' in fondo quello che cercavamo tempo fa di esprimere nelle proposte di training che abbiamo tentato di formulare: l'autodeterminazione, la possibilità di formarsi da sé rinunciando al padre, al crisma, al giudizio, forniti però degli strumenti attraverso i quali potersi formare. Questo progetto mi sembra molto interessante per il discorso sulla didattica, anche se abbiamo visto, proprio dall'esperienza le difficoltà incontrate, che nascono dallo scontro con opinioni diverse.

*Lo Cascio:*

E se facessimo una storia di noi stessi invece di una del passato? In fondo, come dice Faraci, noi siamo tutti nati da uno stesso individuo, però siamo non solo diversi da lui ma anche differenti l'uno dall'altro. Inoltre, quello che ci unisce oggi non è tanto la possibilità di riconoscerci in un padre quanto il fatto che abbiamo lavorato insieme; abbiamo infatti tanti colleghi che ci sono ugualmente fratelli in quanto figli dello stesso padre, con i quali però non abbiamo contatto. Evidentemente abbiamo operato una cernita. Che cosa significa questo dal punto di vista della didattica? Mi sembra che se potessimo recuperare una nostra storia forse potremmo chiarire molte cose.

*Pignatelli:*

Ancora una volta viene messo l'accento sulla possibilità formativa di uno scambio orizzontale, sull'importanza del rapporto con i fratelli più che con il padre.

*Faraci:*

A patto che i fratelli non siano investiti di un potere di padre, cioè che non venga trasferito nel gruppo un potere giudicante.

*Pignatelli:*

Ti riferisci alle associazioni, evidentemente. In effetti in quell'ambito il problema del giudizio si è presentato ed esiste tuttora. Non so se si possa dire che il potere non esiste o che il giudizio non si deve formulare. Probabilmente è un'aspirazione, ma non so quanto sia possibile nella prassi. Mi chiedo, sul piano speculativo, se possa esistere un collettivo senza un qualche potere. Dove c'è diversità ci sono le opposizioni, e queste potrebbero essere tutte valide; ma se il collettivo ha bisogno di un'unica soluzione, sorge la necessità di « affidarsi » all'autorità. Qualunque tipo di società prevede un'autorità ordinante che interviene nel momento della divergenza. E' impossibile immaginare un collettivo dove non esista il giudizio, il potere. Le condizioni di sviluppo di ogni individuo dovrebbero essere tali da impedire che ciascuno tenda ad affermare aggressivamente il proprio potere sull'altro, con i mezzi della violenza immediata. L'esigenza di formare delle strutture sociali nasce da questo.

*Faraci:*

Quando si parla di analisi didattica, io avverto subito, già nella formulazione linguistica, un tentativo di superare, mediante un impossibile compromesso, una conflittualità insanabile. L'analisi, e intendo l'analisi personale, è liberazione e crescita e non è orientata programmaticamente. La didattica, invece, per il fatto stesso di essere indirizzata secondo criteri istituzionali, è repressiva e pertanto non conciliabile con la prima. L'analisi didattica è, dunque, a mio avviso, antianalitica per definizione ed obbliga l'analista, nel momento in cui entra nel gioco del suo ruolo istituzionale — ruolo che gli impone un atteggiamento critico e discriminatorio, secondo i criteri della istituzione di cui è portavoce — a rinunciare alla sua posizione neutrale e a spostare la sua alleanza dall'Es del paziente al suo Super-io.

L'analista non può ignorare che il potere enorme di cui dispone nei confronti dell'analizzato verrà, a questo punto, gestito secondo una discriminante imposta dall'istituzione di cui è appunto portavoce. E qui mi pare possa agganciarsi il discorso fatto da Lo Cascio, in altra occasione, a proposito di Freud-Jung e di quello che può essere un falso: che noi dichiariamo guarito il nostro paziente nel momento in cui accetta la realtà dell'inconscio mentre, in realtà, noi finiamo con l'accettare come psicologicamente maturo, il candidato nel momento in cui si consegna, completamente appiattito, mani e piedi legati, a quelli che sono i criteri dell'istituzione. Lo Cascio ha anche raccontato che c'è stato un momento in cui Bernhard gli ha detto: « Guardi che lei sta sbagliando », e lui ha pensato: « Io non credo di stare sbagliando ». Secondo me questo è stato un momento di crescita psicologica, ma se Lo Cascio avesse posto la sua obiezione non a Bernhard ma ad un qualunque altro didatta, avrebbe potuto avere una « bocciatura » perché considerato non ancora maturo in quanto non ancora adeguato. A mio avviso, questa frattura è per definizione insanabile.

Dire che non è possibile non ammettere l'esistenza di certi meccanismi, a volte discriminatori, di accettazione e di rifiuto; è senz'altro un problema da discutere, ma questo non significa che la stessa formulazione non abbia una sua essenza, una sua verità.

A proposito del gruppo, io credo che la mia formazione sia andata avanti in quell'ambito perché è un gruppo di fratelli e non di padri. Questi fratelli per me non hanno nessun potere e, forse, non è un caso che io abbia scelto di pormi al di fuori di una istituzione che avrebbe comunque inibito la mia libertà persuasiva.

Il ruolo del didatta e quello dell'analista non dovrebbero essere confusi perché nel momento in cui l'analista cambia il suo ruolo, si investe di certe funzioni di valutazione che sono inconciliabili con lo sviluppo psicologico libero e non predeterminato. E allora? La mia proposta è ancora quella di non fare

mai una confusione di ruoli. Dato che non può non esistere un'istituzione, posso anche accettare una situazione analitica che abbia una sua veste esclusivamente istituzionale. Apriamo le porte agli esami, agli obblighi di frequenza, a tutte quelle forme universitarie e parauniversitarie di cui non si può fare a meno, ma non diamo mistificazioni libertarie a quello che è un ambito ben preciso che ha connotazioni didattiche, culturali, informative, ma non analitiche. Scissa da tutto questo, dovrebbe esistere un'analisi personale come rapporto unico tra analista e candidato.

*Loriga:*

Ritengo che sia quello che stiamo cercando di fare: l'analisi personale rimane al di fuori della didattica, infatti l'analista personale dichiara le ore di analisi ma non dà alcun giudizio.

*Lo Cascio:*

Il discorso di Faraci era molto ampio. Cerchiamo di rimanere al livello al quale lui l'aveva impostato.

*Faraci:*

Rimane fissa la mia prima proposizione: attuiamo pure l'istituzione ma non la mistifichiamo. L'analisi è un'altra cosa, è completamente svincolata. L'accettazione, gli esami, il passaggio, riguardano l'istituzione.

*Maffei:*

Personalmente ho tre esperienze di didattica: di matematica, di puericultura e di psicoanalisi. Mia moglie insegna matematica e mio figlio alla scuola media deve imparare la matematica. Questa

si presenta con un corpus di regole ben precise — due e due fa quattro, radice di nove è tre, e via dicendo: cose non obiettabili —. Mio figlio rifiuta nel modo piú totale questo discorso, lo sente completamente astratto tanto da arrivare a dei blocchi che sono comuni a molti ragazzi. Praticamente anche al livello della didattica della matematica, l'unico modo possibile è l'apertura della materia al discorso del desiderio, perché è proprio questo che i ragazzi non avvertono. Infatti, quando la scuola li ha mandati a vedere la macchine calcolatrici, stranamente si è acceso da parte loro l'interesse per il calcolo binario. Quindi, evidentemente, anche al livello della didattica della matematica c'è un problema di desiderio.

Un'altra esperienza di didattica riguarda la puericultura.

Una scuola della regione ha dato campo libero ad un gruppo di persone che mi hanno scelto in veste di psicologo.

La puericultura interessa due grossi campi, quello igienico-sanitario e quello psicologico-educativo. C'è stato un cambiamento notevole, a mio avviso, da quando gli insegnanti, che prima desideravano che le puericultrici facessero opera di prevenzione delle malattie infantili, hanno cominciato a desiderare che le puericultrici favorissero lo sviluppo psichico del bambino. Anche in questo campo l'inserimento del desiderio ha la sua importanza.

In psicoanalisi non c'è un corpo di conoscenze date e trasmissibili. Se mi si chiedesse che cosa si può insegnare, potrei rispondere che c'è poco da insegnare. Consideriamo questa formulazione: « si insegna che ogni cosa che facciamo è sottesa da un desiderio ». Chi l'ascolta è subito preso dal desiderio perché qualsiasi formulazione noi diamo viene raccolta ad un livello inconscio e trasformata. E' quindi difficile poter fornire informazioni precise o suggerimenti, perché a livello irrazionale qualsiasi formulazione didattica viene trasformata dall'inconscio del ricevente. Che fare allora? A me sembra che la via d'uscita sia di aprirsi al desiderio del

gruppo, cioè prendere coscienza del fatto che, se è vero che ogni cosa è sottesa dal desiderio, esiste anche un desiderio di gruppo relativo all'accettazione o meno di quel determinato candidato e il candidato stesso non può sottrarsi al confronto del suo desiderio con quello del gruppo.

Inoltre, bisognerà capire che il gruppo non deve dire « tu non sei capace » ma, « io non ti desidero ». Dobbiamo assumere sempre di piú, per risolvere questo nodo, la dimensione del desiderio. Mi sembra che il discorso della didattica dovrebbe assumere su di sé la responsabilità del potere del desiderio, senza che questo provochi una formulazione precisa relativa al contenuto della comunicazione, cioè un candidato invece di dire: « Vorrei diventare analista junghiano », potrebbe dire: « Vorrei far parte del gruppo di Carotenuto, Pignatelli, ecc. », dando all'espressione una configurazione « cultural-desiderosa ». In sintesi: bisogna prendersi la responsabilità del potere del desiderio, sia da parte del gruppo che da quella del candidato.

Infine, secondo me, è importante il problema dell'insegnare e credo che bisognerebbe discuterne. E' un fatto che nessuno di noi vuole insegnare.

#### *Lo Cascio:*

Esistono due aspetti: la cultura come liberazione e la cultura come repressione. Da un certo punto di vista, il sottoproletario, attraverso la conoscenza, può liberarsi dalla sua posizione. Invece, per noi che socialmente, anche se non individualmente, siamo portatori della cultura, questa è un peso enorme.

Io credo che ci sia un processo di osmosi, del basso verso l'alto e dell'alto verso il basso. Forse si può riproporre quella cosa ovvia che si dice del femminismo e cioè che il femminismo incontra il desiderio dell'uomo di uscire dal maschilismo in cui è vissuto finora: tanto la donna si vuole affrancare dalla propria schiavitù, tanto l'uomo si vuole liberare della

propria schiavitù di padrone. E allora il termine conoscenza o cultura, secondo da dove lo si osservi, assume aspetti diversi: il ragazzino, anche se non lo sa, vuole imparare perché in questo modo esce dalla sua condizione di schiavo, di piccolo rispetto all'altro che è grande, e il grande vuole uscire dalla sua condizione di confinato in un ruolo: il maestro che non vuole insegnare.

Penso che sia vero quello che diceva Maffei, che « nessuno di noi vuole insegnare »; io non voglio insegnare, però voglio imparare. Ovviamente ho ancora bisogno, a livello individuale, di conoscenza come liberazione, però, ad un altro livello, ho bisogno di « regredire » culturalmente per poter affrontare in un modo diverso la realtà, i miei desideri, la mia istintualità e così via. Perché, diciamo, la funzione, repressiva è una funzione della cultura, dell'Ego; non parlerei del Super-Ego perché quando studio è una mia scelta di desiderio. Però in quel momento io reprimo degli altri desideri, quindi, da un certo punto di vista, la concentrazione è una repressione. Di fatto, la realizzazione di un desiderio prevede l'esclusione di tutti gli altri desideri possibili.

Tralasciando le ulteriori implicazioni di questo discorso, per rimanere ad un livello di indagine conoscitiva e non di applicazione pratica, a me pare che noi oscilliamo un poco tra due modi di vivere la cultura o la trasformazione di noi stessi. Quello che diceva Faraci mi sembrava che riproponesse il rapporto richiamato da Maffei e, nel contempo, immettesse nella direzione dei fratelli. Lì ho sentito la non chiarezza. Faraci diceva che il rapporto didattico non esiste, può esserci solo un rapporto analista-paziente; allo stesso tempo indicava un'altra possibilità, quella del rapporto nel gruppo, tra fratelli, dove non ci siano diversità di ruolo e regole e dove nessuno decida per gli altri. Penso che si debba riflettere su questo punto. Faraci separa i due momenti, però dal suo intervento, si comprende anche come non si possa prescindere da nessuno dei due. Forse sono due tappe di un unico processo: dobbiamo

prima vivere il mito della discesa agli inferi e della repressione sotto il padre crudele e, solo dopo averlo rivissuto nell'analisi, possiamo liberarci ed incontrare i fratelli. Infatti, se si arriva tra i fratelli quando si è ancora figli, senza essere prima passati per la repressione e la successiva liberazione, il gruppo, inteso come cooperazione, non funziona e può manifestare atteggiamenti adolescenziali. E' necessario perciò che nel gruppo ci sia una situazione di uguaglianza che, sola, permette una cooperazione. Forse non ci si può liberare completamente dal padre, e in situazioni di non uguaglianza c'è la possibilità che insorga ancora un rapporto di dipendenza.

Nonostante ciò ritengo anche assurda la proposta di formare gruppi di fratelli che crescono da soli, in quanto così sarebbe negato un aspetto dell'insegnamento: verrebbe a mancare cioè chi ha più esperienza di un altro e che gli si possa offrire in pasto.

*Maffei:*

Quando nel mio lavoro di analisi didattica faccio un intervento, non credo d'insegnare qualcosa ma proprio di darmi in pasto, mi lascio criticare. Se consideriamo il padre in quell'ipotetica situazione in cui sente di essere considerato padre, senza potersi identificare, ritorna il tema dell'insegnante che non vuole insegnare. Occorrerebbe, forse, il coraggio di « insegnare » dicendo « guarda che non ti insegno niente ».

Questa è una forma un po' capziosa e sottile che l'altro difficilmente prenderà nello stesso senso in cui la proponiamo. Però è necessario che l'altro abbia sempre la possibilità di deformarla a suo modo, proprio per poterla capire. Se io pretendo che capisca il mio atteggiamento, non potrà comprendere il suo. Se l'altro ha bisogno di vedermi come padre cattivo, come padre buono, come mamma, ecc., è necessario che mi veda a quel modo.

*Faraci:*

Mi sembra che quello che stai dicendo non sia troppo lontano dalla mia ipotesi di una conflittualità insanabile nel momento in cui l'analista personale diventa didatta.

L'analisi può essere solo personale. La didattica deve intervenire ad un altro livello, in un gruppo dove non ci siano giochi di potere ma esista uno scambio tra fratelli e quindi un insegnamento, dove soprattutto non ci sia il pericolo del condizionamento di un individuo di fronte all'analista.

Quest'ultimo deve rimanere neutrale. Nel momento in cui si parla di analisi didattica sento una frattura, una conflittualità, un paradosso.

*Carotenuto:*

Quello che tu dici è ormai ampiamente superato. Non c'è più nessuno che possa sostenere, se non in mala fede, il contrario di quanto dici. Il nostro discorso è andato al di là, nel senso che non solo è stata messa in discussione l'analisi didattica ma anche l'analisi stessa, che prescinde da ogni didattica. Abbiamo già superato il concetto per il quale il giudizio dell'analista sul suo paziente-futuro collega possa essere importante perché questi faccia carriera. Dato per scontato questo, ci domandiamo che cosa in effetti possiamo fare nel momento in cui ci poniamo di fronte ad un allievo.

E' questo quel che noi vogliamo discutere: se effettivamente durante questo rapporto si insegna qualche cosa e come si insegna.

*Lo Cascio:*

Visto che « analisi » è liberazione e « didattica » è orientamento, possiamo dire che sono due modalità antitetiche. Dando per scontato che esiste un'analisi terapeutica, parliamo della didattica. A questo punto mi domando se la didattica, privata del termine de-

qualificante di analisi, non dovrebbe essere un lavoro sul conscio. Perché nel momento in cui comparisse l'inconscio, si rientrerebbe in un ambito analitico.

*Pignatelli:*

L'intervento di Carotenuto indica che sostanzialmente siamo tutti d'accordo su quel che dice Faraci. Vorrei aggiungere qualcosa a proposito del discorso dei fratelli e di quello del desiderio. Introducendo la dimensione del desiderio e, conseguentemente, la possibilità di un gruppo di rifiutare o di accettare un candidato, è necessario considerare un ulteriore aspetto che il potere del desiderio può assumere quando, ad esempio, il desiderio del gruppo sia opposto a quello del candidato. Naturalmente vale il diritto di maggioranza ma, a parte il fatto che la minoranza può opporre delle resistenze, il desiderio dell'altro può non solo sentirsi disatteso — il che è ovvio — ma anche affermarsi nonostante il desiderio contrario del gruppo. Porto l'esempio di un gruppo di lavoro dove un assistente, che non era desiderato, si è rivolto ai sindacati ed ha ottenuto di rimanere a farvi parte. Ecco dunque che quando nascono i conflitti sorge la necessità di un potere che decida. Il gruppo tra fratelli può essere un gruppo di amore soltanto se noi stabiliamo che l'amore è la sola norma che regola il rapporto fra gli uomini.

*Aite:*

E' chiaro che quando mettiamo insieme i due termini « analisi » e « didattica » si crea un campo contraddittorio. A questo punto il tipo di desiderio che si costella è sicuramente un desiderio psicotico. Vale a dire che si attivano delle forze potentissime di fronte alle quali l'allievo o scappa o si appiattisce. Ritornando a quanto diceva Maffei, io credo che ci sia un livello che chiamerei psicotico. Perciò sono d'accordo anch'io a non parlare più di analisi didattica ma di didattica, dove il didatta può dare solo un tipo d'informazione e non a livello interpretativo.

Infatti, l'analisi didattica, come situazione diversa da quella dell'analisi personale, può attivare dinamiche di potenza, da una parte e dall'altra, che se inconsce portano, secondo me a soluzioni veramente « psicotiche ». Ritornando alla storia del nostro gruppo, ne ho vissuto la nascita da Bernhard come un bagno in una sorta di psicosi, anche se dai soli aspetti positivi. Tutta l'elaborazione posteriore, quella che mette in discussione la possibilità o meno di avere una capacità formativa, è stata, credo, l'elemento comune che ci ha uniti come gruppo... Voglio dire che, dopo Bernhard, tutti abbiamo sentito un grande vuoto e, nel tentativo di riempirlo, abbiamo trovato un profondo elemento di coesione. La salute del gruppo secondo me sta nel ridimensionamento del desiderio dal piano psicotico a quello nevrotico: vale a dire il desiderio di una cosa precisa, di un oggetto concreto, per esempio. Ho parlato del desiderio di un oggetto preciso, delimitato, mentre nel campo di cui cercavo di parlare prima non c'è nessuna limitazione, essendo davvero in una sorta di caos psicotico. L'essere consci del desiderio credo che sia la cosa più importante per il didatta, altrimenti si potrebbe arrivare ad uno di quei gruppi in cui sembra che non ci sia autoritarismo e invece ce n'è uno profondissimo, psicotico.

*Lo Cascio:*

Si dovrebbe precisare meglio questo discorso sulla « psicosi ».

*Aite:*

Si tratta di una perdita di dimensioni, la perdita di un oggetto preciso in un campo illuminato da tensioni onnipotenti, da una parte e dall'altra. Il pericolo è che siano inconsce, che l'analista non veda la propria onnipotenza sull'analisi didattica. Credo che questa difficoltà ci riguardi tutti perché portiamo dentro l'eredità comune di qualcosa di onnipotente.

### *Lo Cascio:*

Sulla separazione dei due termini « analisi » e « didattica » siamo tutti d'accordo. Chiediamoci che cosa può essere la didattica secondo questa impostazione. Da un punto di vista logico potrebbe essere solo una didattica dell'io. Mi chiedo come si possa esercitare un controllo nel senso che diciamo, senza uscire dalla dimensione informativa e da quella dell'io. Forse la soluzione potrebbe essere offerta dall'intervento di Aite che distingue tra situazione psicotica e situazione nevrotica.

Ponendo che la « psicosi » è l'inconscio e la « nevrosi » è l'io, possiamo dire che si arriva alla didattica dopo un'analisi che ha escluso la psicosi. Quindi siamo in una dimensione nevrotica. La nevrosi è localizzata nell'io, perciò la didattica può muoversi sul piano dell'io, e delle sue parti inconse naturalmente. Ma che cos'è la psicologia dell'io? E' la psicologia che si rivolge ad una struttura, l'io, con uno strumento nato dallo studio di un'altra struttura, l'inconscio, e che perciò si rivolge al processo primario, quindi alle parti inconse dell'io.

### *Aite:*

Credo che il modo piú sano di fare una pratica di controllo sia quello di « giocare » con il caso, cioè di vivere pienamente la propria dimensione « nevrotica », con gioia e con tranquillità. Quando invece interviene l'elemento onnipotente dell'analista non sufficientemente analizzato, subentra un'inibizione di questa possibilità di gioco. E tale inibizione può essere comunicata all'altro come una realtà obiettiva mentre si tratta di un proprio vissuto che nasce dalla propria storia personale. Il momento in cui interviene, in questo gioco, un elemento di inibizione, è quello in cui ci si pone di fronte a quell'immagine dell'analista didatta che ci si è creati dentro, ad un livello psicotico.

Quindi il gioco è essere, e l'altro sarà influenzato da

tale modo di essere. Si appiattirà se avrà una certa struttura psicologica ma, se si entra liberamente in questo gioco, si potrà farglielo notare nella inevitabile dimensione di analisi personale che necessariamente continua nella analisi di controllo.

*Lo Cascio:*

Allora bisogna vivere la nevrosi per evitare che subentri la psicosi.

*Aite:*

Esatto.

*Pignatelli:*

Parliamo dell'insegnamento. Se cerchiamo d'insegnare psicoanalisi, l'oggetto dell'insegnamento è l'inconscio. Allora, come si può insegnare l'inconscio?

*Lo Cascio:*

L'inconscio non si insegna, si incontra.

*Pignatelli:*

D'accordo. Io ho usato una formula provocatoria per dire che l'oggetto è l'inconscio.

*Faraci:*

Vorrei che si mantenesse rigorosamente la distinzione che abbiamo fatto fin dall'inizio. Noi possiamo citare due nostre esperienze di gruppo nelle quali in entrambe abbiamo escluso il lato interpretativo. Mi pare che non possiamo negare il valore didattico di tali esperienze. Questa secondo me è la « didat-

tica », dove non si discute il livello personale inconscio, che viene richiamato, ma che riguarda il rapporto con il proprio analista personale.

*Pignatelli:*

Io, invece, sono del parere che, per arrivare ad un certo grado di sviluppo, sia molto importante l'analisi di gruppo oltre a quella personale. Quanto all'analisi di controllo, si tratta di un Io rivolto all'Io di un altro per elaborare insieme una modalità d'incontro con un inconscio. Nella tua visione sarebbe ammessa l'analisi di controllo?

*Faraci:*

Nell'ambito del gruppo, non in quello dell'analisi personale.

*Pignatelli:*

Su questo siamo d'accordo. Si tratta, però, di vedere se va mantenuto o meno, per esempio, il concetto di gruppo di formazione nell'ambito di una didattica.

*Carotenuto:*

Io credo che per poter trovare una soluzione dovremmo tener fermi i due punti: « analisi » da una parte e « didattica » dall'altra. Per analisi intendiamo l'inconscio, per didattica intendiamo l'informazione. Potremmo dire, allora, che l'istituzione non può che interessarsi della didattica, cioè dell'informazione. Può interessarsi dell'inconscio solo in un modo, devolvendo ad uno dei suoi membri l'incarico di lavorare analiticamente con il candidato senza, però, che questo lavoro interferisca minimamente sulla carriera di questa persona. Tenendo ferma questa distinzione, si potrà parlare di gruppo formativo, e dunque di

gruppo di dinamiche, solo facendolo rientrare nell'analisi e non nella didattica. Che un allievo faccia pure analisi di gruppo, purché questa esperienza non entri nel suo iter formale e valutativo di carriera.

*Loriga:*

Io credo che gruppo di formazione non sia la stessa cosa di gruppo terapeutico.

*Carotenuto:*

Mettiamoci d'accordo sui termini. Diciamo così: ogni discorso che ha a che fare con l'inconscio si riferisce all'analisi, che è un fatto personale dell'allievo, tutti gli altri si riferiscono alla didattica.

*Loriga:*

Nei gruppi di supervisione di casi, per esempio, non entra l'inconscio.

*Carotenuto:*

Anche questo è da esaminare. Si potrebbe pensare — ed io sono di tale avviso — che non esiste analisi di casi senza che si discuta del contro-transfert dell'allievo e di quello di chi porta avanti questi casi. E allora, giacché vi compare l'inconscio, anche questo fa parte di un settore nel quale l'istituzione non entra. E' chiara dunque la necessità di adottare un atteggiamento di distinzione netta tra didattica ed analisi, un'operazione di potere e, a volte, una volontà di potenza, evidentemente non chiarita in analisi, può spingere ad introdurre l'inconscio nel rapporto con l'allievo, al fine di dominarlo.

*Pignatelli:*

Oltretutto questo esercita una notevole suggestione. Certo, noi siamo più criticati e meno amati di un col-

lega di questo genere perché, ovviamente, chi si pone in quella maniera usa degli strumenti fortemente suggestivi.

*Loriga:*

Però la difficoltà sta proprio nel definire quello che si può fare ai vari livelli di rapporto. Quelli che affollano i gruppi di supervisione cercano proprio questo, preferiscono cioè chi contrabbanda il terapeutico rispetto a chi si mantiene nel suo ruolo.

*Pignatelli:*

Le documentazioni relative all'analisi di controllo e a quella di gruppo vengono acquisite agli atti senza che venga formulato alcun giudizio di valore. Il giudizio riguarda soltanto il livello culturale del candidato.

*Carotenuto:*

Stiamo tentando di prospettare dei nuovi criteri. Naturalmente, così facendo, noi suscitiamo le resistenze degli altri, perché non hanno ancora pensato a ciò di cui stiamo discutendo. Una metafora è quel che accadeva un tempo per il passaporto: si ritirava il documento e vi si trovava scritto: « questo passaporto è valido per... » e seguiva un elenco di paesi quando sarebbe stato più semplice scrivere: « per tutti i paesi riconosciuti ». Per quanto riguarda l'analisi didattica, vi invito a ricordare le difficoltà che abbiamo incontrato per distruggere il concetto dell'analista a vita. Ora sono tutti più o meno convinti di questo ed il fatto interessante è che lo siano non soltanto gli junghiani ma perfino i freudiani. Infatti, nel loro nuovo statuto, a proposito del didatta (che nello statuto precedente era un numinoso), sta scritto: « Tale nomina (al didatta), avendo il significato di funzione svolta per la preparazione di nuovi analisti presso uno degli istituti di insegnamento, comporta

per il didatta l'impegno dell'effettivo svolgimento di questa funzione. E' facoltà del comitato generale di training di dispensare il didatta dallo svolgimento delle sue funzioni qualora egli non sia in condizioni di ottemperare i compiti richiesti ». Vale a dire che c'è stata una nostra osmosi su di loro. Anche per loro il didatta non esiste più. Io credo che questo discorso su « analisi e didattica », che oggi appare tanto strano, fra tre o quattro anni causerà un ulteriore cambiamento di questo statuto, anche se ci saranno grosse resistenze.

*Carotenuto:*

Siamo d'accordo su una certa linea, c'è però una obiezione di Maffei che bisognerebbe discutere.

*Pignatelli:*

L'obiezione è: avendo fatto una distinzione tra didattica ed analisi, come avviene la relazione tra livello culturale e dimensione analitica? Che tipo di relazione c'è? Possiamo soltanto quantificare? Che tipo di cultura e quali le modalità di valutazione di questa cultura?

*Maffei:*

L'elaborazione non può essere che teorica. Siamo d'accordo sulla distinzione, però tutto un discorso societario si sposta dall'analisi alla didattica. E siamo allo stesso punto.

*Lo Cascio:*

Adler diceva: si può insegnare ad andare per mare? Chi sa veramente andare per il mare ha l'istinto per questo. Chi sa solo usare il radar e non ha un'esperienza diretta, si perde se lo strumento si rompe. Questo esempio di Adler, riferito a noi, si traduce

in un discorso di regressione: se si rompe il radar, cioè la nostra formazione culturale, si reagisce istintivamente. Ma forse non c'è bisogno di insegnare questo, perché di fronte al pericolo tutti regrediamo e, forse, a quel livello, affrontiamo meglio la situazione. Qui dunque il problema non si pone. Torniamo piuttosto alla storia: il primo analista è stato Sigmund Freud; poi i suoi seguaci, conosciuti o meno personalmente da Freud, che si sono formati attraverso lo studio; in seguito, l'introduzione dell'analisi didattica che ha segnato un momento di passaggio. Quindi, la nostra proposta di una situazione informativo-culturale riprenderebbe qualcosa del passato, con la differenza che c'è la dimensione analitica, anche se a parte. Stranamente, andando avanti nel futuro, ci liberiamo delle incrostazioni di modernismo che si sono andate giustapponendo nella storia della psicoanalisi.

*Aite:*

Da tutto questo risulta che la più ambigua di tutte è proprio l'analisi didattica di controllo. Dovremmo cercare di chiarire questo stranissimo campo a tre dove troviamo entrambe le dimensioni.

*Carotenuto:*

Mi trova d'accordo l'idea di pubblicare sul prossimo numero della Rivista un articolo sulle origini dell'analisi didattica considerate attraverso l'analisi del rapporto Jung-Honegger.

*Faraci:*

Puoi dirci perché l'episodio Jung-Honegger ti suscita tanto interesse?

*Carotenuto:*

Honegger, persona molto dotata, studente di medicina, si rivolse a Jung perché aveva avuto delle

allucinazioni. Probabilmente Jung si riferiva a lui parlando di un paziente che aveva visto un fallo scendere dal sole e fare vento sulla terra.

Jung amava moltissimo Honegger ed instaurò con lui quello stesso rapporto di ammirazione che Freud aveva nei riguardi di Jung. Ci troviamo di fronte a due situazioni equivalenti; Freud amava Jung, Jung amava Honegger.

Ad un certo momento Jung comincia a richiedere ad Honegger prima di lasciare la fidanzata, poi di laurearsi al più presto e, quando Jung ha una specie di crisi psicologica, sottopone i suoi sogni ad Honegger che diventa così il suo analista. Allora, per staccarsi da Jung, va a fare la guardia medica in una clinica lontano da Zurigo e dopo due o tre giorni si suicida. Jung in seguito scriverà: « Ho capito d'aver sbagliato. E' necessario, per poter fare l'analista, essersi sottoposti preventivamente ad analisi per evitare di introdurre elementi personali nei rapporti con il proprio paziente ». E Freud dirà: « Debbo alla scuola di Zurigo il suggerimento di far fare l'analisi preventiva ad ogni analista ».

#### *Aite:*

Da questo episodio risulta che Jung ha proiettato tutto su Honegger, senza analizzare il controtransfert.

#### *Carotenuto:*

Infatti Jung, in un primo momento, non ha analizzato tutto questo e dice che Honegger ha compiuto il più grande passo perché era da preferirsi il suicidio alla morte per psicosi. Secondo me non riuscì ad analizzare a fondo quella vicenda perché, trovandosi nella stessa situazione con Freud, anche Jung avrebbe dovuto scegliere tra il suicidio e la psicosi, e, come sappiamo, non ha scelto il suicidio.

*Pignatelli:*

Ritengo che accanto al discorso storico è importante esaminare la funzione dell'insegnamento, la possibilità o meno di educare.

Nel precedente dibattito abbiamo parlato di formatività e formazione e si disse pure che l'analisi didattica è repressiva perché si rivolge al Super-Io. Sempre su questa linea, si disse che il paziente è guarito, e quindi anche l'allievo è adatto a fare l'analista, quando è diventato come il didatta. Si disse anche che la psicoanalisi non ha un corpus definibile, il che ripropone il solito problema della possibilità o meno di definire la scienza nell'ambito della psicologia analitica o di dare a questa una veste e un contenuto scientifico. Infine, si parlò del desiderio, che è fondamentale per la didattica: nei gruppi a carattere formativo-didattico si dovrebbe avere la possibilità di non accettare un candidato. Quindi, oltre all'aspetto storico e a quello speculativo, ce n'è un terzo più specifico relativo all'ambito delle associazioni analitiche.

Un certo tipo d'insegnamento è partito dal concetto di maestro, un concetto artigianale che, d'altra parte, offriva il destro al clientelismo, ad una serie di coinvolgimenti emotivi, un concetto che si è creduto di poter superare con una obiettivazione. La civiltà moderna ha cercato di oggettivare la formazione con l'università, con i corsi parauniversitari, ecc. Tali istituzioni sono oggi arrivate ad un punto morto.

Dicevo che non esiste più l'insegnamento. Questo perché il discepolo rifiuta l'autorità dell'insegnante. Ma questo si può avallare? E' vero che il padre non ha niente da « insegnare » al figlio, non come imparizione ma come trasmissione?

Si è parlato anche del desiderio di regressione culturale per essere più liberi, e questo veniva addirittura riferito al femminismo dicendo che il maschio desidera recedere da una posizione di potere per acquistare una maggiore libertà. Infine, quando si tratta di didattica degli psicoanalisti, su che cosa bisogna lavorare, sull'inconscio o sull'Io?

Si ritorna così all'interrelazione fra l'oggettivo e il soggettivo, cioè alla funzione dell'Io e a tutti i problemi dell'educazione rispetto all'inconscio.

Riassumendo, io penso che, mantenendo l'impostazione proposta, si debba ampliare molto il discorso nel confronto con l'educazione in generale e con il suo senso, con la puntualizzazione dei problemi esistenti nel rapporto tra oggettivo e soggettivo ed infine ritornare ad esaminare che cosa possa essere l'analisi didattica nell'ambito della psicoanalisi. Vale a dire: una parte storico-critica, una speculativo-filosofica ed infine una parte applicativa.

*Lo Cascio:*

Mi chiedo se sia più opportuno riportare, in questo numero della rivista, tante idee e nessuna articolazione, oppure puntare l'attenzione su una soltanto e sulle varie articolazioni che da questa possano scaturire.

Dalla discussione precedente sono emersi pochi punti in modo preciso. Tra questi, fondamentale è stata la proposta di Faraci di distinguere senza esitazioni « analisi » da « didattica »: parlare di « analisi didattica » è una mistificazione.

Da questa distinzione di fondo scaturisce una serie di corollari: si inserisce il discorso di Aite « psicosi »/« nevrosi » — che a sua volta si innesta su quello di Maffei — desiderio/non desiderio — che infine trova molti agganci con quanto diceva Pignatelli.

Tornando al problema concreto, si potrebbe iniziare con una storia della didattica nella psicoanalisi in senso lato (prescindendo, cioè, dalla didattica junghiana), inserire poi il contributo di Jung, esaminare quanto hanno detto altri in proposito, Balint ad esempio, fino ad arrivare ad un'elaborazione della nostra esperienza attuale, alla crisi dell'« insegnato » e dell'« insegnare » e loro motivi.

*Carotenuto:*

Se ho ben capito, dovremmo fare una storia della didattica che spieghi l'evolversi di tale concetto dai primordi ad oggi, trascurando i riferimenti a questa o quella scuola; dopo di che potremmo passare allo specifico junghiano ed individuare l'articolo di Walser ed il mio; poi far seguire il discorso di Pignatelli sui fondamenti dell'analisi didattica, sulla base di una visione filosofico-psicologica del concetto di insegnamento.

*Maffei:*

Secondo me bisognerebbe anche introdurre il problema dell'operatore sociale unico che permetterebbe di esaminare l'aspetto sociale della sofferenza psichica. Potremmo, in primo luogo, sottolineare l'esistenza di un nostro spazio didattico separato da quello dell'operatore sociale unico.

C'è una linea storica di fondo che va verso la formazione di tale operatore, sicuramente valida e positiva nel campo della battaglia psichiatrica attuale. Ebbene, stranamente, noi ci mettiamo in una posizione antistorica continuando a preparare della gente che poi si rivolgerà a poche persone. Mi sembra che si debba esaminare e giustificare questa posizione, discuterla a fondo. Che senso ha oggi, nella nostra società, nella nostra cultura, formare delle persone che cureranno venti o trenta individui in tutta la loro vita?

Si diceva che è necessario preparare dei tecnici ma, a mio avviso, questo è difficile da giustificare oggi. A questo problema si associa la necessità di dare un giudizio sulla nostra esperienza della didattica analitica in atto, che è senz'altro fallimentare, come anche la didattica tradizionale analitica. Si dovrebbero trovare degli spazi nuovi che siano le basi di una didattica analitica non fallimentare. Dobbiamo chiederci se siamo soddisfatti dei nostri rapporti didattici, interrogarci su quello che abbiamo insegnato e se ci sentiamo giustificati, più che contenti, di avere insegnato certe cose. A questo punto il

problema riguarda il nostro giudizio sulla didattica che facciamo.

Io personalmente sento di rifiutare il ruolo di didatta analitico mentre vedo piú chiaramente una « funzione didattica » in campi come la psichiatria, l'istituzionalizzazione, dove c'è un fine preciso. Nell'ambito dell'analisi mi sembra di fare un'operazione molto regressiva e reazionaria. Se tutto questo ha un senso, credo che nel fallimento della didattica cosí concepita, entrino anche ragioni di ordine sociale poiché la didattica è svolta all'interno di una certa classe.

Oltretutto manca un fine preventivo, perché mentre là dove si forma l'operatore sociale unico si ha a che fare con persone che hanno un tipo preciso di problemi e ci si trova inseriti in un flusso vitale, qui noi abbiamo a che fare con problemi che riguardano la felicità dell'uomo. Bisogna vedere anche quale relazione ha il nostro lavoro con l'evoluzione storica della nostra società. A questo proposito c'è un articolo molto interessante sulla rivista *Psicoterapia e scienze umane*.

L'autore sostiene che nell'analisi individuale viene sempre trascurato l'aspetto dei condizionamenti sociali e familiari che, invece, accanto all'analisi dell'inconscio, andrebbero esaminati e discussi con il paziente, in base al fatto che l'analisi deve sviluppare anche esami di realtà. Tutto questo mi sembra collegato al tema della didattica. Facendo una didattica psicoanalitica tradizionale ci rivolgiamo al problema esistenziale dell'uomo — cosa essenziale perché non si può ridurre l'uomo alla dimensione sociale — ma bisognerebbe anche centrare bene la posizione di chi fa un discorso sulla felicità dell'uomo, precisandone il contesto, per non rischiare di fare un'operazione antistorica. Credo, insomma, che si debba giustificare un discorso sulla didattica.

#### *Lo Cascio:*

Se noi, come dice Maffei, dobbiamo giustificare il fatto che proponiamo questo tipo di didattica, do-

vremmo prima ancora presentare una giustificazione del nostro esistere. Perché se noi riuscissimo a dimostrare la necessità o l'operatività del nostro esistere, sarebbe anche giustificato il formarci nella nostra esistenza. Credo che sia molto difficile giustificare la mia esistenza dal punto di vista della realtà. Credo di essere un resto arcaico, sicuramente non sono del presente, ma ho ancora una funzione. Potremmo, a questo punto, riallacciarci al futuro dell'assistenza psichiatrica in senso lato e dire che cosa pensiamo che succeda.

Io, per esempio, penso che la nostra funzione si andrà restringendo, nel senso che saremo tanti di più — il che vuol dire che saremo tanti di meno —. Per chiarire, a Roma ci sono diecimila psicoanalisti e, di questi, cinquanta sono della scuola freudiana o junghiana e gli altri novemilanovecentocinquanta sono laureati in lettere, in storia della pittura, chiro-manti, ciarlatani, oltre ai neolaureati in psicologia che non hanno potuto fare nessuna esperienza. C'è di tutto, e questo vuol dire che, in fondo, il nostro specifico si è così diluito in una vaga conoscenza, vuol dire che noi non esistiamo più se non come possibilità di tramandare un nucleo concettuale, costituito forse dal richiamo a quel valore dell'uomo come polo dialettico. Quest'uomo, l'individuo però non dovrebbe essere più il termine privilegiato di un rapporto ma dovrebbe inserirsi in una dimensione in cui il « privato » sia visto come l'espressione elaborata a livello individuale del « pubblico ». Da diversi anni sto sperimentando, nell'ambito dell'istituzione psichiatrica, il valore pubblico del sintomo privato e sarebbe molto interessante poterlo sostenere. L'ultimo libro di Lorenzer, *Nascita della psiche e materialismo*, arriva a svelare certe nostre intuizioni e a connetterle con un rigore assoluto.

#### *Pignatelli:*

I miei viaggi più recenti sono avvenuti sotto l'egida dell'ICED, un ente internazionale che si interessa dei problemi dell'educazione superiore. Ebbene, sen-

tendo le voci di persone che vivono queste esperienze — rappresentanti degli USA, dell'Europa occidentale, dell'Est europeo e dei paesi sottosviluppati — mi sono reso conto di come, effettivamente, siano diversi i livelli e le istanze dell'insegnamento, sia in linea generale che in senso piú specifico. Gli Stati Uniti insistono con il concetto del tecnico, considerando tutto il resto inutile ed improduttivo; i paesi sottosviluppati ritengono l'impostazione degli europei assolutamente astratta e lontana per loro che sono ancora nella necessità di dare i primi elementi educativi e preferiscono rifarsi, per diverse ragioni di opportunità, al pragmatismo statunitense; infine, il discorso orientale è, tutto sommato, deludente perché si pone a metà fra una ricerca di tecnica ed un desiderio molto vago di tener conto dell'istanza sociale.

Sembra, quindi, che la posizione degli europei, ed in particolare degli italiani, stia molto avanti per la notevole raffinatezza di certe ideologie che riflettono le situazioni interne, ma si ha anche l'impressione che gli altri paesi, ritornando ad un concetto di realtà, siano in effetti andati ancora piú avanti di certe nostre astrazioni. Premesso questo, mi pare che nel discorso di Maffei ci sia una discriminante fra un momento speculativo — l'operatore sociale — ed una prassi che, paradossalmente, sembra essere il suo contrario. Quindi io mi domando perché l'atteggiamento italiano, che appare come il piú progredito, susciti le critiche sia dei paesi dell'Est che degli USA, quasi non facesse riferimento alla realtà. Vorrei che Maffei riassumesse il senso e l'ideologia dell'operatore sociale unico.

*Maffei:*

C'è da chiedersi se è giusto separare quello analitico-didattico da altri settori d'intervento. Mi sembra che in questo modo ci poniamo in linea diretta con la Chiesa, per esempio, perché anch'essa è sempre rimasta un corpo separato. Infatti, nella nostra pro-

spettiva noi rischiamo di diventare i preti della futura società, nel senso che certe persone si rivolgeranno a noi per discutere i problemi della vita e della felicità.

Riguardo l'operatore sociale unico io non so molto sotto l'aspetto ideologico, ma ne so abbastanza quanto a prassi. Questa, secondo me, è sconvolgente perché, in effetti, significa che tutti si occupano di tutti. Vale a dire che praticamente si tenderebbe ad eliminare le separazioni tra i ruoli: non piú psichiatra, assistente, infermiere, ma lo stesso tipo di lavoro per tutti. La grossa differenza fra noi e l'operatore sociale unico è che, nel secondo caso, c'è un fine preciso, reale, concreto.

Ora, il nostro problema è quello di stabilire come ci dobbiamo configurare: come un gruppo di persone che perpetua un certo tipo di saggezza, o che nega il dialogo con la nuova realtà sociale o che si pone a disposizione dell'attuale movimento. Mi sembra che la configurazione del problema non sia molto dissimile da quella del movimento radicale e socialista rispetto al movimento comunista, poiché si traduce in questa domanda: che spazio deve avere la libertà, la coscienza, la possibilità di approfondire la ricerca della felicità, all'interno di una società che non può non divenire una società di massa?

*Loriga:*

I tentativi fatti in questa direzione, in Italia, sono utilissimi sotto tanti aspetti, sono stati piú che altro degli exploits, quindi è naturale che rientrino. Però non possiamo negare che, accanto a queste improvvisazioni, ci sia un lento e meno vistoso movimento verso una precisa direzione. Personalmente trovo molto valido il discorso dell'operatore sociale unico. Quanto alla didattica, penso che in questo numero della Rivista potremmo formulare una nostra linea politica invece di ripetere cose risapute.

*Lo Cascio:*

Ieri sera Maffei ha detto che bisogna fornire al proletario gli strumenti di conoscenza e credo che questa esigenza rientri nel concetto dell'operatore sociale unico. A questo punto ci troviamo di fronte a quella contraddizione molto precisa che lo stesso Marx ha rappresentato.

Marx era un intellettuale, un uomo di cultura ed ha proposto una sua visione del mondo e del proletariato, elaborandone i problemi. Il superamento di Marx sta nell'eliminazione della cultura borghese valorizzando la cultura proletaria.

Allora, per essere coerenti, bisogna ribaltare i termini del discorso sull'operatore sociale unico. E' il proletario che deve insegnare a me che sono un borghese come trattare certi problemi, anche psicologici, perché la sua psicologia è diversa dalla mia. Noi siamo abituati a passare dall'uomo alla società, invece dobbiamo imparare a fare il contrario, a passare dalla società alla struttura esistenziale dell'uomo.

Questo è il discorso dell'operatore unico. Allora noi possiamo denunciare queste contraddizioni insite nel marxismo perché, salvo rari casi di sindacalisti, i quadri del partito sono costituiti da intellettuali portatori di una cultura borghese che si è avvicinata e tenta di mediare i valori del proletariato. In questa mediazione sta la contraddizione vera e profonda.

Parlando di noi, dobbiamo parlare delle contraddizioni nelle quali viviamo, dei problemi di classe. Il tema dell'operatore unico propone un cambiamento di struttura mentale: il sogno non può essere visto come il prodotto di un individuo ma di una società, in cui il padre e la madre personali rappresentano certi aspetti.

*Aite:*

Al di là di quanto ha detto Maffei, ci si deve porre un'altra domanda: in questa situazione storica, ha un senso un campo didattico tra due persone? Io

non credo che questo sia un campo irrealistico né che manchi un corpus preciso. In fondo, noi, nella nostra separazione, portiamo avanti questo discorso, di una validità, a tutt'oggi, del rapporto duale. Forse, noi possiamo essere i portatori del valore, anche didattico, del rapporto individuale. Sulle modalità di questa didattica c'è, naturalmente, da discutere.

*Lo Cascio:*

Per fare questo bisogna che l'analista rinunci alla neutralità. Nel momento in cui il rapporto che il paziente ha con il suo analista non è quello che avrebbe con il prete e l'analista accetta tutto quello che il paziente gli porta, entrambi partecipano ad una reciproca contaminazione. Se un paziente, per esempio, mi porta un problema politico ed io lo interpreto in chiave psicologica, forse in quel momento faccio il prete. Forse l'analista dovrebbe parlare con il paziente, così come io sto parlando con voi, facendo riferimento alla sua formazione. Il rapporto sarà allora con un padre che non parla per assiomi ma per esperienza, cioè esce dal numinoso ed entra nel reale. In questo modo si rinuncia, anche se coerentemente, ad uno specifico dell'analista: la neutralità. La neutralità, questo diventa il punto centrale del nostro discorso. Noi abbiamo sempre desiderato mantenerla perché sappiamo quanto sia ambigua e quanto l'ambiguità sia creativa perché di fronte a questa — espressa anche con il silenzio —, il paziente può vivere le sue contrapposizioni: entrando nel discorso diretto si accende la dimensione polemica per cui se il paziente dice « sí » non vede i suoi propri « no » ma solo quello dell'analista. Quindi la neutralità ha un suo valore. Però, dobbiamo capire che per entrare in un ambito diverso rinunciamo alla neutralità.

*Loriga:*

Ma allora l'analista si pone come un maestro, come un pedagogo. E' una contraddizione.

### *Lo Cascio:*

Questo è da discutere. Quando Bernhard mi disse « Secondo me lei sbaglia » ed io pensai « Non credo di sbagliare », fu un momento nel quale l'analista usciva dalla neutralità e imponeva un suo punto di vista. Ora, in questa situazione, anche nel caso dell'analista che si pone implicitamente come maestro, c'è sempre una possibilità per il paziente di recuperare un suo spazio. La frustrazione, la repressione, sono esperienze fondamentali per la costruzione del Sé; non è possibile credere che tutto si realizzi attraverso l'amore, perché non siamo fatti solo d'amore. Il momento repressivo e la frustrazione sono elementi, secondo me, fondamentali perché mi pare che fanno parte dell'essere dell'uomo. Quindi, creando un rapporto solo d'amore — ammesso che possa avvenire — si crea un falso.

### *Aite:*

Sono d'accordo con Lo Cascio e credo di averlo espresso dicendo che a livello didattico cambia completamente il campo analitico: entra, cioè, la realtà e l'analista rinuncia al suo desiderio onnipotente. Il desiderio di continuazione, per il quale tutto ciò che fa ad un certo livello, vale per tutte le situazioni, non esiste più. Allora, non è più solo l'espressione di un corpus di nozioni ma anche la manifestazione di se stesso come individuo. Il didatta deve esprimersi anche quando va in collera con l'allievo, deve manifestare la veracità di ciò in cui crede. Allora, veramente, si entra in un campo didattico. Il gioco del silenzio, nella didattica, è un gioco terribile, onnipotente, in cui si continua a riprodurre un modello che vale in un settore dove non entra il reale.

Dove questo accade, invece, si deve per forza essere critici e scoprirsi. In questo senso io apprezzo il ricordo di Bernhard che si mostrava direttamente nel suo modo di essere e, anche se assumeva aspetti da guru e a volte diceva « no », proprio quel suo « no »,

autentico perché gli corrispondeva, ci dava la possibilità di avere idee diverse dalle sue, anche se poi abbiamo dovuto elaborarle in maniera molto conflittuale.

Questo, secondo me, è un punto centrale, anche se più specifico. Mi è venuto in mente un possibile titolo: « Riflessioni sull'analisi didattica come scontro di desideri » e direi addirittura « scontro espresso ». Infine, credo che nel discorso sull'utilità, nel nostro ambito storico, del rapporto a due, si debba considerare quest'ultimo nell'aspetto di cui ho parlato.

*Pignatelli:*

Parlare di neutralità significa rimanere ancora in un discorso astratto, perché la neutralità non esiste.

*Aite:*

Non esiste neutralità in senso assoluto. Io e Lo Cascio ci riferivamo ad una sua particolare espressione.

*Pignatelli:*

Secondo me, quanto dice ad esempio Modigliani che la psicoanalisi è una pedagogia, è vero, anche se può irritare. Si dà sempre all'altro il proprio contenuto, qualunque esso sia.

*Lo Cascio:*

Accettiamo pure questa definizione, ma aggiungiamo allora che tutta la vita è pedagogia, sia castratoria che d'esperienza. Ritorniamo in questo modo al problema di come si dà, della autenticità di cui parlava Aite. E la neutralità è la negazione della autenticità perché non viene espressa una propria verità, per una scelta tecnica, non-emotiva, rimuovendo quindi

un proprio desiderio. Tuttavia, pur in questa falsificazione dell'umano, si offre una possibilità all'altro, quella di lasciarlo solo con se stesso e questo è il passo ulteriore del rapporto a due. Se Aite valorizza il rapporto a due rispetto a quello di massa, io metto in rilievo il rapporto di solitudine dato che, nel silenzio, c'è effettivamente una solitudine del paziente.

*Aite:*

Mentre Lo Cascio pronunciava quella parola ho pensato: questo è la tecnica della sabbia per me. La neutralità è uno spazio in cui avvengono determinati fenomeni. Niente di più.

*Faraci:*

Voi sapete già che il mio pensiero a proposito della didattica è molto critico, anzi addirittura dissacrante, che arriva fino al rifiuto della formulazione linguistica « analisi didattica » che, secondo me, è una contraddizione in termini. Infatti, se l'analisi tende alla liberazione dell'individuo, la didattica tende alla repressione perché l'analista, nel momento in cui si pone come didatta, diventa portavoce di una istituzione, ovvero di un gruppo di potere; esce cioè da quella posizione neutrale che deve essere, comunque, difesa a tutti i costi, ed entra in una situazione orientata alla trasmissione delle proprie idee, del proprio pensiero. Si arriva all'assurdo di giudicare la maturità psicologica dell'allievo nella misura in cui questi aderisce alle posizioni del didatta. Il pericolo è che l'allievo cada in questa situazione fino ad annullarsi.

Noi non sappiamo come Bernhard avrebbe risposto se Lo Cascio gli avesse detto di non essere d'accordo con lui, ma quel che mi sembra significativo in quell'episodio è la « natura discendente » di Lo Cascio: poteva dire « non è così », invece l'ha solo pensato.

Lo stesso Freud non ha mai parlato di didattica e quando ha voluto indirettamente occuparsene con Jung, questi, per sopravvivere, ha dovuto interrompere il rapporto. E Honegger si è ucciso quando Jung ha tentato di portarlo ad agire in un determinato modo. Quindi, secondo me, bisogna fare molta attenzione al rischio di condurre l'allievo in situazioni di completo appiattimento.

A mio parere è impossibile lo scambio, la comunicazione allo stesso livello, perché l'analista non può dimenticare che dispone, di fronte al candidato, di un potere enorme che gli proviene dall'istituzione di cui fa parte. L'altro non ha scelta: obbedire o sopravvivere uscendo da quella situazione.

*Pignatelli:*

Sarebbe come dire: la didattica quale strumento di repressione. Da ciò si potrebbe dedurre l'opportunità di tornare alle origini ed abolire la didattica. Ma, come si diceva all'inizio, dopo il suicidio di Honegger, Jung comprese la necessità per ogni analista di sottoporsi ad analisi personale, da qui man mano è scaturito il concetto di formazione dell'analista.

*Maffei:*

Il discorso di Faraci potrebbe essere la chiave d'impostazione del prossimo numero della Rivista, perché vi convergono diverse linee finora proposte. La demistificazione del termine « analisi didattica » potrebbe già costituire un grosso contributo rispetto al momento storico attuale.

*Faraci:*

Secondo me c'è un notevole salto tra la situazione di analisi personale, in cui programmaticamente si cerca di essere il più possibile aperti alle istanze

della persona che è di fronte, ed il momento della didattica, dove si entra in un gioco di discriminazione, di critica.

*Aite:*

Il campo potrebbe essere depurato privando il didatta di ogni funzione di autorità, salva restando quella propriamente didattica. Bisognerebbe deman-  
dare il compito di giudicare a quel gruppo che, comunque, il didatta rappresenta nel momento della decisione. Sarebbe molto piú onesto che il giudizio fosse espresso dal collettivo e che il didatta fosse colui che, al di fuori della neutralità, presenta il suo vissuto, il suo modo di interpretare i sogni, i suoi amori, le sue idealità. Bisognerebbe, quindi, lasciare salva la didattica, ribaltando però l'attuale situazione in cui è il didatta che decide nell'ambito dell'associazione.

*Faraci:*

Sì, ma senza confusioni con l'analisi.

*Pignatelli:*

Credo che si possa concludere che la didattica è necessaria. Ad un certo punto della discussione sembrava che si dovesse dire: la didattica non è compatibile con uno strumento come la psicoanalisi. Credo che tale ipotesi non sia sostenibile perché significherebbe eludere l'istituzione, e ciò è impossibile: nel momento stesso in cui l'uomo si raggruppa, si determina l'istituzione.

# Sulla formazione del simbolo\*

*Herbert Silberer*

Il metodo psicanalitico scoperto da S. Freud può essere applicato, come si potrà constatare sempre più frequentemente, a numerosi e vasti settori. Nato dalla geniale interpretazione di certi fenomeni tipici della nevrosi, una volta sviluppatosi e assunta una forma sempre più chiara è uscito dal proprio ristretto ambito per crearsi un campo di applicazione che agli inizi sarebbe stato impensabile. Accanto ai risultati negativi dovuti alla precipitazione, che dobbiamo giudicare con indulgenza in quanto sono l'effetto di una certa superficialità, si fanno sempre più numerosi i tentativi riusciti di introdurre tale metodo in questa o in quella disciplina in cui offre straordinarie spiegazioni e apre promettenti prospettive. Esso si dimostra fecondo tanto nella psicologia del malato quanto in quella del sano, dell'individuo isolato come di un intero popolo. A qualunque ambito rivolgiamo la nostra attenzione, come psicanalisti, il nostro compito fondamentale è quello di decifrare dei simboli. Siamo costretti a considerare una gran quantità di fenomeni che si presentano a

noi non come moneta sonante, ma come rappresentanti simbolici di qualcos'altro che sta dietro o ne costituisce il fondamento, cioè come l'espressione manifesta di qualcosa di latente. Senza dubbio è ben noto al lettore il rapporto fra queste due parti, se pensiamo, per esempio a « L'interpretazione dei sogni » di Freud in cui la prima viene presentata come la forma manifesta del sogno, mentre la seconda come l'insieme dei pensieri latenti del sogno. Se si esaminano attentamente tutti i fenomeni in cui si presentano tali rappresentanze troveremo che queste ultime si manifestano secondo leggi ben precise, mostrano una particolare tendenza a passare dall'astratto al visibile, e in generale tendono ad assumere il carattere di veri e propri simboli, cioè di quelle immagini che hanno un rapporto vitale con ciò che vogliono significare, pressappoco come la pianta con il terreno in cui dirama le sue radici per trarne sostegno e nutrimento.

Questo paragone con la pianta esprime naturalmente solo *una* caratteristica del simbolo, cioè l'intimo collegamento col suo significato. A questa si aggiunge l'altra caratteristica, cioè che il simbolo si presenta più o meno simile nell'essenza a ciò che simbolizza. Un simbolo può restare a lungo incompreso; ma una volta interpretato, lo spettatore accorto scorgerà una affinità talmente forte fra il simbolo e l'oggetto simbolizzato che si meraviglierà di averla sempre trascurata, di aver potuto trovare sempre incomprensibile il simbolo. (Ciò non esclude, come vedremo in seguito, che ad un simbolo possano essere attribuiti più « significati »).

L'esperienza di questo improvviso veder chiaro, di questo avvertire l'affinità o il rapporto organico fra significato e simbolo, non si verifica, come ben si sa, solo in psicanalisi, ma ogni qualvolta dei simboli pregni di significato siano all'inizio trascurati o mal compresi, e successivamente, col proprio intuito o la guida di qualcuno, vengano decifrati.

La vita è piena di questi simboli; non tutti hanno la capacità di interpretarli. Credo che la cosa migliore sia prendere come esempio i simboli religiosi.

A questo proposito la storia delle interpretazioni dei miti dei popoli antichi è altrettanto indicativa delle esperienze interiori del singolo individuo quando in ciò che da giovane gli veniva inculcato dogmaticamente e considerava come la verità stessa, egli impara successivamente a distinguere il simbolo. Il simbolo — se lo si considera da questo punto di vista — è la forma della « verità » adeguata ad un determinato grado dello sviluppo spirituale. Ad ogni grado dello sviluppo corrisponde una forma simile. Una forma piú alta, piú vicina alla verità di quella di volta in volta adeguata supererebbe la capacità dello spirito comprendente e non sarebbe da esso compresa, e quindi verrebbe rifiutata.

Il rifiuto può avere la sua motivazione, oltre che nella pura intellettualità, anche nell'affettività, ma di ciò parleremo piú a lungo in seguito. Quel poco che abbiamo detto sul simbolo lascia intravedere in che senso tale espressione venga usata in questa sede. Naturalmente, per « simbolo » si possono intendere diverse cose; coll'andar del tempo la parola ha incontrato un uso a volte piú ristretto a volte piú ampio, piú o meno appropriato, con essa si è sempre indicato qualcosa di evidente. Il significato che stava alla base di tale evidenza visibile (immagine, segno, atto) poteva appartenere a diversi ambiti e stare in diversi rapporti con il segno, fino al punto che, usando la parola « simbolo » nella sua accezione piú diluita quel rapporto poteva essere persino qualcosa di assai superficiale.

Si è usato il termine « simbolo » per ogni sorta di autenticazione o marchio come anche per segni prestabiliti mediante i quali i membri di una setta o di un'associazione segreta si riconoscevano (1). In questo caso il simbolo è un segno di riconoscimento creato per convenzione che avrebbe potuto essere anche diverso pur non cambiando il proprio significato. Il collegamento fra il simbolo e il suo contenuto è in questo caso superficiale, anche se il segno in questione, al di fuori della sua funzione di segno di riconoscimento può avere anche un significato separato piú profondo che, per parte sua,

(1) Quello che ho chiamato uso improprio della parola è, a quanto sembra, dal punto di vista linguistico, il piú antico. Naturalmente ciò non ha niente a che fare con l'età del simbolismo.

sta in un rapporto piú profondo — cioè nel rapporto simbolico propriamente detto — con il simbolo. L'uso piú ricco di contenuto e quindi piú preferibile delle espressioni « simbolo » e « simbolismo » presuppone proprio quel nesso piú profondo. In questo caso si esclude l'arbitrario, ciò che dipende dalla semplice convenzione, e ci aspettiamo invece qualcosa di significativo e una certa necessità interiore. Potremmo illustrare la distinzione fra il collegamento convenzionale e quello piú profondo nel simbolo mettendo a confronto il marchio commerciale o di fabbrica con il simbolo pitagorico dell'Igea che ha la stessa forma. Nel primo caso il segno è stato scelto in modo assolutamente arbitrario e avrebbe servito ugualmente allo scopo anche se fosse stato costituito da un'altra figura geometrica — cioè un simbolo in senso *diluito*. Nel secondo caso si tratta di quello che io vorrei chiamare un « autentico » e completo simbolo, cioè un segno che sta in uno stretto collegamento col suo significato o con i suoi significati (2) e che non può essere cambiato senza compromettere gravemente tale collegamento. Ad esso inerisce un carattere di necessità.

La necessità che spetta a tali simboli, il rapporto tutto particolare con le idee che essi suscitano, il ruolo dei simboli nello sviluppo del pensiero umano: tutto questo ci induce a riportare il simbolismo, nella misura in cui è « autentico », in quell'ambito di ricerche che nella storia della filosofia e della scienza in generale studiano la « conoscenza mitologica ». Ho già fatto notare questo nesso in altra sede per cui mi limiterò solo ad un accenno.

Il simbolismo con cui ha prevalentemente a che fare lo psicanalista è senz'altro un simbolismo inteso in senso lato, ma non nel senso « diluito » di cui abbiamo parlato prima, perché ai simboli che gli si presentano è implicita la necessità. Essi sono prodotti naturali formatisi secondo leggi ben precise, e non il risultato di un'arbitraria convenzione. Le leggi psichiche, tuttavia, anche se a volte sono confuse per la loro imperscrutabilità, non sono meno precise e chiare nella loro essenza. Contro l'utilizzazione

(2) Cioè che appare chiaro a chiunque lo abbia conosciuto e compreso una prima volta.

della parola « simbolo » nei molti casi in cui lo psicanalista è abituato ad usarla, si potrebbe obiettare che in questo caso il concetto assume un'eccessiva estensione. La sua estensione tuttavia non arriva affatto a comprendere le accezioni diluite del concetto, anzi, non si allontana molto dal suo significato ristretto; i suoi elementi fondamentali di determinazione vengono conservati. L'espressione « simbolismo » è molto usata dagli psicanalisti, specialmente quando si tratta di elaborare sogni o manifestazioni analoghe, perché dovremmo evitarla? E' sufficiente aver chiaro che anche molti fenomeni che, secondo una definizione concettuale più scrupolosa, dovrebbero essere considerati delle « metafore » ecc. e dovrebbero essere distinti dai simboli, rientrano nel nostro concetto allargato di simbolismo. Questo allargamento d'altra parte non è affatto diverso da quello che ho realizzato in altro saggio (3) e che coincide più o meno con la « conoscenza mitologica ».

(3) Nell'ultima parte del saggio « La fantasia e il mito ». Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, 1910, p. 541 e sgg.

Ovunque il simbolismo si presenti allo psicanalista esso mostra il proprio collegamento con la conoscenza mitologica, e ciò non deve meravigliare, perché nasce dalla stessa radice. E' la natura umana stessa, è la regolarità della psiche a produrre i simboli, che sono quei segni formali che rappresentano qualcosa che in un certo momento per un qualsiasi motivo non può manifestarsi alla coscienza nella sua « vera » forma.

La necessità è quindi quindi implicita nel vero simbolo perché quest'ultimo è la forma fenomenica determinata dalle leggi psichiche del pensiero o del corso di pensieri che gli è alla base. Se consideriamo delle immagini oniriche, degli atti simbolici di un nevrotico coatto, un cerimoniale religioso (che dobbiamo spogliare dei suoi connotati puramente storici) o le interpretazioni mistiche della natura nei popoli antichi, sempre ci troveremo di fronte a immagini che lo spirito umano stesso ha prodotto e produce per una sua necessità interna e non per un arbitrio esterno.

Se dunque il simbolo è la forma fenomenica di grup-

pi di pensieri che in certe situazioni si presenta come *necessaria*, esso non può essere riconosciuto come semplice simbolo da quell'individuo nel cui spirito si è venuto a formare. Infatti, per poterlo riconoscere e dire a se stessi: « Questa mia idea A è semplicemente un'immagine o un simbolo dell'idea B », sarebbe necessario che il gruppo di pensieri che ne costituisce la base, potesse essere accessibile all'occhio dello spirito anche nella forma B. Se noi quindi ammettiamo che ad un certo stadio dello sviluppo spirituale e della costituzione psichica è possibile solo un certo tipo di manifestazione di un'idea, allora non è possibile che, se la forma A corrisponde a questo stadio, anche la forma B sia chiaramente presente nella coscienza; nel migliore dei casi si può avere la sensazione, l'oscuro presentimento, che l'idea che si manifesta in una persona sia solo una circonlocuzione figurata di un pensiero che in un'altra occasione verrà concepito in una forma più pura (o che in un momento di maggiore lucidità è stato concepito più chiaramente ma che è di nuovo svanito); tuttavia, con tali presupposti è impossibile fare un confronto. In effetti la moderna ricerca mitologica, insieme all'etnologia e alla linguistica ci insegna con sufficiente chiarezza e persuasività che i modi espressivi metaforici dei popoli primitivi non sono affatto delle immagini concepite in modo deliberatamente allegorico, ma devono essere intese come l'espressione dell'unica possibile concezione della natura (cioè adeguata al livello spirituale della psiche popolare) per quel tempo (4). Il popolo che parla metaforicamente non percepisce il carattere metaforico di ciò che dice; i simboli che utilizza non sono per lui dei simboli ma delle realtà, anche se alcuni individui privilegiati che precorrono il loro tempo sanno o possono intuire che al di là delle accezioni correnti ve ne possono essere altre totalmente diverse che si avvicinano di più alla verità. Analogamente, chi sogna non pensa che i simboli evocati dal suo apparato psichico siano dei puri simboli, ma il nesso reale delle cose (5). Il nevrotico coatto, se non gli viene spiegato, non sa minima-

(4) Non dobbiamo farci fuorviare dal modo di esprimersi metaforico del linguaggio e portare troppo avanti tale idea. Molto di ciò che nella scienza viene espresso per immagini e che è accettato universalmente in un certo tempo deve esser messo sul conto del linguaggio che arranca dietro quel tipo di espressione, in quanto è rimasto indietro rispetto allo sviluppo. Il linguaggio rinvia sempre ad uno stadio di sviluppo precedente; perciò, esso non ri-

nuncia al suo stretto rapporto con la formazione delle rappresentazioni e degli stessi concetti. Il rapporto temporale viene solo in una certa misura differito.

(5) Vorrei ricordare che Abraham, nel suo libro *Traum und Mythos* (Leipzig und Wien 1909, F. Deuticke) ha trattato il mito come un sogno del popolo, e inoltre che Nietzsche, come osserva brevemente Bleuler, in *Menschliches, allzu Menschliches* (Umano, troppo umano) osserva che il pensiero onirico è simile al pensiero « causale » dei tempi antichi.

(6) Lo stesso vedono quegli spiriti che hanno percorso il loro tempo e proprio per questo sono capiti solo da un'epoca successiva.

mente che, per esempio, i pensieri che lo ossessionano e gli atti che è costretto a compiere sono semplicemente dei simboli. Circonlocuzioni per qualcosa che sta dietro; formazioni sostitutive per oggetti che possono essere presentati solo in quella forma. Ri-capitolando: chi possiede una visione simbolica non può contemporaneamente intuire che ed in quale misura ciò che pensa sia qualcosa di simbolico.

Per comprendere un simbolo (in generale qualcosa di figurato, di qualsiasi genere esso sia) in quanto tale, è necessario raggiungere un punto di vista che, nello sviluppo psichico, sia più avanzato di quello che ha prodotto il simbolo. Bisogna aver superato lo stadio del pensiero mitologico per poterlo riconoscere come tale. E' necessario — per ritornare all'esempio già citato — che si abbia già una certa familiarità con la forma di una conoscenza B che sia più astratta, intellettualmente più elaborata per poter riconoscere la forma simbolica arcaica A di quella stessa conoscenza come una sua manifestazione provvisoria. Solo in tal modo le epoche più tarde possono distinguere l'elemento simbolico e mitico nelle concezioni delle epoche precedenti (6).

L'elemento mitologico non cessa di esistere: presumibilmente la scala prosegue sempre in avanti, anche nel futuro. Nella psicologia individuale la situazione è molto simile: anche in essa deve esser stato raggiunto un punto di vista più elevato per comprendere il simbolo come tale. Per coloro che soffrono di disturbi psichici questo punto di vista più elevato viene assunto dal medico; per chi sogna è la persona stessa, appena si sveglia. Il medico riporta il nevrotico che si sottopone ad un trattamento psicanalitico a quel superiore punto di vista da cui la malattia lo aveva allontanato: quando il paziente impara a comprendere i simboli della sua psiche di solito abbandona anche il simbolo. A questo punto vorrei prevenire l'erronea interpretazione secondo la quale io vorrei sostenere che tutti i sintomi che manifesta il nevrotico sono dei simboli. Io parto semplicemente dal fatto che spesso lo psicanalista si imbatte in fenomeni che riconosce e interpreta come

dei simboli; ritengo che anche molti di quei fenomeni che egli non riunisce esplicitamente sotto il concetto di simbolo, siano tuttavia in accordo con le leggi di formazione del simbolismo. Anche se le numerose rappresentanze di oggetti reali per mezzo di irreali nel sogno, nella demenza precoce e nelle nevrosi possono spesso allontanarsi da ciò che normalmente viene chiamato « simbolico », sussiste tuttavia una profonda affinità in tutti questi casi, e la deviazione dal tipo normale si rivela sempre come l'effetto di un elemento delle condizioni di formazione. (Piú oltre individueremo questo elemento fuorviante prevalentemente negli affetti, ovvero nei complessi investiti affettivamente).

Dopo aver dato un'immagine, se pur sommaria, del nostro punto di vista, sarebbe opportuno occuparci piú da vicino di quel processo psichico che ci interessa — cioè la formazione del simbolo — e farlo prima da un punto di vista generale, poi sulla base degli esempi tratti dall'osservazione. Chi preferisca il procedimento inverso può passare subito agli esempi e successivamente leggere quanto segue.

Ci troviamo di fronte a tre interrogativi: in che cosa consiste la formazione del simbolo? Quando si giunge alla formazione del simbolo? Che scopo ha la formazione del simbolo? Gli ultimi due interrogativi derivano da una considerazione rispettivamente causale e finale (teleologica) della stessa cosa; tuttavia, prima di impegnarci nella ricerca delle cause (o condizioni) e degli scopi di una cosa dobbiamo, per cosí dire, essercene impadroniti. Quindi, prima di tutto dobbiamo assumere una posizione riguardo al primo interrogativo ed avere ben chiaro che cosa si verifichi in realtà nella formazione del simbolo. Ci siamo già occupati di questo problema nelle nostre considerazioni introduttive, ed inoltre sappiamo qualcosa anche dell'osservazione; ritengo tuttavia utile, per completare l'immagine che ci dobbiamo creare, inserire a questo punto alcune valutazioni.

Con una considerazione dialettica dell'immagine che viene formandosi in tal modo, in un secondo momento si può intravedere qualcosa di simile ad una

spiegazione causale e finale — cioè una risposta alla seconda e alla terza domanda.

Quando cerchiamo di individuare il fondamento latente di un simbolo, a qualsiasi tipo appartenga, di solito ci imbattiamo non in qualcosa di isolato, ma in una serie di cose. Il simbolo non è mai, per così dire, legato ad un sol filo ma è inserito in un vero e proprio tessuto. Improvvisamente siamo in grado di seguire in diverse direzioni le catene di pensieri che costituiscono la significatività del simbolo. Il simbolo è perciò qualcosa di pregnante. Il convergere di molti raggi di associazione in quell'unico punto può essere osservato nei simboli mitici, nelle fantasie popolari come anche in quelle che l'individuo evoca in sé. Nel saggio già citato « Fantasia e mito » (7) ho cercato di mostrare i primi in un esempio. Le seconde sono troppo familiari agli psicanalisti perché ne debba riportare degli esempi. Si tratta del ben noto fenomeno della *sovradeterminazione*, che sotto un altro punto di vista figura come *condensazione*.

(7) *Op. cit.*, p. 616 e sgg.

Freud e la sua scuola sostengono senza alcuna riserva che tutti i sintomi della psiconevrosi come anche le immagini oniriche sono variamente determinate e arrivano fino a rivendicare ad intere classi di fenomeni un molteplice collegamento persino all'interno dell'ambito sessuale (bisessualità ecc.). In questa sede, tuttavia, non ci interessano queste ulteriori precisazioni perché, a mio avviso, la componente sessuale non è essenziale alla formazione del simbolo. Il simbolismo può senz'altro esser posto al servizio della sessualità (e in generale al servizio della soddisfazione dei desideri), e ciò avviene assai spesso, ma non necessariamente. Se la pittura viene posta così spesso al servizio della Chiesa (si pensi a due secoli fa) non per questo posso scorgere in essa un atto religioso. Perciò, l'idea di alcuni psicanalisti che la componente sessuale costituisca un elemento necessario alla formazione del simbolo (per esempio, per l'evocazione delle immagini oniriche) non è sufficientemente fondata. Il momento della raffigurazione (di cui parleremo ancora più

avanti), può manifestare i suoi effetti senza deviare troppo dal fondamentale oggetto del pensiero che rappresenta, senza per questo formare collegamenti sessuali.

La prova che ogni simbolismo trae la propria forza dalla sessualità potrebbe essere valida solo se fosse ormai certo che il momento della raffigurazione contenuto nel simbolismo possa entrare in azione solo sulla base di collegamenti sessuali. In quel caso si potrebbe sostituire l'induzione totale (cioè la conferma per ogni singolo caso): « Ogni simbolismo trae forza, o almeno una parte della propria forza, dalla componente sessuale », con la seguente deduzione: « Ogni rappresentazione avviene solo sulla base di influenze sessuali. In tutti i simboli compare il momento della raffigurazione; ergo la sessualità ha un suo ruolo in tutti i simboli ». Il ragionamento sarebbe irreprensibile. In realtà però la premessa maggiore è ben lontana dall'esser dimostrata; anzi, sembra che anche in questo caso si debba pretendere una completa (o almeno molto consistente) induzione, poiché non è stato scoperto nessun nesso causale significativo fra la raffigurazione in genere e l'influsso della sessualità. Le successive considerazioni sui « fenomeni autosimbolici » che si presentano in forma ipnagogica, e di cui verranno presentati numerosi esempi, dimostreranno che non è affatto necessario ipotizzare l'esistenza di un tale nesso. Cercare artificiosamente, per amore della teoria in questi fenomeni relativamente semplici che, per così dire, hanno in se stessi la propria spiegazione, dei collegamenti con la sessualità, sarebbe solo una complicazione che non contribuirebbe a chiarirne minimamente l'origine più della teoria dell'insufficienza, di cui parlerò più avanti, che ho sviluppato in un piccolo scritto sulle manifestazioni allucinatorie ipnagogiche (« fenomeni autosimbolici ») (8).

Ritorniamo ora al problema della molteplice determinazione dei simboli. Anche in quei simboli che si manifestano nei fenomeni allucinatori che descriveremo più avanti e che mostrano solo una scarsa « ambiguità », per il fatto che sono molto aderenti

(8) « Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinationsercheinungen hervorzurufen und zu beobachten ». (Relazione su un metodo per provocare e osservare fenomeni allucinatori.) In:

Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung, 1909, p. 513 e sgg.

(9) Nel suo libro assai utile agli psicanalisti dal titolo « Das Märchen », Goethes Naturphilosophie als Kunstwerk. Leipzig 1910.

all'esperienza psichica che li ha causati, persino in tali simboli, dicevo, si manifesta una determinazione molteplice.

I fili della significatività che partono da uno di essi possono avere un collegamento con luoghi molto vicini, per cui il collegamento simbolico (fra simbolo e oggetto o, per maggior precisione diciamo: oggetto fondamentale) è piú stretto, piú palese e determinato.

Camilla Lucerna ha posto in rilievo molto acutamente la caratteristica della molteplice determinazione del simbolo (9). Essa ha per cosí dire scomposto le « Märchen » di Goethe (che nelle edizioni integrali sono collocate alla fine delle « Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten ») come fanno gli psicanalisti, nei loro componenti, e ha ricercato le loro radici sulla base di associazioni. Nelle figure fondamentali della poesia, su cui ritornerò occasionalmente, essa riconosce dei simboli di cui dimostra che devono essere intesi come punti nodali di catene associative. Si è cercato di dare le piú diverse interpretazioni delle figure delle Märchen goethiane. C'è chi trova dei collegamenti con i fatti politici di quel tempo, chi sottolinea il loro significato etico, chi quello cosmologico ecc. Forse Camilla Lucerna ha posto il problema nella giusta luce dando un po' di ragione a tutti e rifiutando solo un'interpretazione unilaterale.

Tanto i fatti politici quanto quelli riguardanti la filosofia naturale, le manifestazioni artistiche e quelle studiate dalle scienze naturali partecipano, per cosí dire, alle idee che si riflettono in forma figurata nei simboli; tutte le interpretazioni sono permesse perché tutti questi fatti, nella fantasia poetica si sono condensati in tali simboli. « Se scomponiamo la poesia goethiana non con l'intelletto, cioè se non cerchiamo di interpretarla con gli strumenti concettuali tradizionali ma la osserviamo come i felici fanciulli del Pater Seraphicus, cioè con gli stessi occhi del poeta, l'immagine in movimento si dissolve in collegamenti (relazioni). Di volta in volta ci troviamo di fronte a tutto ciò che è tipico del modo di pensare

goethiano. E' come un continuo risuonare e smorzarsi del suono al contatto di una fantasia che gira in meravigliose volute e tuttavia il risultato di tutto ciò è la piú compiuta composizione, la piú completa struttura.

Come abbiamo già osservato, alcuni hanno interpretato le « Märchen » (Favole) riferendole agli avvenimenti politici e sociali di quel tempo. Che tali manifestazioni storiche abbiano avuto una parte fondamentale nel mondo della fiaba goethiana è assai probabile. Tuttavia, le luci erranti (10) non sono (come qualcuno ha cercato di interpretarle) gli emigrati francesi, il loro oro non è il denaro francese e il mosaico non è il reich tedesco. Si fa solo un accenno a tutte queste cose. E non solo a disordini politici, economici e riguardanti la filosofia sociale. In quel tempo si aggiravano per l'Europa gli illuminati, gli illuminés francesi, fra cui alcuni viaggiavano in coppia (cioè due luci vaganti simili a quelle delle « Märchen ») alcuni fra loro esercitavano il mestiere dell'orefice nelle « Märchen » quando le luci vaganti si scuotono cade a terra dell'oro in forma di monete). Tuttavia questi rapporti con diversi avvenimenti storici sono ben lontani dal dare una spiegazione esauriente. Citiamo tre idee filosofiche a cui alludono le luci vaganti con il loro comportamento nella favola. La prima è l'idea della limitazione culturale. « Che le forze erranti si lascino guidare e imbrigliare al servizio della totalità è la seconda (idea), quella dell'organizzazione culturale, cioè che si tratti solo di conoscere e utilizzare tali forze nella loro particolarità, e che per fare ciò sia necessario un collegamento fra conoscere e dirigere, è la terza ». E' incredibile osservare in quante direzioni possano essere seguiti giustificatamente dei filoni di pensiero che ci aiutano a trovare del materiale dal quale presumibilmente era stato tratto il « tipico » che avrebbe dato sostanza al simbolo. Che tale concezione non contrasti affatto con lo spirito in cui si sono formati i simboli, cioè con lo spirito goethiano, Camilla Lucerna lo dimostra traendo spunto dalle massime dello stesso poeta. Che non sia possibile

(10) Figure che compaiono nelle favole goethiane.

inserire semplicemente un concetto al posto di una immagine che lo rappresenta (allegoria) sulla base di un superficiale collegamento, può essere dedotto in parte dalle idee di Goethe sul simbolo e sul « tipico », in parte dalla sua intenzione di scrivere all'occasione un'altra fiaba che, al contrario, avrebbe dovuto essere totalmente allegorica.

Goethe era ben consapevole che nelle « Märchen » vi erano allusioni non solo alle attività umane ma anche a fenomeni naturali di ogni tipo. La maggior parte dei commentatori non ha pensato all'ambiguità dei collegamenti simbolici ed è caduta nel tranello concettuale, invece di attenersi alle associazioni. Equiparazioni del tipo: « Gigante » = la Francia rivoluzionaria; « Giglio » = ideale, o poesia; luci erranti = emigrati francesi, sono insostenibili per la loro unilateralità. Nella misura in cui l'autrice ce lo fa capire essa spezza una lancia in senso logico in favore del concetto di *tipo* e in senso psicologico in favore della molteplice determinazione del simbolo di cui adesso ci occuperemo.

Vi è un altro fenomeno caratteristico della formazione del simbolo che merita una grande attenzione: il fatto che il processo tenda alla evidenza. La sostituzione simbolica di una entità psicologica o di un tessuto di tali entità avviene in modo tale che il risultato è qualcosa di evidente mentre le entità che stanno al fondamento del simbolo sono di solito relativamente più astratte, cioè meno visibili, anche quando vengono portate alla coscienza. Si può quindi parlare di una direzione del processo di simbolizzazione e in tal modo si giunge, almeno in psicologia individuale, al concetto freudiano di « regressione ». « Ciò che avviene nel sogno allucinatorio » dice Freud (11) « non lo possiamo descrivere altrimenti che dicendo: l'eccitazione prende la direzione contraria. Invece di rivolgersi verso la terminazione motoria dell'apparato psichico, si riproduce nell'apparato sensoriale e si ferma nel sistema delle percezioni. Se chiamiamo progrediente la direzione verso cui il processo psichico si sviluppa dall'inconscio nello stato di veglia, del sogno dobbiamo dire che ha

(11) « L'interpretazione dei sogni », 4, 319.

un carattere regrediente ». Se ci limitiamo al significato piú generale del concetto di « regressione », possiamo usare tale espressione anche per i nostri scopi. Vedremo piú avanti che essa verrà subito confermata dal punto di vista evolutivo.

Non dimentichiamo che esistono due tipi di accesso al simbolo. Il primo lo troviamo nel sogno, nelle nevrosi, nelle allucinazioni autosimboliche ecc. In tali casi il simbolo ci si presenta come un surrogato di qualcosa che in condizioni normali potrei afferrare, pensare e provare con chiarezza. Un pensiero che di giorno, in uno stato di integrità psichica, potrei avere con piena chiarezza, nel sogno ecc. mi si presenta in forma puramente simbolica. In tali occasioni il simbolo nasce quando io non sono piú padrone del pensiero che gli sta al fondo. Se per un altro verso consideriamo la storia evolutiva della conoscenza umana e pensiamo come, una generazione dopo l'altra, passando attraverso intere serie di immagini e mitologie è giunta fino alla luce della conoscenza, non potremo vedere nel simbolo nient'altro che un occasionale sostituto dei pensieri che l'umanità non è ancora riuscita a dominare. Se consideriamo l'idea o il complesso di idee rappresentate nel simbolo (determinazione molteplice) come un punto fisso di orientamento, raggiungiamo la condizione favorevole alla formazione del simbolo che consiste tanto nell'avvicinarsi a quello scopo quanto, a volte, nell'allontanarsene. L'aver trascurato la prima possibilità, insieme ad altri fattori, ha determinato singolari errori nell'ambito della storia culturale, e la mancata attenzione alla seconda ha ostacolato lo sviluppo della psicologia e della psicopatologia.

Ciò che è stato detto in questa sede sulle tendenze evolutive nella prospettiva della psicologia popolare si riferisce naturalmente anche all'individuo. Il popolo infatti è composto di singoli individui. « La filosofia del mondo antico (12) non si rifà mai a determinati concetti e principi fondamentali » dice Schelling, « in essi agiscono solo oscuramente le leggi e della ragione e, nel migliore dei casi, si tratta di

(12) Si deve intendere ciò relativamente.

(13) F.W.J. v. Schelling, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*.

sguardi pieni di presentimento che essi rivolgono verso il sacrario della verità. E' piú che altro l'immaginazione quella sotto la cui guida essi si creano un singolare regno della poesia e si sollevano bramosamente al regno del soprasensibile » (13). Tali considerazioni sono valide sia che ci riferiamo al popolo in quanto organismo complessivo sia agli individui. « Se noi... conosciamo lo spirito del mondo antico troveremo del tutto naturale che anche quelli che cominciarono a riflettere sulle cose piú elevate scelsero per le loro concezioni filosofiche la veste storica, non solo per soddisfare le esigenze di un popolo sensibile, ma anche per il proprio interesse; troveremo naturale che fossero costretti a ciò dalla loro mancanza di concetti completamente sviluppati, di principi stabili, di segni indicanti rappresentazioni astratte, e che essi stessi fossero costretti a illuminare l'oscurità delle loro rappresentazioni, i loro oscuri presentimenti con la luce di una rappresentazione sensibile... Se quindi, per esempio, un saggio pensatore oppresso dal peso della vita e sprofondato in tormentoso dubbio sul destino umano, avvertiva nel piú profondo del suo animo l'origine della miseria di cui soffriva l'umanità e intendeva esprimerla, poteva forse egli, che tale origine fuggesvolmente *forse aveva intuito con sufficiente vivacità ma non poteva esprimere in chiari concetti*, pensare senz'altro *astrattamente* e altrettanto astrattamente formulare la proposizione che la miseria degli uomini nasce soprattutto dalla loro infelicità presente, dalla loro costante bramosia di sempre maggiore felicità, piú profonda conoscenza e piú ampia libertà? Non doveva egli invece, per soddisfare il suo desiderio di pensare all'origine dell'umana miseria, prima di tutto cercare di chiarire i propri sentimenti e presentimenti? E in quale altro modo poteva far ciò se non raccontando, per cosí dire a se stesso la propria storia? » (14).

(14) La nozione dell'origine del male si ammanta di una veste mitica. Il problema preso come esempio, poiché tratta fatti spirituali, porta ad una « proiezione all'esterno »

Un filosofo in cui la veste mitologica del pensiero assume una forma grandiosa è Platone. Con lui, come dice Schelling (15) « si entra in una specie di semi-oscurità piena di alte visioni della verità; spesso in

lui i suoi concetti piú elevati si fondano piú su un vago sentimento che su una chiara conoscenza ». Schelling (16) inoltre distingue due casi: o la verità stessa che deve essere resa sensibile col mito » « viene rappresentata immediatamente solo con determinazioni storiche che la avvicinano alla sensibilità... », oppure essa diviene verità sensibile... solo mediamente in quanto viene rappresentata in un solo fatto (17).

Il primo caso è quello, per esempio, della rappresentazione mitica della natura dell'anima che Platone ci ha dato nel suo Fedro. In quel dialogo viene esposta immediatamente, da una parte, la sua dottrina della condotta morale e immorale, delle idee innate, del mondo soprasensibile della ragione, della sensibilità e dell'opposizione fra loro, dei progressi che può fare l'anima nel mondo intelligibile e dall'altra dei diversi gradi di lontananza da esso, e tutto ciò viene presentato immediatamente, ma in modo quasi storico, sotto la forma spazio-temporale. L'altro caso è quello del mito esiodeo di Pandora. In esso l'umano desiderio di una maggiore dignità viene rappresentato come la causa fondamentale della miseria umana solo a proposito del concetto di proprietà. « Prometeo, che desiderava portare alla perfezione divina la stirpe che aveva generato, sopporta simbolicamente tutte le sofferenze che avrebbe dovuto sopportare la sua stirpe, quando nella propria interiorità dà spazio alla bramosia di sempre maggiore libertà e conoscenza. L'avvoltoio che mangia il suo fegato è l'immagine dell'eterna inquietudine e dell'insaziabile bramosia di cose piú elevate che affligge i mortali » (18). Se il filosofo che vuole sollevarsi dall'oscurità dell'incoscienza alla luce della verità rimane irretito nei simboli, tanto piú lo sarà il poeta che si sente a suo agio proprio laddove nascono i simboli. Non c'è niente di strano nel fatto che il poeta, nei suoi viaggi in quel regno, trovi senza cercarlo un certo tipo di conoscenza per immagini. Egli raccoglie la pianta senza conoscerne il nome e ce la offre per il nostro diletto. Molto piú tardi viene un botanico che scopre di che tipo di pianta si tratti. Ciò che prima stava lí

(Freud) e ad un simbolismo del tipo funzionale (di cui parleremo piú avanti).

(15) *Op. cit.*, p. 69.

(16) *Op. cit.*, p. 81.

(17) Freud, *L'interpretazione dei sogni*, p. 320 « ... Parliamo di regressione quando nel sogno l'immagine si ritrasforma nella figura sensibile da cui è nata ». Perciò anche in questo caso il singolo caso storico è rappresentante dell'idea. Ancora una volta viene confermato il parallelismo sogno-mito sviluppato da Abraham e Riklin.

(18) Simbolismo di tipo funzionale.

solo per bellezza si rivela ora uno strumento di conoscenza. L'interpretazione ha individuato e rivelato in termini astratti il contenuto del simbolo che il poeta ha usato in modo puramente intuitivo. Sotto questo aspetto il poeta assomiglia alle veggenti di antiche divinità che esaltate da vapori narcotici, senza una chiara coscienza, delirano con immagini piene di significato e i loro discorsi, in un secondo tempo, vengono tradotti dal freddo intelletto dei sacerdoti nel piú esatto linguaggio concettuale. Difficilmente le pizie e le sibille avrebbero potuto interpretare i propri balbettii. L'esaltazione poetica d'altra parte è collegata con quella dei visionari. Platone scrive nel Fedro: « ... Il terzo tipo di esaltazione e di estasi è quello delle Muse » dopo aver citato poco prima, come prima forma di estasi (o rapimento) l'arte del vaticinio (19).

(19) Cfr. sullo stesso tema alcuni passi del mio saggio « Il simbolismo dello svegliarsi e il simbolismo della soglia in generale ». Jahrbuch für Psych. und Psychopath. Forschungen, 1911, 3, pp. 621 e sgg.

Se consideriamo il manifestarsi del simbolo sulla linea dell'evoluzione, lo vedremo nascere quando l'uomo afferra spiritualmente qualcosa che è ancora troppo lontano dalla sua capacità di comprensione. Al contrario, il simbolo può anche nascere quando la sua alta capacità di comprensione di una volta si è ridotta (per esempio nel sogno e nei disturbi psichici). In ambedue i casi egli scivola, per così dire, nel tentativo di cogliere l'idea (che sta alla base del simbolo) e ricade in una concezione inferiore rispetto a quella verso cui tende l'evoluzione. Il simbolo per lui, come già abbiamo visto, non è un simbolo; lo diventa solo quando egli si solleva al di sopra della propria momentanea condizione spirituale. In ambedue i casi la formazione del simbolo deve apparirgli come un essere rigettati indietro dall'idea, come una regressione ad un precedente stadio spirituale inferiore. La regressione onirica e nevrotica è inoltre un ritorno non solo al tempo non sviluppato della propria infanzia, ma anche all'analogo periodo della storia dell'umanità (20).

(20) Confronta la concezione fondamentale analoga di Freud (Interpretazione dei sogni) e di P. Janet (Les Névroses). Il surrogato di una mancata reazione adeguata è

Senza accorgercene ci siamo avvicinati a quel tipo di osservazione con la quale ci si sforza di studiare le « condizioni » e le « cause » nell'ambito del materiale portato alla luce. E' senz'altro chiaro che si

ottiene il miglior materiale per questo tipo di osservazione quando si è in grado di liberare il più possibile il fenomeno in questione da tutte le manifestazioni collaterali, per averlo di fronte nella sua forma più pura. Ora, noi troviamo il fenomeno della formazione del simbolo, quando si manifesta nell'individuo (e almeno altrettanto nella prospettiva della psicologia popolare) accompagnato dalle cose più diverse e utilizzato nei modi più vari, come una pressa per la stampa viene usata una volta per fare dei volantini politici, un'altra per stampare opere poetiche, un'altra per trattati scientifici, ecc.

A mio avviso il processo di raffigurazione è quello che presenta la maggiore purezza ed è isolato da manifestazioni collaterali; il risultato di tale processo sono i simboli in quei fenomeni allucinatori che ho descritto per la prima volta nel mio Resoconto (21) e di cui ora riporterò una serie di altri esempi.

Il contenuto di pensiero o lo stato di volta in volta funzionale dal punto di vista psichico (in grado minore anche quello somatico), attraverso queste allucinazioni ipnagogiche (e talvolta psicopompiche), che in parte sono state deliberatamente evocate, si manifesta in immagini che non solo portano inconfondibilmente il marchio della loro origine, ma alla cui comparsa si prova una indescrivibile sensazione rassicurante che non sia successo nient'altro che una trasposizione del pensiero in questione in un simbolo evidente.

In quel resoconto avanzavo l'ipotesi che questa trasposizione fosse un fenomeno di stanchezza. Nell'esperienza pratica ho constatato che erano necessari due momenti perché si manifestassero tali fenomeni: da una parte la sonnolenza e dall'altra un momento che agisse in senso contrario, che poteva essere costituito da una salda volontà di riflettere, stimoli fisici o fattori analoghi. In seguito (22) ho generalizzato questa concezione (23) delle condizioni necessarie per la formazione del simbolo, introducendo il concetto di « regressione », « quando un pensiero o un'idea è troppo *difficile* per lo stato momentaneo della coscienza ». In quel caso, secondo

un tipo di funzione inferiore, relativamente più antica (N.d.R.).

(21) *Jahrbuch*, 1909, p. 513 e segg.

(22) *Jahrbuch*, 1910, p. 605 e segg.

(23) Per quanto essa rimanga valida in questa forma per le allucinazioni autosimboliche.

tale concezione, la rappresentazione avviene mediante un'immagine.

Questa interpretazione del fenomeno della formazione simbolica è perfettamente compatibile con il manifestarsi dello stesso nell'ambito della psicologia popolare. Il problema è che il concetto di « difficile » non coglie, forse, così esattamente ciò che dovrebbe esprimere o ne dà una spiegazione insufficiente. Finché è in questione la regressione come passaggio da un processo mentale appercettivo a uno associativo, indipendentemente dal resto, questo concetto di « difficile » può rimanere senza alcuna aggiunta. Ci sono però molti casi, specialmente nelle nevrosi e in definitiva ovunque entri in gioco un affetto, in cui dobbiamo constatare che tale definizione presenta una lacuna. Prima di cercare di riempire queste lacune vorremmo riportare alcuni spunti teorici sull'argomento di noti studiosi di psicopatologia che concordano abbastanza con la mia ipotesi, tratta da osservazioni su allucinazioni e sogni.

Ora, per rendere plausibile la tesi della « difficoltà », sarebbe prima opportuno presentare il pensiero figurato e il processo mentale associativo come più facile rispetto al pensiero appercettivo; cioè come un metodo di pensiero in cui la diminuzione di energia mentale (stanchezza, che però può essere sostituita da un altro tipo di sottrazione di energia) svolge più facilmente anche se in modo più primitivo, il compito affidatogli e che perciò utilizza, quando non riesce a controllare il metodo normale. Può essere sufficiente fare un accenno all'esperienza quotidiana. Se siamo troppo pigri per pensare ci abbandoniamo volentieri alle fantasticherie. Oppure, se siamo stanchi e non abbiamo voglia di pensare, distratti da un qualsiasi motivo di disturbo, e stiamo sfogliando dei giornali illustrati in un caffè, ci guardiamo ben volentieri « spensieramente » le figure, ma non prendiamo altrettanto facilmente la decisione di leggere il testo. In quei momenti (e per molti questo vale sempre) preferiamo l'aspetto figurativo a quello astratto. Costa meno fatica.

Curiosamente, il « principio della pigrizia della ra-

gione » che secondo Schelling (24) ha un ruolo nella nascita del mito, coincide con la mia idea. Egli comunque gli attribuisce la responsabilità non tanto del suo carattere figurato quanto della trascendenza delle sue immagini e dei suoi processi, aspetti questi ultimi che possono essere quasi considerati come la stessa cosa. Infatti la figuratività, proprio per la mancanza di un appoggio nella realtà concreta, conduce verso l'invisibile e l'ultraterreno.

Madeleine Pellettier dice: « C'è da notare che il simbolo assume un ruolo assai importante nelle divagazioni degli alienati; lo incontriamo ad ogni passo nei maniaci di persecuzione, negli idioti; ciò è dovuto al fatto che il simbolo è una forma assai primitiva di pensiero. Potremmo definire il simbolo come la falsa percezione di un rapporto molto forte d'identità o d'analogia fra due oggetti che in realtà presentano una vaga analogia » (25).

C. G. Jung commenta questo passo della Pellettier nel modo seguente (26): « Da ciò risulta che la Pellettier mette in relazione i simboli catatonici con l'attenzione disturbata. Questa ipotesi viene anche decisamente confermata dal fatto che il simbolo è una manifestazione assai familiare e conosciuta da molto tempo nella fantasticheria e nel sogno ». Jung è ancora più cauto della Pellettier e accanto alla parola « simboli » pone la definizione « catatonici ». La precedente formula di caratterizzazione non sarebbe adatta al simbolo in generale. Solo in certe condizioni, per determinati motivi, viene scelta un'immagine inadeguata all'oggetto, come sostiene la Pellettier.

Ritorniamo ancora su questi fenomeni, infatti non sempre è sufficiente il prevalere delle leggi associative per spiegare l'inadeguatezza del simbolo. Per esempio, non è affatto sufficiente parlare, per quanto riguarda il sogno, di una « debolezza appercettiva » per spiegare le sue formazioni. Senz'altro la debolezza appercettiva ha un suo ruolo; essa ci permette di capire che si è formato un simbolo, ma nella maggior parte dei casi non spiega perché proprio quello e non un altro. Dietro tutta questa moltitudine di

(24) p. cit., p. 76.

(25) M. Pellettier, *L'association des Idées dans la Manie aiguë et dans la densité mentale*, Thèse de Paris, 1903, p. 129.

(26) C. G. Jung, *Ueber die Psychologie der Dementia praecox (Sulla psicologia della demenza precoce)*, p. 15.

simboli nel sogno si celano proprio certe tendenze orientative che abbiamo individuato grazie alle ricerche di Freud.

Per l'interpretazione causale del nostro materiale sono importanti alcuni passi dell'opera di Jung precedentemente citata. In occasione dell'analisi di un sogno egli individua i tratti caratteristici (p. 72) del pensiero mitologico. Poi scrive:

« Vorrei solo rilevare che la molteplicità di significati delle singole immagini oniriche (la "sovradeterminazione" di Freud) è un segno della oscurità e indeterminazione del pensiero onirico. Le immagini del sogno appartengono tanto all'uno che all'altro complesso (27) della vita da svegli per quanto, in stato di veglia, i due complessi siano rigorosamente separati. A causa della insufficiente sensibilità alle differenze che domina nel sogno ambedue i contenuti del complesso possono intrecciarsi almeno in forma simbolica...

« Le ricerche... sembrano dimostrare che un'attività motoria volontaria viene chiaramente influenzata da un'attività automatica che venga esercitata contemporaneamente (respirazione). Da tutto ciò che sappiamo su di essi, i complessi sono delle eccitazioni o attività automatiche continuate; nello stesso modo in cui influenza l'attività cosciente, un complesso agisce anche in modo formativo sull'altro, per cui ognuno dei due contiene elementi dell'altro, il che da un punto di vista psicologico può essere definita una fusione. Da un altro punto di vista Freud chiama questo fenomeno "sovradeterminazione" ».

Dunque ci troveremo di fronte a una spiegazione causale della condensazione che si manifesta nei simboli. Jung porta ancora avanti il discorso e cerca di chiarire (28) i collegamenti superficialmente associativi del pensiero onirico portando come esempio l'esperimento di associazione (29). Le piatte associazioni del pensiero onirico assomigliano a quelle che si verificano nell'esperimento di distrazione. Tale esperimento conferma « l'ipotesi che il pensiero in stato di attenzione ridotta si svolga mediante collegamenti assai superficiali. Lo stato di attenzione ri-

(27) Presuppongo come nota la teoria dei complessi ormai corrente nei circoli psicanalitici. Lo stesso vale per i concetti di dissociazione, rimozione, ecc...

(28) *Op. cit.*, p. 72 e sgg.

(29) Maggiori particolari possono essere trovati negli « Studi diagnostici sull'associazione » pubblicati da C. G. Jung, Lipsia (J. A. Barth).

dotta si esprime in una *minore chiarezza delle rappresentazioni*. Se le rappresentazioni sono poco chiare, lo sono anche le loro differenze: in tal caso scompare anche la nostra sensibilità alle differenze fra le rappresentazioni, che è solo una funzione dell'attenzione o della chiarezza. Niente impedisce perciò che rappresentazioni diverse (altrimenti distinte) ("molecole psichiche") vengano scambiate fra loro ». Perciò si spiegano le associazioni « mediate » dall'esperimento di distrazione. « Possiamo facilmente pensare di sostituire la distrazione esteriore del nostro esperimento con un complesso che eserciti la sua azione autonoma accanto all'attività del complesso dell'io... ».

Vorrei che si facesse particolarmente attenzione a queste e alle seguenti citazioni che sono collegate con le mie considerazioni successive. Le sottolineature sono mie.

« Se il complesso viene eccitato, anche l'associazione cosciente risulta disturbata e superficiale a causa del deflusso dell'attenzione (o rispettivamente, inibizione dell'attenzione) verso il complesso collaterale. Nell'attività normale del complesso dell'io devono essere inibiti gli altri complessi, altrimenti la funzione cosciente dell'associare consapevole è impossibile. Vediamo perciò che il complesso è avvertibile solo mediatamente attraverso oscure associazioni sintomatiche o atti sintomatici, che presentano tutti più o meno un carattere simbolico... Normalmente gli effetti che nascono dai complessi sono deboli e poco chiari perché manca loro quel completo investimento d'attenzione di cui dispone il complesso dell'io... Per tale motivo il complesso autonomo può pensare solo superficialmente, oscuramente, cioè *simbolicamente* e in tale modo devono essere strutturati anche gli elementi terminali (gli automatismi, le costellazioni) che esso introduce nell'attività del complesso dell'io, cioè nella coscienza ». Nel sonno, il predominio del complesso dell'io viene sostituito dal più debole imperativo « Tu vuoi dormire, tu non vuoi farti disturbare da niente ». « Nonostante ciò, i complessi riescono, quasi come nella

confusione del giorno e della vita da svegli, a presentare di tanto in tanto le loro sbiadite e apparentemente insignificanti associazioni collaterali all'io nel sonno. Gli stessi pensieri del complesso non possono manifestarsi perché contro di loro agisce l'inibizione della suggestione ipnotica... La repressione dei complessi significa semplicemente sottrazione di investimento di attenzione, cioè, di chiarezza. I complessi vengono perciò affidati ad una piccola frazione di chiarezza, per cui possono muoversi solo nell'ambito di espressioni assai vaghe e simboliche e quindi, anche a causa di una insufficiente distinzione, *si mescolano* fra loro. Per i pensieri onirici non abbiamo bisogno di ipotizzare una vera e propria *censura* (in senso freudiano). L'inibizione che deriva dalla suggestione ipnotica è pienamente sufficiente come spiegazione ».

I complessi ricchi di affettività sono quelli che, come sappiamo dagli scritti di Freud, nel sogno (e nei sintomi nevrotici) formano quel nesso che non si potrebbe spiegare con la sola « debolezza appercettiva ». Stekel esprime sinteticamente questo concetto osservando (30): « Il sogno è essenzialmente un gioco di rappresentazioni al servizio degli affetti ». Appunto. Sulla base dell'abbassamento del livello mentale, dell'indebolimento dell'appercezione, avviene la raffigurazione; essa è *posta al servizio degli affetti*. Perché ciò sia possibile è necessario un rapporto con essi, e tale rapporto è costituito dal fatto che nella formazione del simbolo sono più o meno in gioco gli affetti sia per quanto riguarda il materiale (il contenuto) sia lo stesso processo di raffigurazione. Questo « più o meno » è variabile. Ne parleremo più avanti. Abbiamo appena visto come Jung interpreta il fenomeno per cui il complesso dell'io viene disturbato da altri complessi e viceversa: ciò avviene mediante una parziale sottrazione di attenzione (31) (sottrazione di « energia psichica in una lotta di concorrenza » direbbe Theodor Lipps nel suo stile pittoresco). Esso raggiunge quello stato favorevole alla formazione del simbolo che poco fa abbiamo individuato prima della stanchezza, poi nella

(30) Dr. Wilhelm Stekel, *Die Sprache des Traumes*, Wiesbaden 1911 in molti passi di questa.

(31) La stessa cosa che abbiamo prima definito col termine « Energia ». (Nel linguaggio psicanalitico si usa in questo caso il termine « libido ».)

debolezza appercettiva, attraverso una sottrazione di attenzione che nasce dai complessi che si disturbano reciprocamente, proprio come negli esperimenti di allucinazione (fenomeni autosimbolici) la tendenza al sonno disturba la sua controparte, cioè la tendenza a pensare (o altra attività equivalente).

Non mi allontano affatto dalla maggior parte degli autori quando individuo la condizione piú importante e universale della formazione del simbolo che spiega sia i fenomeni normali che quelli patologici nella psicologia individuale come in quella dei popoli, con una inadeguatezza della capacità di comprensione di fronte al proprio oggetto o, come si può anche dire, con una *insufficienza appercettiva*. L'espressione « insufficienza » sottolinea la relatività della capacità di comprensione nei confronti del proprio oggetto molto piú dell'espressione « debolezza » che è stata usata talvolta. Il merito di Freud, Jung e dei loro seguaci consiste fondamentalmente — almeno per quanto riguarda il nostro argomento — nell'aver mostrato l'influenza degli affetti o dei complessi nel raggiungimento di tale insufficienza e nell'aver d'altra parte sviluppato piú esattamente il ruolo che svolgono i contenuti del complesso in quanto oggetto del simbolismo. Si tratta di due cose diverse, perché al di fuori dello stato psichico dell'insufficienza, cioè della condizione generale per il manifestarsi della raffigurazione, deve esserci anche del materiale su cui tale raffigurazione possa essere modellata. Un simbolo senza un materiale (materia, oggetto ecc.) a cui riferirsi non sarebbe piú un simbolo. Infine occorre considerare — per formulare subito il problema — quali immagini il simbolismo scelga per esprimersi; cioè noi vogliamo non solo distinguere dal simbolo l'oggetto (materia ecc.) che esprime, ma anche le fonti (materiale ecc.) da cui trae le sue immagini o i suoi elementi. Per quanto riguarda il rapporto reciproco fra questi due fattori, nella « Interpretazione dei sogni » di Freud possiamo trovare un passo che tratta tale argomento e che, credo, sia sfuggito all'attenzione di molti lettori. Prima di citarlo riporto un passo di Schelling perché mi sembra che stia in

(32) In questa espressione è contenuta anche l'affinità fra l'infanzia dell'individuo singolo e l'umanità.

(33) Schelling, *Op. cit.*, p. 66.

(34) L'interpretazione dei sogni, p. 323. Le sottolineature sono in parte mie e le ho fatte per rendere più chiaro il loro rapporto con il passo di Schelling.

un certo rapporto con quello di Freud: « La rappresentazione di una qualsiasi verità per bocca di un uomo fanciullesco (32) (cioè di un uomo dell'antichità) non può divenire astratta e definita in termini filosofici... ». Una proposizione che in bocca di un filosofo moderno viene espressa in poche parole ed è sufficientemente comprensibile, secondo tale riproduzione ingenua, deve essere riprodotta in tutti i suoi concetti attraverso un riferimento sensibile. Spesso, in tale esposizione non si tratta solo di definire i concetti, ma secondo l'insegnamento di Socrate, essa deve, per così dire, partorire i concetti e portarli alla luce. Un filosofo del mondo antico può essere portato a certe idee che sono ancora molto estranee alla sua anima, che per lui non hanno ancora alcun contenuto in sé compiuto, nessun senso o significato, e che può far proprie solo ricollegandole a segni sensibili, a concetti sensibili già precedentemente afferrati » (33).

Laddove Freud (34) parla di trasposizione del contenuto rappresentativo in immagini sensibili osserva anche: « Abbiamo pensato che tale regressione, ovunque si verifichi, sia l'effetto della resistenza che si oppone alla penetrazione del pensiero nella coscienza per la via normale, come anche della contemporanea attrazione che su di lui esercitano ricordi esistenti che possiedono una forte carica sensibile. Nel sogno si aggiungerebbe, per dare sollievo, l'interruzione della corrente progrediente dagli organi sensori che deve essere riequilibrata mediante un rafforzamento degli altri motivi di regressione. Non dobbiamo inoltre dimenticare che in tali casi patologici di regressione come anche nel sogno, il processo di trasferimento dell'energia potrebbe essere diverso dalle regressioni della normale vita spirituale, perché mediante esso è possibile un pieno investimento allucinatorio dei sistemi percettivi. Ciò che nell'analisi del lavoro onirico abbiamo definito "riguardo per la raffigurabilità", potrebbe essere riferibile all'attrazione selettiva delle scene accennate e ricordate visivamente nei pensieri onirici ».

In questo passo è più che altro importante il con-

retto di « resistenza che si oppone alla penetrazione del pensiero nella coscienza per la via *normale* ». Tale resistenza è la controparte di ciò che abbiamo definito « insufficienza ». E qual è la via « normale »? E' la via di quel modo di concepire peculiare di un pensiero « che penetra », e corrisponde al livello spirituale dell'uomo odierno sano, in stato di veglia: alla piú completa padronanza che, per cosí dire, guarda dall'alto in basso tutte le accezioni minori dello stesso concetto come delle semplici fasi premature, distorsioni, formazioni mitologiche e, nel caso sia presente il momento della figurazione, come simboli. Considerato dal punto di vista « normale », l'« uomo fanciullesco » di Schelling (a causa di una insufficiente educazione appercettiva) prova delle resistenze contro il « normale » (a lui del tutto ignoto) penetrar nella coscienza dell'idea, che gli si presenta in modo puramente vago. Inoltre, grazie ad una qualsiasi « attrazione » (associativa) di elementi sensibili tratti dal ricco patrimonio del materiale mnestico (o almeno visivo), si verifica quel collegamento « a segni sensibili » di cui parla Schelling. Ci troviamo di fronte ad una quasi esplicita e tutt'altro che contestabile spiegazione di quel processo che si occupa di introdurre il materiale figurativo necessario alla raffigurazione. Un altro punto importante è costituito da quelli che Freud chiama « motivi di regressione ». Questo concetto al plurale sta semplicemente a significare che l'insufficienza appercettiva (necessaria al passaggio da un processo mentale di tipo appercettivo ad uno associativo, come anche particolarmente alla raffigurazione e formazione del simbolo che spesso, ma non sempre, va di pari passo con essa) può avere diverse cause. Con ciò abbiamo dunque la chiave per comprendere unitariamente tutti i tipi di formazione del simbolo che possiamo incontrare. Infatti mi sembra che le distinzioni fondamentali fra i vari fenomeni simbolici non riguardino il processo stesso; cioè, anche se i fenomeni simbolici si distinguono in tipi, le distinzioni si riferiscono alle loro manifestazioni secondarie e non interessano la formazione del simbolo in quanto tale. Le

distinzioni invece consistono fundamentalmente in quei rapporti che evocano l'insufficienza appercettiva.

(35) P. 3.

Ho già precedentemente accennato (35) che il rifiuto di una simile forma d'idea (o pensiero) inadeguata alla capacità comprensiva dello spirito può avvenire non solo per motivi puramente intellettuali, ma anche affettivi. La « capacità di comprensione dello spirito » se così la vogliamo chiamare, dipende non solo da momenti intellettuali, ma anche da momenti affettivi. E fino a che punto tanto spesso quel « rifiuto » o non accettazione dell'idea venga deciso dagli affetti lo sanno bene tutti quegli psicanalisti che si sono occupati concretamente di psicologia dei sogni e delle nevrosi.

La possibilità appercettiva di dominare un'idea nella coscienza può, alla luce di ciò che abbiamo scoperto, subire una limitazione o un disturbo da due parti; l'insufficienza può in primo luogo essere determinata da un generico indebolimento (sonno ecc.) dell'energia mentale, nello sviluppo insufficiente (il bambino in senso individuale e la psicologia popolare in senso collettivo) o in un temporaneo indebolimento (sonno ecc.) della facoltà appercettiva, in secondo luogo può nascere per l'intervento di affetti che, o con un meccanismo di piacere-dispiacere rendono difficile (36) la « penetrazione » dell'idea, oppure sottraggono alla funzione dell'attenzione parte della sua energia, poiché la impiegano per i complessi autonomi (cfr. Jung).

(36) A causa di questa « complicazione » il contenuto della rappresentazione o l'« idea » diventa troppo difficile per essere percepito chiaramente e in tal modo la teoria della « difficoltà » che prima doveva apparire insufficiente acquista un senso migliore. Per quanto riguarda la « complicazione » causata da un meccanismo piacere-dispiacere, indipendentemente dall'intera teoria della rimozione, possiamo prendere in considerazione particolarmente le sottili riflessioni contenute nella sezione VII c bis dell'*Interpretazione dei sogni*.

Gli affetti non si accontentano solo di disturbare la funzione appercettiva. Oltre ad avere questo effetto negativo essi svolgono un lavoro positivo perché, grazie all'energia di attenzione rivolta su di essi, cercano di far valere i complessi a cui appartengono. Tale funzione, tuttavia, non spetta proprio agli effetti in quanto elementi di disturbo, ma al loro fattore positivo nella formazione del simbolo. Il fattore positivo però è quell'oggetto (idea, pensiero, anche complesso con connotazione affettiva) che deve e vuole penetrare fino alla coscienza.

Se al fattore positivo (cioè l'oggetto che deve pene-

trare nella coscienza, solo di fronte al quale la debolezza diventa « insufficienza »), si aggiunge la condizione generale (debolezza appercettiva) il fattore positivo si trasforma in simbolo che si rapporta ad esso come suo « significato ». Per quanto riguarda quei meccanismi piacere-dispiacere, a cui abbiamo precedentemente accennato, che soffocano preventivamente in embrione certe rappresentazioni o almeno certe loro parti, appena queste accennano ad emergere, dobbiamo rinviare ai fenomeni della rimozione e al concetto di censura. Bleuler, che ha sviluppato una critica e una difesa assai articolata dei principi di Freud (37), ritiene che il concetto di censura sia stato formulato troppo rigidamente.

Tale concetto « ... potrebbe essere felicemente sostituito con quello piú generale di inibizione determinata da esigenze affettive opposte » (38). La formazione delle resistenze è perciò, per cosí dire, il risultato di una lotta concorrenziale fra vari momenti affettivi di cui l'uno trattiene l'altro (39). L'affetto che dovrebbe essere appercipito subisce in tal modo due trasformazioni. Prima di tutto viene mescolato con un altro (o piú di uno) cioè con il proprio concorrente. In secondo luogo, per opera del proprio concorrente subisce un offuscamento: esso voleva, per cosí dire attirare su di sé la piena luce della coscienza (40) ma è stato invece tenuto lontano da essa dal proprio concorrente ed è dovuto rimanere in una luce crepuscolare; cosí abbiamo l'insufficienza appercettiva.

Detto in termini figurativi: l'occhio dell'attenzione è troppo debole per percepire chiaramente l'oggetto messo in ombra dalla corrente concorrente. « L'affetto concorrente mette in ombra l'oggetto » e « l'affetto concorrente attira su di sé una parte dell'energia appercettiva per cui ne rimane troppo poca per una chiara percezione dell'oggetto » sono naturalmente frasi tautologiche.

I sogni forniscono una fonte accessibile a tutti gli esempi che sottolineano l'efficacia dell'affetto contrario inibente. Riporto a questo punto come esempio l'analisi di un sogno riferito da Ferenczi.

(37) Prof. E. Bleuler, *Die Psychanalyse Freuds; Verteidigung und kritische Bemerkungen*. Jahrbuch 1910, p. 623 e sgg.

(38) « Ogni processo psichico ha la tendenza ad appropriarsi l'energia psichica alle spese di tutti gli altri ». (Theodor Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, III Auflage, Leipzig, 1909, bei Engelmann, p. 81 e sgg.)

(39) Cfr. in Lipps, *Op. cit.*, la « legge della concorrenza » di tutti i processi psichici con quelli contemporanei per ottenere tutta la forza psichica che è loro a disposizione *in comune* (ed è ogni volta limitata). Per Lipps « forza » è ciò che siamo abituati a chiamare « energia ».

(40) Nel suo libro « L'analisi psicologica dei sogni ».

« Una volta mi capitò di analizzare un sogno assai breve di una signora; essa aveva girato il collo ad un piccolo cane bianco che abbaiva. Era molto meravigliata, lei che "non avrebbe fatto male ad una mosca" di sognare cose così malvage; non si ricordava di aver mai fatto una cosa del genere. Ammise tuttavia di avere la passione della cucina e che talvolta aveva ucciso con le proprie mani galline e piccioni.

Successivamente le venne in mente di aver girato in sogno il collo del piccolo cane proprio come era solita fare con i piccioni per farli soffrire di meno. I successivi collegamenti di pensiero si riferivano già a immagini e a racconti sull'esecuzione di uomini, e in particolare al fatto che il boia, quando mette il laccio attorno alla gola del criminale gli gira il collo per accelerarne la morte. Alla domanda con chi attualmente avesse un sentimento di forte inimicizia, rispose la cognata e si dilungò a raccontare le sue cattive qualità e le sue azioni malvage con cui, dopo essersi insinuata *come una mite colomba* nelle grazie del suo futuro marito, aveva distrutto la pace familiare di una volta. Non molto tempo prima fra lei e la paziente c'era stata una scenata assai violenta che era finita quando la paziente irritata aveva indicato all'altra la porta con le parole: "Vattene! Non posso sopportare di avere in casa un cane mordace!". Ora era chiaro chi fosse il piccolo cane bianco a cui essa torceva il collo; infatti la cognata era una donna di *bassa* statura con un colore del viso decisamente *pallido*. Questa breve analisi permette di osservare l'opera di distorsione e quindi di stravolgimento che esercita il sogno.

Senza dubbio il sogno ha utilizzato il paragone col cane mordace al posto del vero oggetto fantastico, cioè l'esecuzione sommaria, cioè la cognata, per introdurre abusivamente un cane bianco, esattamente come l'angelo del racconto biblico all'ultimo momento dava da sgozzare un agnello ad Abramo che stava per sacrificare il figlio.

Per raggiungere tale punto il sogno ha dovuto accumulare immagini mnestiche sull'uccisione di animali

finché, di fronte alla loro intensità psichica concentrata, l'immagine è impallidita e lo scenario del sogno manifesto si è trasferito nel regno animale. Come elementi di collegamento dello spostamento erano servite delle immagini mnestiche di esecuzioni capitali ».

Avviciniamoci all'esempio con i nostri strumenti teorici: troveremo che le condizioni fondamentali per la creazione dei simboli (cioè l'insufficienza appercettiva) vengono create da due momenti. Prima una diminuzione su tutta la linea dell'energia che serve all'attività appercettiva, dovuta al sonno. In secondo luogo, per così dire, un abbassamento tendenziale o oscuramento dell'idea che « avanza verso » l'appercezione, determinato da una forza concorrente. Ciò che « avanza verso » l'appercezione è naturalmente il complesso di vendetta che, se tutto fosse andato bene, si sarebbe sviluppato in una palese fantasia di esecuzione con la cognata nel ruolo del criminale. « Alla cognata bisogna torcere il collo » suona pressappoco il contenuto del complesso che deve essere portato alla luce nella coscienza sulle forti ali del proprio affetto. Contemporaneamente, tuttavia, si muovono altri complessi i cui affetti vengono mobilitati dall'affetto di vendetta e agiscono in senso contrario al manifestarsi della fantasia di vendetta. Questi sono i complessi che possono essere chiamati di eticità e che sono accompagnati da affetti come l'indignazione morale, la paura, la compassione. Questi complessi che vanno contro il senso dell'affetto vendicativo agiscono come quella che Freud chiama « censura »; i nostri complessi i cui affetti costituiscono la sensazione di « shock », questa indignazione morale disturba effettivamente la fantasia avvertita come « shockante » e la respinge dalla via che voleva percorrere; le sottrae la sua energia. Tanto a causa della situazione energetica depressa (sonno) quanto per la sottrazione di energia in seguito alla concorrenza, emerge la tendenza a passare dalla dimensione discorsiva o concettuale a quella figurativa: deve verificarsi la raffigurazione, la formazione simbolica. L'idea che sta penetrando

(41) Non a caso Freud parla di attrazione « elettiva ».

(la fantasia di vendetta) si cerca un materiale figurativo per vie associative. In questa attrazione, probabilmente si sente sempre impedita laddove le immagini potrebbero essere avvertite come uno « shock » o altrimenti potrebbero scontrarsi con affetti di senso contrario. La raffigurazione piú appropriata sarebbe l'esecuzione umana. Ma tale immagine non si manifesta a causa degli impulsi contrari. La fantasia viene respinta: le viene tolto un grosso pezzo di terra e quindi essa deve cercare nel terreno rimanente ciò che è piú adatto alla raffigurazione (41). « Lo scenario » come dice Ferenczi « fu spostato nel regno animale ». Il simbolo che nasce (il torcere il collo di un cane bianco) è stato formato dalla stessa idea che sta avanzando verso la coscienza; cioè, le forze che essa ha mobilitato sulla base dei piú forti legami associativi consentiti hanno estratto elementi mnestici qualsiasi dal materiale figurativo e ne hanno fatto una composizione. Si può anche dire che essa si è trasformata in questa struttura figurativa. L'idea ha scelto il simbolo migliore disponibile nelle difficili condizioni sussistenti. Il fatto che l'idea onirica abbia scelto proprio questi elementi figurativi dimostra che proprio questi legami associativi erano i piú attuali. In tal modo il simbolo era quello che, sul momento, si dimostrava il piú adatto. Infatti un simbolo è « adatto » quando le associazioni che partono da esso portano a quell'idea il cui rappresentante è il simbolo. (Ciò che viene chiamata « sovradeterminazione » è costituito in parte da fili paralleli o da un intreccio di radici attaccate ai diversi elementi e prodotti dall'idea fondamentale, in parte da fili che portano ai complessi concorrenti; l'esempio piú curioso dell'ultimo tipo di sovradeterminazione sono certamente le formazioni di compromesso nelle nevrosi (42).

(42) Ricordo il concetto di « collaterale » usato da Freud.

Dal modo in cui presumibilmente si svolge la formazione del simbolo si può spiegare perché il risultato della raffigurazione sia un vero e proprio « simbolo » cioè un segno evidente che si radica organicamente nella sua idea: è stato creato dall'energia vitale di questa stessa idea.

A seconda del modo in cui la forza vitale dell'idea si può trasformare in simbolo, quest'ultimo appare all'osservatore critico come un'immagine piú o meno riuscita. Poiché il simbolo che si forma da sé, secondo leggi psichiche, è di volta in volta sempre il migliore che in un dato momento la psiche possa ottenere ma nello stesso tempo il migliore solo « di volta in volta », esso non può valere anche come un simbolo ben riuscito al di fuori della psiche in cui nasce (43). Abbiamo detto all'inizio che al simbolo per poter essere identificato come tale doveva essere implicita la necessità. Ora la necessità appartiene tanto al simbolo « non riuscito » per il mondo esterno, che è tipico del nevrotico, del sognatore, quanto ai simboli filosofico-religiosi che vengono sperimentati da migliaia e migliaia di individui. Dobbiamo perciò distinguere fra due tipi di necessità: *quella della genesi e quella della comprensione*. Si potrebbe anche parlare di necessità soggettiva e oggettiva o di validità individuale e universale del simbolo. Se dunque facciamo questa distinzione (che può essere applicata in psicologia popolare a tribú, intese come individui con virtù e vizi nazionali, all'esperienza individuale della razza ecc.) possiamo individuare due tipi di simboli.

Il primo tipo di simbolo è quello che nasce quando l'idea, non impedita da idee concorrenti perturbatrici (complessi concorrenti con connotazione affettiva) si fa immagine semplicemente a causa di quell'« insufficienza appercettiva » che si è formata su una base intellettuale.

Il secondo tipo di simbolo è quello che nasce quando l'idea si fa immagine in una lotta concorrenziale con altri complessi a causa di quella « insufficienza appercettiva » che si è formata su base affettiva, mentre contemporaneamente l'idea che vuol penetrare nella coscienza subisce una rimozione.

E' necessario far subito presente che probabilmente non si può mai indicare un fenomeno che corrisponda perfettamente a uno di questi due tipi, ma l'esperienza pratica ci darà sempre dei casi misti, che presentano sia il primo che il secondo tipo.

(43) E anche al di fuori dello stato momentaneo della psiche.

Il primo tipo si fonda su uno stato di debolezza, piú o meno ugualmente distribuito, di capacità appercettiva, per cui l'idea che vuol giungere alla coscienza emerge oscuramente ma non *distorta*. E' come se uno guardasse un oggetto attraverso un velo intesuto in modo perfettamente uniforme.

Il secondo tipo è fondato su un disturbo unilaterale (si può anche dire « tendenzioso ») dell'attività appercettiva, cosí che l'idea che vuol entrare nella coscienza non emerge semplicemente oscura, ma anche *distorta*. E' come se uno osservasse un oggetto attraverso un velo macchiato o attraverso lenti deformanti.

In ambedue i tipi è implicita la necessità soggettiva, ma al primo prevalentemente quella oggettiva. Il primo tipo è costituito da quei simboli che, anche esteriormente, possono essere considerati « riusciti ». A tale simbolismo del primo tipo appartiene grosso modo ciò che dal punto di vista della psicologia popolare viene chiamato la conoscenza mitologica, per quanto anche in quest'ultima manchi il secondo tipo. (La forza dell'impronta di secondo tipo viene piú facilmente individuata nel folclore di popoli che hanno diverse caratteristiche razziali). Infatti, fra uomini della stessa stirpe agiscono le stesse leggi di disturbo; nell'ambito di gruppi umani in cui valgono le stesse leggi di disturbo, agli stessi disturbi diviene implicita la necessità per cui proprio il « disturbo » è la « normalità » e non si distingue dal modo di percepire dell'osservatore ma tocca subito in lui la corda ad esso collegata (44).

(44) In questo c'entra il fenomeno dell'identificazione. Freud lo tratta (L'interpretazione dei sogni, p. 104) a proposito della famosa imitazione isterica e osserva: « L'infezione psichica si realizza nel modo seguente. Di solito i malati sanno piú l'uno dell'altro di quanto il medico sappia sul loro conto... Quella donna oggi ha il suo attacco... nell'altra questo suscita un moto di compassione, e avviene la seguente deduzio-

Il seguente esempio ci avvicina abbastanza al primo tipo di simbolismo: si tratta di un'allucinazione ipnagogica del tipo « autosimbolico ».

Condizioni: sono sdraiato sul divano, sto per addormentarmi e penso all'essenza dei « giudizi trans-soggettivi ».

Scena: un grande cerchio (o una grossa sfera trasparente) è sospeso nell'aria e tutti gli uomini stanno con la testa infilata dentro.

Interpretazione: i collegamenti organici di questa scena vista in modo allucinatorio con l'idea che in

essa si è manifestata sono facili ad individuare e sono di natura squisitamente concreta. La validità del giudizio trans-soggettivo riguarda tutti gli uomini senza alcuna eccezione: il cerchio passa attraverso tutte le teste. Tale validità deve avere il proprio fondamento in qualcosa di comune: le teste appartengono alla stessa sfera avente un aspetto omogeneo. Non tutti i giudizi sono trans-soggettivi: con i corpi e gli arti gli uomini si trovano al di fuori (al di sotto) della sfera, e stanno sulla terra come individui separati. L'accordo sta nell'« organizzazione trascendentale », mentre l'organizzazione fisica è diversa; il capo è la sede dello spirito che osserva e pensa; il corpo è l'elemento fisico « casuale ».

Il simbolo che compare nell'allucinazione appartiene in tale misura al primo tipo ed è di una tale necessità oggettiva (validità e utilizzabilità universale) da poter figurare in un trattato di teoria della conoscenza. Per quanto riguarda la partecipazione del secondo tipo sul simbolo abbiamo già come esempio il sogno descritto da Ferenczi, che può essere ritenuto senz'altro di tipo medio perché lo spostamento esercitato dalla censura ha lasciato l'immagine sempre molto evidente.

Quanto più il secondo tipo è operante, tanto più il simbolo si allontana dall'universale validità (45) e comprensibilità; esso diviene piatto e superficiale e si avvicina quasi a quel simbolismo diluito e convenzionale il cui rapporto oggettuale è fondato su nessi assai vaghi.

E' stato detto poco fa che il pensiero simbolico e il passaggio dal processo mentale appercettivo a quello associativo corrispondono a un regresso, a un tipo di pensiero più primitivo. Per quanto riguarda la formazione simbolica si deve ancora dire che si rifà alla vista e al linguaggio dei gesti e dei segni. Il pensiero concettuale, il linguaggio verbale nel sogno e nelle nevrosi vengono dissolti in una visione (allucinazione) e in una produzione di segni (atti sintomatici). E' come se l'intero lavoro culturale appercettivo che è stato fatto sino dal tempo corrispondente allo sviluppo dell'umanità (e immagazzinato in

ne che peraltro non giunge alla coscienza: se per una causa simile uno può avere attacchi del genere, allora io ho gli stessi motivi di averli... L'identificazione non è quindi una semplice imitazione ma un'appropriazione sulla base della stessa pretesa eziologica; essa esprime un « proprio come » e si riferisce a un elemento comune che rimane nell'Inconscio ».

(45) Data la frequenza di vari momenti affettivi di disturbo di tipo individuale e l'assai diversa costituzione intellettuale-appercettiva degli individui, nonostante la « medietà » del primo tipo, ne risulta che si deve essere molto cauti nella formulazione di simboli onirici « universalmente validi », anche se bisogna ammettere che esiste una certa giustificazione di un simile codice, nel modo in cui vorrebbero elaborarlo Abraham, Maeder e Stekel.

sistemi associativi) fosse d'un tratto totalmente o parzialmente scomparso.

Possiamo anche immaginarci il progredire di questo sviluppo dal pensiero associativo figurativo a quello appercettivo-concettuale senza soluzioni di continuità: in qualche punto tuttavia dovrà pur esserci un « gradino ». Perché infatti è facile pensare a un continuo passaggio dal momento appercettivo a quello associativo, ma il « passaggio » dal *figurativo* al *concettuale* presenta la stessa difficoltà del passaggio dalla sensibilità visiva all'intelletto che funziona in modo discorsivo. Il simbolo si radica nella *sensibilità* e perciò è inadeguato se lo si vuol caratterizzare semplicemente come un passaggio da un processo mentale appercettivo ad uno associativo. Il pensiero durante la veglia e il pensiero onirico (o i suoi analoghi) costituiscono una dicotomia. Perciò, la vecchia dicotomia intelletto-sensibilità, non solo da un punto di vista puramente filosofico ma anche psicologico, sembra non risolversi in quella vuota illusione che nell'era moderna si è cercato di far credere. Abbiamo risposto finora ai primi due interrogativi (cioè, in che cosa consiste la formazione del simbolo, quali sono le sue condizioni) affronteremo ora il terzo (che scopo ha la formazione del simbolo).

In qualunque parte del mondo vivente la ricerca sistematica degli scopi ha un senso e la considerazione finalistica (teleologica) rappresenta la controparte di quella causale.

Fra gli esponenti piú significativi della ricerca psicanalitica Freud è stato quello che ha piú ampiamente sviluppato la concezione teleologica. I concetti e i termini piú pregnanti che derivano dalla sua opera e sono stati considerati come una creazione « artificiosa » devono in gran parte tale sfumatura al punto di vista teleologico del loro creatore. Il « funzionale », se prendiamo oggettivamente in considerazione un organismo, è proprio ciò che serve alla sua conservazione e affermazione contro le influenze avverse; si può anche dire: ciò che l'idea di tale organismo continuamente afferma nel proprio ambiente. Nella considerazione soggettiva, cioè se si prende in

considerazione la vita interna di tale organismo — questo viavai di rappresentazioni, affetti, complessi che costituisce una specie di organismo psichico — ci troviamo naturalmente di fronte anche a questa tendenza ad affermarsi continuamente (46); l'orientamento avvertibile a livello soggettivo di tale tendenza, tuttavia, non è nient'altro che il passaggio dal dispiacere al piacere; la fuga e la difesa dal dispiacere, la ricerca e la lotta per il piacere.

Tutte le espressioni, i concetti e i principi che sistematizzano i processi psichici, sotto questo punto di vista, sono di tipo teleologico (47).

Penso che il lettore capirà subito, senza che debba dare ulteriori spiegazioni; è sufficiente citare solo un paio di termini come: « guadagno di piacere », « fuga nella malattia », « guadagno della malattia »; per dimostrare a che tipo di concetti si riferisca la mia osservazione. Naturalmente anche il meccanismo della rimozione è un dispositivo funzionale.

Dobbiamo ora occuparci del problema: in che misura la formazione del simbolo può essere funzionale? Una risposta concreta a tale domanda potrebbe essere data solo se sapessimo che cosa succede quando la formazione del simbolo non avviene, e se in generale fossimo informati sulla meccanica di tale processo più di quanto non lo siamo in realtà. Possiamo tuttavia permetterci delle ipotesi, cioè tutte quelle idee che sembrano scaturire spontaneamente da tutto ciò che abbiamo ascoltato finora.

Se consideriamo l'apparato psichico dal punto di vista intellettuale della sua (utile) attività del conoscere, troveremo che la formazione del pensiero simbolico non manca affatto di funzionalità; da una parte, nello sviluppo progrediente della facoltà intellettuale, essa rappresenta un meccanismo che rende possibile la comprensione dell'ancora incomprensibile. Sulla scorta di tale tipo di conoscenza l'uomo forma i propri concetti (48). Dall'altra parte essa, in condizioni di insufficienza percettiva retroattiva (dovuta a stanchezza o ad altri tipi di disturbo) presenta un meccanismo perturbatore che permette alle idee o complessi da appercepire di farsi sentire almeno in

(46) Nessuno è autorizzato a ipotizzare, partendo da questo concetto ausiliario, una sostanza spirituale in senso metafisico!

(47) Il punto di vista è esatto anche in senso lato; infatti l'orientamento piacere-dispiacere negli organismi rappresenta, quando viene messo in atto, il motivo propulsore e segnalatore dell'utile. Il piacere tende all'autoconservazione perché:

... ogni piacere vuole  
[eternità  
vuole profonda, profonda  
[eternità ». (Nietzsche)

(48) Come dice Schelling: « Un filosofo del mondo antico può esser portato a idee... di cui si può appropriare solo ricollegandole a segni sensibili ».

un modo qualsiasi anche in tali condizioni disturbate di appercezione. E' come quando in una casa illuminata elettricamente la padrona di casa previdente tiene pronte anche delle lampade a petrolio o delle candele nel caso che manchi la corrente elettrica. Anche la « censura » della meccanica onirica e nevrotica descritta da Freud è un concetto teleologico. « Censura », nello stato, si chiama quell'autorità che reprime in campo pubblicistico tutto ciò che non è gradito al capo del governo, tutto ciò che contribuirebbe a indebolire l'autorità e l'idea dello stato. Una intenzione ordinatrice domina sulla serenità interna e reprime le tendenze perturbatrici. Un meccanismo analogo agisce nell'animo umano — esattamente come, *mutatis mutandis* — potrebbe avvenire quasi necessariamente nella concezione della « politeia » platonica. Tale meccanismo è radicato nella visione finalistica e non si trova affatto in contrasto con spiegazioni causali: se Bleuler, che dal suo punto di vista ha certamente ragione, preferirebbe sostituire il concetto di censura con quello più generale di inibizione dovuta a esigenze affettive contrastanti, e se, secondo Jung, non è necessario ipotizzare una vera e propria censura nel senso attribuitogli da Freud, ciò è spiegabile con la predominanza della considerazione causale in questi due autori di Zurigo. La stessa situazione è predominante nel concetto del sogno come « protettore del sonno »; inoltre nel concetto di « riguardo per raffigurabilità » ecc. Freud vede un finalismo; d'altra parte, come osservatore dell'elemento causale Bleuler deve notare: « In Freud d'altra parte il simbolismo ha ancora un significato positivo: il sogno rappresenta in forma "volutamente" distorta desideri rimossi. Nei simboli è contenuto uno scopo, come del resto in tutto il sogno che in quanto "protettore" del sonno consiste nel rendere innocui i resti di pensiero della giornata che non sono stati ancora dissolti. Una prova sufficiente dell'esattezza di tale concezione non sono ancora riuscito a trovarla... Non sono ancora convinto che il significato del sogno consista nel proteggere il sonno. Il sogno in sé, cioè il fatto che uno sogni,

può essere per me, fino a questo momento, un semplice sintomo di soppressione. Il contenuto del sogno, tuttavia, può essere spiegato solo nei termini della psicologia del profondo. Non posso neanche dar veramente torto all'obiezione di un possibile avversario, che il sogno non serva a molto se, come spesso accade, gli affetti sgradevoli rimangono attaccati alle rappresentazioni distorte... Se dovesse mancare uno scopo diretto del sogno non sarebbe neanche possibile dimostrare che vi è un riguardo alla rappresentabilità. Questo concetto può essere sostituito con l'idea che venga rappresentato solo ciò che i processi onirici a noi sconosciuti ci consentono di rappresentare... Che certi desideri vengano rappresentati come soddisfatti è la diretta conseguenza della meccanica degli affetti che domina il campo appena la logica perde il suo potere. Che proprio i desideri *rimossi* vengano rappresentati più facilmente come simboli che direttamente, è ben ovvio, perché i simboli non rendono tanto facilmente attuale per associazione il motivo della rimozione. In tal senso la manifesta soddisfazione del desiderio deve spesso essere rimossa già allo stato nascente. (La ragazza che ha una riluttanza morale a sposare l'uomo della sorella che la ama, anche nel sogno non può facilmente immaginarsi di essere già sposata con lui senza suscitare la resistenza morale; con una copertura qualsiasi però la resistenza può essere aggirata ».

*L'apparente opposizione fra le due visioni si risolve appena ci si accorge che in Freud prevale la considerazione finalistica, mentre in Bleuler quella causale. Nessuna delle due considerazioni merita la preferenza: negli atti psichici la « causalità è un ambito altrettanto incerto della « finalità » Ma se ambedue le considerazioni ci danno come risultato qualcosa di concreto possiamo ritenerci soddisfatti. A proposito di quei fenomeni simbolici che la « fuga nella malattia » può comportare (e anche in parte di quelli del normale sogno) si potrebbe ancora dire che essi, grazie all'attività simbolica, aprono, per così dire, una valvola agli affetti rimossi; essi, in-*

vece della soddisfazione originaria, che forse sarebbe dannosa e non adeguata alla situazione esterna, danno loro un surrogato in cui questi possano affondare i denti a loro piacimento. La sovradeterminazione, da un punto di vista finalistico, assume molto spesso il carattere della « formazione di compromesso ».

Così, accanto alla considerazione causale abbiamo tenuto conto, in una certa misura, anche di quella finalistica e possiamo ora rivolgerci ad un'altro argomento.

\*  
\*\*

Come ho già accennato in precedenti saggi, è possibile fare una utile classificazione dei fenomeni simbolica a seconda della provenienza delle idee che stanno alla base dei simboli. Abbiamo già fatto precedentemente una netta distinzione fra l'oggetto del simbolo (cioè il pensiero, l'idea, il complesso che viene simbolizzato) e le fonti del simbolo (da cui quest'ultimo trae gli elementi figurativi di cui si compone). Naturalmente si può anche dire che dalle fonti il simbolo trae il suo *materiale figurativo*; tale « materiale » però, come ho sempre sottolineato fin dall'inizio per evitare equivoci, non ha niente a che fare con la « categoria materiale » dei fenomeni simbolici che definirò più avanti. Questa nostra suddivisione delle manifestazioni simboliche in tre categorie non ha niente a che fare con le fonti e il materiale figurativo, in breve, con il lato manifesto del simbolo, ma si orienta a seconda della natura dell'« oggetto » latente che sta alla base del simbolo. Possono essere oggetto del simbolismo:

I) Contenuti di pensiero, di rappresentazioni, in breve: l'elemento contenutistico o oggettuale del pensiero e della rappresentazione. La materia del pensiero, sia cosciente che inconscia.

II) Lo stato, l'attività e le strutture della psiche; il modo in cui funziona e il suo stato. Il modo di funzionamento della psiche sia conscio che inconscio.

III) Processi somatici (stimoli fisici). Questo terzo tipo di oggetti non è strettamente coordinato con ambedue gli altri.

Corrispondentemente a questi tre gruppi i fenomeni simbolici possono essere suddivisi in tre categorie:

I) Fenomeni *materiali*, in cui i « contenuti » si trasformano in simboli.

II) Fenomeni *funzionali*, che si chiamano così perché non hanno a che fare con la materia o il contenuto degli atti del pensiero o della rappresentazione ma hanno semplicemente un rapporto con i momenti funzionali della psiche. I momenti di *stato psichico* possono avere i seguenti caratteri: leggerezza, disagio, indolenza, pigrizia, gioia, ecc.; quelli di *funzionamento*: impedimento, resistenze aspirazione, difesa; costanza, cambiamento, aumento, diminuzione; contrasto interiore, attrazione, repulsione, regressione, rimozione, costrizione affettiva, formazione di compromesso, scissione, dissociazione e tutto l'intero repertorio dei meccanismi nevrotici, passaggio da uno stato all'altro come l'addormentarsi, lo svegliarsi, la regressione, ecc. Molti di questi processi costituiscono, da un punto di vista soggettivo, una *connotazione affettiva*.

III) Fenomeni *somatici*: sono quelli in cui si rispecchiano simbolicamente processi o stati somatici di qualsiasi genere: sensazioni tanto « esterne » quanto interne, sensazioni di pressione, tensione, articolazione, muscolari e locali, di temperatura o di dolore esterno, tutti i tipi di sensazioni normali, impressioni ottiche, acustiche, chimiche e meccaniche, stimoli nervosi, sensazioni dolorose negli organi interni, ecc. come anche i sentimenti specifici che sono collegati con tutte queste sensazioni o complessi di sensazioni in quanto tali o nel loro decorso. (Esempio: la pressione di una coperta su un piede, prurito al naso, dolore reumatico ad un'articolazione, soffio d'aria che sfiora una guancia, battito del cuore, bisogno d'urinare, sensazione istantanea della posizione del corpo, fruscio, profumo di fiori, oppressione, sensazione di soffocamento, ecc.).

Tale classificazione era già stata fatta sommariamente nel « Resoconto » precedentemente citato. A quel tempo avevo a disposizione scarso materiale per una sua dimostrazione; da allora, il principio di classificazione che dovrebbe far luce sul rapporto fra simbolo e oggetto è stato confermato da un maggior numero di esempi: piú avanti verranno presentati dei casi tratti dal mondo delle allucinazioni e dei sogni.

Per mostrare fin da principio che applicheremo una netta distinzione fra le tre categorie, vorrei citare tre esempi, uno per ogni categoria. Traggo gli esempi dall'ambito delle allucinazioni autosimboliche.

I) Categoria materiale. Come esempio può valere l'allucinazione già citata in cui l'idea del « giudizio », valida in termini ipnagogici, si è trasformata nell'immagine di una sfera che passa attraverso la testa di tutti gli uomini.

II) Categoria funzionale. Condizioni: La sera prima di addormentarmi. Nonostante la mia sonnolenza cerco di sviluppare un'idea; invece di andare avanti con essa la perdo sempre piú di vista.

Scena: Sto scalando un pendio ma scivolo indietro ad ogni passo violentemente e in seguito a ciò faccio sgretolare dei ciottoli.

Interpretazione: la scena vissuta in stato ipnagogico rappresenta sotto molti aspetti il processo psichico senza entrare in merito al contenuto del mio pensiero. Essa rappresenta il mio sforzo psichico in quanto mi dà da scalare un difficile pendio. Essa esprime l'insuccesso dello sforzo perché mi fa sempre scivolare e non mi fa raggiungere lo scopo a cui tendo (la cima della montagna = chiara rappresentazione dell'idea che sto cercando). Essa illustra anche la diminuzione del grado di appercezione dell'idea che ho in mente, con l'immagine dello sgretolamento dei sassi. La salda struttura del pensiero si sgretola sotto il peso dei miei sforzi.

III) Categoria somatica. Condizioni: La sera prima di addormentarmi. Testa intorpidita; dolore sordo.

Scena: vedo davanti a me una scatola di fiammiferi

che è messa a rovescio, cioè in modo tale che le teste dei fiammiferi sono in basso.

Interpretazione: le teste dei fiammiferi si riferiscono alla mia testa, mi sento acceso, perciò ci sono i fiammiferi nella cui testa è nascosto anche un fuoco latente che può esplodere come le malattie infiammatorie (influenza) che mi aspetto di contrarre. I fiammiferi stanno in una scatola; anche la mia testa è come composta di tavole inchiodate. I fiammiferi stanno a testa in giù, anch'io mi sento come se fossi a testa in giù (congestione).

Questi sono tre esempi abbastanza « puri » delle tre categorie. Non esistono casi assolutamente puri che rappresentino l'elemento tipico di ognuna delle tre categorie. Io penso che in ogni fenomeno simbolico sia che appartenga alle allucinazioni, ai sogni o ai miti, si possano ritrovare almeno due delle categorie di rapporto con l'oggetto che abbiamo citato. E' specialmente la terza categoria (quella somatica) la più difficile a distinguersi completamente dalla seconda (la funzionale). Vi è qualcosa di comune ad ambedue: il momento del sentimento. Se si considerano i precedenti esempi da questo punto di vista troviamo effettivamente una certa concordanza. I terzi termini di paragone fra simbolo e oggetto sono nel primo caso: stanchezza; aspirazione verso uno scopo, insuccesso, chiarezza, rottura. Nel secondo esempio analogia esterna e uguaglianza nel nome (testa), calore, asse davanti alla testa in giù. Fondamentalmente questi terzi termini sono gli elementi dell'oggetto simbolizzato presi in considerazione. L'elemento concordante di ambedue i casi consiste solo nel fatto che in ambedue una parte dei termini di paragone è rappresentata *da momenti di sentimento*.

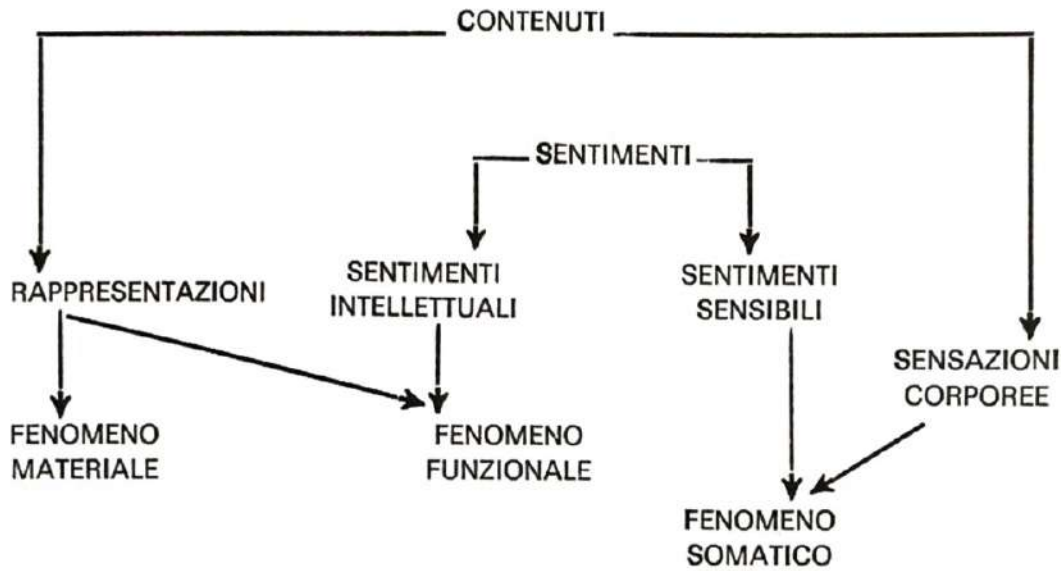
Mi sembra particolarmente marcato il momento di sentimento dell'esempio funzionale nel dato: « stanchezza ». Nell'esempio somatico il momento sentimentale acquista maggior rilievo, principalmente nei dati « calore », « testa in giù ». Naturalmente, accanto ai toni di sentimento troviamo, allo stato latente, anche elementi di sensazione. Ora possiamo sen-

z'altro classificare i sentimenti per la loro qualità in modo da ottenere un gruppo psichico e uno riguardante la sensibilità, di cui il primo evocò nella formazione del simbolo i fenomeni simbolici funzionali, mentre il secondo quelli somatici. Se uno pensa ai fattori che entrano in gioco, cioè i sentimenti (due gruppi), i contenuti di pensiero e i contenuti delle sensazioni combinati in un sistema, si ottiene all'incirca il seguente prospetto che descrive la genesi delle tre categorie dei simboli, su cui ci sarebbe anche da notare che i sentimenti o affetti e momenti della volontà (tendenze) possono essere considerati come l'effettivo elemento motore. C'è solo da osservare che si avrà sempre a che fare con trasformazioni e si dovrà rinunciare ad una netta distinzione; il che non impedisce di servirci nella pratica dei gruppi già enunciati in quanto rappresentano dei « tipi ».

Una precisa distinzione al di fuori della « teoria » è già inutile per il fatto che i fenomeni simbolici, come ho già detto, sono di solito variamente determinati e cioè in modo tale che alcune diramazioni determinanti appartengono a questa categoria, altre all'altra.

Specialmente nei simboli della II categoria almeno una determinazione sembra appartenere alla prima categoria (ma si verifica anche il caso opposto). Nonostante tale intima connessione, così frequente nell'esperienza pratica, la I e la II categoria devono essere ben distinte e una consapevole distinzione fra loro ci conduce a scoperte assai interessanti. Sono giunto ad una chiara definizione e formulazione delle tre categorie, su cui possiamo ancora dire qualcosa, attraverso lo studio di un gruppo di fenomeni in cui la formazione del simbolo può essere osservata nella forma più semplice: le allucinazioni ipnagogiche.

Ho già esposto nel « resoconto » più volte citato il modo in cui tali manifestazioni possono essere avvicinate per un'osservazione e non mi rimane altro che accennare che le manifestazioni autosimboliche, proprio per la purezza con cui in esse emerge il



processo di formazione del simbolo (o di regressione), conferiscono maggiore credibilità ai risultati da essa ottenuti che nel caso dei sogni, che sono molto più complessi. Mi limito per ora alla esposizione di tali allucinazioni e mi riservo di fornire in altra occasione le dimostrazioni analoghe sulla base di un diverso e più complesso materiale. E' giunto il momento di cominciare a passare in rassegna gli esempi: alcune annotazioni teoriche verranno inserite più avanti.

Poiché, come abbiamo detto, le diverse determinazioni di un simbolo appartengono nella maggior parte dei casi a più categorie, abbiamo già potuto fare il seguente raggruppamento solo a posteriori. Ci sarebbe ancora da notare che nelle allucinazioni ipnagogiche (e anche nei sogni, come risulta molto chiaramente dagli esempi di Scherner) gli stimoli somatici sembrano spesso fornire il materiale grezzo per quelle immagini di cui poi il simbolismo della categoria materiale e funzionale si serve per avvolgere in essi i propri pensieri e sentimenti. Gli esempi derivano per la maggior parte dalle mie osservazioni.

Ove non si osservi diversamente le allucinazioni sono ipnagogiche e vengono evocate immediatamente dopo un processo di pensiero o di sentimento di cui si fa menzione sotto la voce « condizioni ». Le scene allucinate sono visive.

## *I. Categoria materiale.*

**Esempio n. 1 - Condizioni:** una serie di pensieri suscitati dalla conversazione con un capufficio, che aveva come argomento la determinazione dello stipendio iniziale dei nuovi impiegati, mentre stavo addormentandomi nel letto, la sera; ebbe termine quando io mi dissi, accettando le idee di quel capufficio: « Dato che dopo un certo tempo si concederà un aumento di stipendio all'impiegato, non sarebbe funzionale, cominciare subito con uno stipendio alto. Infatti se gli si dà tanto quanto sarebbe pagato stabilmente dopo il periodo di prova, quando verrà il momento dell'assunzione definitiva vorrà avere di nuovo un aumento. La gente vuole sempre di più... ». **Scena:** sto sfogliando un libro. Man mano che sfoglio mi si mostrano illustrazioni sempre più belle e più artistiche. Giunto a una pagina bellissima che mostra un nudo femminile credo di essere arrivato al massimo della bellezza e di non dover continuare a sfogliare la rivista. Tuttavia volto la pagina e vedo una figura ancor più bella.

**Interpretazione:** nel passaggio attraverso fogli successivi si esprime l'impulso umano a raggiungere obiettivi sempre più grandi. Che questo impulso rimanga anche quando l'uomo dovrebbe essere soddisfatto lo troviamo rappresentato nel momento in cui credo di aver già raggiunto la cosa più bella ma tuttavia continuo a sfogliare. L'ultima parte della precedente serie di pensieri (... La gente vuole sempre di più...) si è trasformata per quanto riguarda il contenuto in un'immagine corrispondente; l'immagine esprime non solo il successivo aumento di ciò che si desidera, ma anche la sfumatura che colui che desidera vuole « sempre » di più, cioè anche quando dovrebbe sentirsi soddisfatto e la sua razionalità gli dice: conviene che tu arrivi fino a questo punto e non oltre.

**Fonte:** Le immagini utilizzate dal precedente decorso di pensieri per nascondersi in esse derivano naturalmente da un luogo qualsiasi, cioè da un qualsiasi materiale mnestico. Non è necessario che le imma-

gini del simbolo vadano d'accordo con quelle del materiale mnestico; piuttosto nella maggior parte dei casi le immagini vengono vivacemente composte con elementi eterogenei del materiale mnestico (49). Il materiale che fornisce le immagini deve essere riferito spesso ad impressioni recenti (e ciò è totalmente in accordo con le esperienze esposte da Freud nella sua « Interpretazione dei sogni »). Nel caso attuale i nudi femminili sono recenti perché, pochi giorni prima, avevo in mano una di queste riviste artistiche. Mi accadeva spesso di sfogliare attentamente scritti illustrati perché mi interessavo vivamente a fotografie artistiche e a giornali fotografici che contenessero materiale figurativo di buona qualità. Mi succedeva spesso di chiedermi quale immagine di tutta quella serie in esposizione meritasse più lodi. Codeterminante alla scelta degli studi sul nudo femminile come materiale simbolico deve essere stata anche la *mai completamente assopita componente erotica* con toni affettivi del pensiero e del sentimento: il latente complesso sessuale agiva come « costellazione » sulla scelta del materiale figurativo manifesto.

Esempio n. 2 - Condizioni: penso: in caso di discussione, per dare un giudizio oggettivo occorre prendere oggettivamente in considerazione le idee di ambedue i partiti.

Scena: Tengo le mie mani sopra due masse scure e indefinibili che ondeggiavano. Mi viene messo nelle mani un bel recipiente di vetro che ha la forma di una bomboniera.

Interpretazioni: L'ondeggiamento è la disputa fra i due partiti. Le masse che ondeggiavano l'una contro l'altra sono indefinibili e oscure perché le opinioni dei partiti sono unilaterali e mancano perciò di chiarezza; sono intorbidite dalla passione. Per ottenere un giudizio chiaro bisogna stare al di sopra dei partiti. Perciò io tengo le mie mani sopra le masse ondegianti. Ma le mie mani sono come quelle di un giudice: possono rompere il bastone *sopra* uno dei contendenti; possono anche benedire; poste in rap-

(49) Forse questo rapporto viene illustrato nel modo migliore nell'esempio n. 1 del già citato « resoconto »:

*Condizioni:* io penso di voler correggere un luogo scabroso in un saggio.

*Scena:* mi vedo mentre sto piallando un pezzo di legno.

*Annotazione:* il pezzo di legno ha esattamente la stessa collocazione e circa la stessa grandezza della mia gamba. Io sento contemporaneamente che essa è questo pezzo di legno.

porto con il recipiente esse riportano al « lavarsi in innocenza », a un lavarsi che rappresenta il non esser contaminati dall'offuscamento che produce il mescolarsi con le passioni. Le mie mani però cercano anche qualcosa; sono tese perché stanno per prendere qualcosa. Io cerco infatti, in opposizione all'oscuro ondeggiare sotto di me, il chiaro e puro giudizio. Quest'ultimo spetta effettivamente a colui che sta al di sopra dei partiti: ricevo nelle mani un recipiente. Un bel recipiente di vetro; il vetro è trasparente: cioè il giudizio assolutamente chiaro che viene dato al di sopra dei partiti. Il recipiente contiene in un certo senso il destino che viene versato in esso come da un corno o dal cratere mistico.

Fonte: il recipiente che mi veniva messo nelle mani avrebbe potuto avere a buon diritto la forma di una coppa o qualcosa del genere come quella di una bomboniera. Ciò si riferisce a qualcosa di recente. Ho inviato ad una signora una bomboniera di vetro a forma di guscio. L'avvenimento recente da solo, tuttavia, non avrebbe trasformato l'immagine in simbolo se nell'episodio della bomboniera non vi fosse anche un collegamento con la « disputa fra i partiti ». Avevo infatti inviato la bomboniera ad una delle due sorelle ciascuna delle quali pensava di essere da me preferita all'altra: vi era fra loro della concorrenza; quello che decide sono io e la bomboniera come segno dell'attenzione (oltre a ciò essa contiene dolci!), la testimonianza concreta del mio giudizio. Anche questa volta il complesso sessuale che sta sempre pronto in attesa e che porta l'uomo ad una « sessualizzazione simbolica del Tutto » può aver agito insieme agli altri fattori come elemento concomitante.

Esempio n. 3 - Condizioni: penso (in un qualsiasi contesto giuridico) che vorrei indurre A a fare un giuramento che lo leghi per tutta la vita, e a B un altro che lo obblighi solo per un numero limitato di anni.

Scena: una specie di camera giudiziale. Ambiente solenne. Tengo in mano un vecchio e venerando libro

dal quale devo leggere ai due uomini la formula del giuramento. Il testo è stampato in due colonne. La colonna sinistra vale per A e deve essere letta dall'alto verso il basso; nella colonna destra invece, che vale per B, la metà inferiore è cancellata.

Interpretazione: Il testo che deve essere letto interamente indica il giuramento per tutta la vita, il testo accorciato il giuramento valido per un certo numero di anni. Il vecchio libro raffigura in un certo senso la venerabile istituzione del giuramento, che, in certi casi, viene anche pronunciato su un libro (la Sacra Scrittura). Nel pensiero originario si diceva: *vorrei* far giurare ad A questo e a B quest'altro. Ora, questo momento difficilmente adatto alla raffigurazione viene espresso anche in immagini? Il fatto è che nella storia del sogno io sono vestito con insolita *dignità* (50). Tutta la scena è, per così dire ridondante di dignità. Se volessi servirmi di banali giochi di parole potrei stabilire che esiste un rapporto causale fra l'« io vorrei » e la mia dignità nella scena allucinata. Tali collegamenti vengono usati spesso in psicanalisi e, come dimostrano precise analisi di sogni, non sono del tutto ingiustificati. Preferisco perciò alla « dignità » una saggia cautela e mi limito a un accenno non impegnativo alla curiosa associazione.

Fonte: L'occuparsi di vecchi scritti in parte di contenuto religioso (Giuramento, Sacra Scrittura, ambiente solenne!).

Esempio n. 4 - Condizioni: ho la mente occupata dal pensiero di decidermi, dopo una pausa abbastanza lunga, di dedicarmi di nuovo allo studio di Immanuel Kant, per addentrarmi con rinnovato slancio in certe questioni.

Scena: Entro, tenendo in mano una pesante valigia, in un appartamento chiaro.

Interpretazione: Al penetrare nella stanza corrisponde l'entrare nella filosofia di Kant. La stanza è chiara; si pensi all'osservazione di Goethe che, quando si occupava di Kant, aveva l'impressione di entrare in una stanza chiara. La valigia indica che io ritorno di

(50) Si tratta, in questo caso di un gioco di parole intraducibile in italiano: *Würde* è il congiuntivo passato di *Werden* che si usa come ausiliare per formare il condizionale (*vorrei*), ma come sostantivo vuol dire anche dignità (*die Würde*) (N.d.T.).

nuovo da un viaggio: sono rimasto lontano da Kant per un certo periodo. Mi porto dietro il bagaglio, ho adesso l'intenzione di sistemarmi nella stanza proprio come a casa mia. La valigia è pesante: il mio compito non è privo di difficoltà. La brandisco come una clava: pronto ad abbattere qualsiasi resistenza (le difficoltà dello studio). Nella mia forte mano la valigia però è leggera (la impugno come una clava: realizzazione di un desiderio: ciò che è pesante deve apparirmi leggero).

Fonte: Per quanto riguarda la stanza forse l'osservazione di Goethe. Quanto alla valigia: mi capita di rado di sollevare oggetti pesanti, tanto più in viaggio, quando si tratta di valige.

Esempio n. 5 - Condizioni: Avevo presentato un'opera drammatica non ancora finita ad un uomo al cui giudizio attribuisco una certa importanza. Questi mi consigliò di togliere dall'opera un certo personaggio. Sto ora considerando in stato di sonnolenza se non sarebbe possibile mantenere il personaggio cambiandone la fisionomia, ma contemporaneamente mi rendo conto che il mio amico aveva ragione a darmi quel consiglio.

Scena: sto refinendo e perfezionando in certi punti il foglio di un manoscritto il cui contenuto complessivo è stato annullato da due forti segni rossi incrociati.

Interpretazione: Ambedue le tendenze trovano una espressione nell'immagine: tanto quella tendente a mantenere ciò che era stato criticato mediante dei cambiamenti quanto quella tendente a eliminarlo completamente. Nel collegamento dei due momenti mi viene indicata un'idea che forse in stato di veglia non sarei riuscito a percepire così chiaramente: l'idea che sto facendo un lavoro già perduto, che cioè, per dirla breve, sto otturando i denti ad un morto. L'esempio sconfina già fortemente nella categoria funzionale del simbolismo. Una delle determinazioni delle due linee *incrociate* potrebbe essere costituita dalla lotta che le due tendenze stanno conducendo fra loro dentro di me. Esse sono contrapposte l'una

all'altra, si incrociano l'una con l'altra. Questo è qualcosa di psichicamente funzionale che si verifica in me. Inoltre le due linee rosse avevano su di me un effetto come di paura. Esse simbolizzavano la resistenza interna che si contrapponeva agli sforzi di miglioramento, alle difficoltà psichiche che nascevano dai miei progetti di modifica: quindi, ancora una volta un rapporto funzionale.

Fonte: L'immagine del manoscritto, del correggere, delle linee rosse — tutto questo deve essere dedotto dall'essersi occupato del manoscritto reale dell'abbozzo drammatico.

Esempio n. 6 - Condizioni: Mi viene in mente una scena di un'opera teatrale a cui sto lavorando. Una persona entra improvvisamente in scena proprio nell'attimo in cui si sta parlando di lei.

Scena: Davanti agli occhi un piatto di patate.

Interpretazione: E' necessario conoscere la fonte, cioè un episodio recente. In un ristorante il cameriere si era dimenticato di portarmi le patate che avevo ordinato insieme ad un piatto di carne e io ho pensato: « Ora me le serviranno quando ho già finito con la carne ». Improvvisamente arrivano le patate molto presto e al momento opportuno. Le patate avevano così, grazie a quel piccolo avvenimento, un valore che permetteva loro di servire nel simbolo come raffigurazione di un improvviso arrivare a tempo. Senz'altro questo simbolo appartiene già a quel tipo a cui manca completamente la necessità oggettiva (la validità universale). Il filo che lega il pensiero determinante con l'immagine evocata è assai debole; si potrebbe quasi parlare di un « simbolismo debole ».

Fonte: Quella già enunciata.

Esempio n. 7 - Condizioni: Sto abbozzando un dialogo. Ad un certo punto faccio dire a qualcuno: « ... sì, se tu *independentemente*... » (51). Nell'ultima parola perdo il filo del discorso e si manifesta il fenomeno autosimbolico.

Scena: Vedo il segno ~ davanti a me.

(51) Tutto l'esempio è fondato sul collegamento con la doppia consonante « ng » del termine tedesco « unabhängig » che, appun-

to significa indipendente-  
(mente). (N.d.T.).

Interpretazione: Questo segno, come ho subito visto chiaramente, è un simbolo per « indipendentemente », perché la direzione della curvatura inferiore è indipendente da quella superiore, è autonoma; il punto che descrive questa curva, durante la sua corsa compie un atto di libera volontà perché esso senza curarsi della via fino ad allora percorsa improvvisamente si rivolge dall'altra parte. Un altro collegamento — ma molto più vago — deriva dal fatto che il segno corrisponde a quello usato nell'alfabeto stenografico di Gabelberger per « ng », cioè un complesso di lettere che domina fortemente nella grafia stenografica di « indipendentemente ». Devo anche aggiungere che la parola « indipendentemente » porta ad un complesso carico di affettività; doveva essere quella la spiegazione del fatto che la proposizione formulata così chiaramente si interrompesse proprio a quel punto. In uno stato normale io avrei tranquillamente continuato a « pensare ». In stato di sonnolenza l'azione deviante del complesso era sufficiente per produrre quell'abbassamento di energia necessario alla formazione del simbolo. A determinare l'insufficienza concorrevano anche la sonnolenza e la sottrazione di attenzione determinata dal complesso. Ma quest'ultimo non si presentava come partecipante alla formazione del simbolo.

Fonte: Come fonte della figura vista in modo allucinatorio entra in gioco forse la posizione del mio corpo. Almeno in quel momento sento il mio braccio destro collocato dietro alla testa insieme alla spalla come se rappresentasse il segno precedentemente citato. Senz'altro questa non è una fonte simbolica diretta, cioè, il braccio destro dava solo sensazioni di posizione ma nessuna impressione visuale. L'immagine visuale è semplicemente associata alle sensazioni posizionali; essa si manifesta al loro posto e anche in questo caso abbiamo una raffigurazione che appartiene alla categoria somatica.

(52) Traggio questo esempio dal libro del Dr. Stekel

Esempio n. 8 - Nel suo diario Grillpazer (52) racconta: « Recentemente, di notte, prima di addormen-

tarmi, mentre ripensavo ad un litigio per gelosia che avevo avuto con Katty, quest'ultimo mi si presentava sempre pi come una complicata partita a scacchi con uno scacco di scopertura (53). Ambedue le rappresentazioni non si risolvevano l'una nell'altra, ma io continuavo a pensarle l'una accanto all'altra e l'una nell'altra nel modo piú incredibile, cosí che ora la prima ora la seconda prendeva il sopravvento, finché tutto si confondeva e io mi addormentavo ».

Interpretazione: Il dr. Stekel osserva nell'esempio: « Il noto desiderio del poeta di liberarsi di Katty (ovvero di darle scacco matto) è tradito dallo scacco di scopertura. Chi ha una certa esperienza riconosce subito il desiderio di morte come la conseguenza piú diretta dell'odio ».

Nota: In effetti il contenuto di pensiero (e di desiderio) che riguarda Katty si esprime assai bene nella scena degli scacchi. Vorrei ricordare la mia osservazione (54) che l'energia affettiva che ci spinge ai giochi di lotta ed anche allo scacco è forte identica a quella opprimente e rimovente che serve a scacciare immagini e ricordi sgraditi e che può trasformarsi sia in atti di difesa che in simboli di lotta e di difesa.

Inoltre, l'esempio di Grillpazer è particolarmente importante perché mostra straordinariamente bene l'oscillare della coscienza sulla soglia dell'appercezione chiara e di quella figurativa. In questo caso forse piú che negli altri esempi vediamo chiaramente quanto identico (55) sia il pensiero causante con il simbolo che produce, e che il simbolo e il pensiero astratto sono solo due forme diverse in cui si presenta la stessa cosa. Ad un certo momento l'uno scatta automaticamente al posto dell'altro.

Esempio n. 9 - Condizioni: Un giorno ebbi una discussione con un amico. Egli voleva assolutamente accentare sulla penultima sillaba una parola latina che io accentavo sulla terz'ultima. Il giorno dopo, nell'addormentarmi, la cosa mi tornò in mente. Ripenso all'idea strana che il mio amico sosteneva

« Die Sprache des Traumes », p. 490.

(53) Scacco di scopertura è quando al re avversario viene dato scacco non direttamente, ma con lo spostamento di un pezzo che apre l'attacco al re anche a un altro pezzo. E' uno degli scacchi piú efficaci e si risolve spesso in un « matto » perché in tal modo il re avversario subisce contemporaneamente *due* scacchi (N.d.T.).

(54) Cfr. « Phantasie und Mythos », Jarbuch, 1910.

(55) L'identità è tuttavia raramente completa; infatti, di solito, i complessi carichi di affettività che stanno sempre pronti, quasi in agguato, ad entrare in azione, hanno sempre qualcosa da dire nella formazione del simbolo. In questo caso interferisce anche un complesso del genere ma lo stesso è nascosta anche già nel pensiero risolutore, e quindi non aggiunge nessun elemento estraneo.

caparbiamente e mi dico che dovrebbe esser possibile dimostrarci che è insostenibile.

Scena: Infilo una candela in una lanterna che però non entra nell'interno perché è troppo voluminosa. Interpretazione: Molto semplicemente la candela che non entra nel contenitore è l'espressione di una inadeguatezza. Il procedimento raffigura anche il mio inutile tentativo di « accendere una luce » al mio amico. Infine non bisogna trascurare che l'immagine della candela e della lanterna potrebbe avere collegamenti sessuali.

Esempio n. 10 - Questo esempio presenta una nuova sfumatura perché prima mi è venuto in mente il simbolo, e solo successivamente il pensiero rappresentato. Questo perciò è emerso all'inizio in modo semplicemente figurativo, poi nella sua forma « autentica »; si ha qui una direzione progrediente da una appercezione primitiva ad una più completa.

Scena: Qualcuno scrive delle parole a rovescio (sottosopra).

Significato: Immediatamente dopo l'allucinazione mi viene in mente che effettivamente qualcuno mi ha portato qualcosa nell'ordine inverso e io mi sono proposto di rimmetterlo a posto. Poi mi viene anche in mente di che cosa si tratta: un quarto d'ora prima un conoscente che era venuto a farmi visita aveva messo nella macchina le diapositive a rovescio.

Fonte: Una conversazione del giorno prima sulla leggendo che lo scritto delle tavole (ritenute spezzate) di Mosè fosse leggibile da ambedue le parti. Tavole spezzate-Diapositiva. Ambedue devono essere osservate da due parti, quella giusta e quella rovesciata.

## II. *Categoria funzionale.*

Esempio n. 11 - Condizioni: Una mattina, sdraiato ancora insonnolito sul letto, penso ad un episodio che ho sognato. Io sono cosciente che questa notte ho avuto più di un sogno e mi sforzo di capire a

quale di questi avvenimenti onirici (concepiti come compiuti in se stessi) appartenga l'episodio citato. Scena: Sfoglio un libro che ha diversi capitoli fra i quali ne sto cercando uno.

Interpretazione: I capitoli sono certamente i sogni; uno dei capitoli dovrebbe contenere l'episodio in questione. Per trovarlo sfoglio il libro dei miei ricordi. Si vede subito che questo simbolo non ha niente a che fare con i « contenuti » dei miei pensieri, cioè con quanto vi è di interessante negli episodi del sogno e nel capitolo del sogno, ma riproduce semplicemente in modo figurato la mia attività psichica del cercare o del valutare i ricordi. Esso presenta perciò un fenomeno *funzionale*. Per una successiva analisi vorrei osservare che la ricerca del « capitolo » in questione aveva una connotazione affettiva, e cioè spiacevole a causa della difficoltà che mi procurava nello stato di sonnolenza, e che io cercavo di superare con la mia volontà. In effetti la ricerca era vana. Ora, questa inutilità del mio funzionamento psichico si sarebbe potuta rappresentare ancora con un simbolo (un volto ostile che mi sogghigna beffardamente o qualcosa del genere) come si è verificato in altri casi (cfr. es. 13). Fonte: Lo sfogliare un libro per cercarvi dei passi. Un avvenimento ricorrente.

Esempio n. 12 - Condizioni: Sto cercando di chiarire la distinzione fra due concetti.

Scena: fra due oggetti (oscuri) viene posto, come parete divisoria, un cartoncino che sembra il coperchio di una scatola di lastre fotografiche.

Interpretazione: Gli oggetti delineati oscuramente sono naturalmente quei concetti la cui netta separazione mi riesce difficile nello stato di sonnolenza. La mia funzione psichica consiste momentaneamente nell'inserire a forza fra queste due oscure masse una parete divisoria che le separi. I concetti devono essere chiariti anche mediante la separazione. L'oscuro deve essere chiarito. Da qui la scelta di un oggetto appartenente all'attrezzatura fotografica. Le lastre sono sensibili alla luce; l'immagine, dopo lo

scatto, è all'inizio latente e può essere sviluppata. Vi sono processi di chiarimento anche nella fotografia. L'allusione non è stata scelta male.

Fonte: L'occuparsi di fotografia.

Esempio n. 13 - Condizioni: Penso alla differenza fra la valutazione psicologica e quella scientifica del « dato » e su tale argomento, in stato di sonnolenza, non riesco a fare un passo avanti.

1ª Scena: Due pali si oppongono al mio avanzamento. Sensazione di stanchezza e di impedimento.

2ª Scena: Mi appare la faccia sorridente del mio sarcastico amico A che mi guarda da un lato quasi volesse dirmi: « Ah! Sei di nuovo in difficoltà! », oppure, « non ti dar pena, tanto non ne esci fuori! ».

Interpretazione: I pali che si oppongono al mio avanzamento indicano le difficoltà di pensiero: la mia funzione è impedita. Il fatto che i pali siano due è in parte una determinazione di contenuto (appartemente alla categoria materiale) che scaturisce dalle due diverse « valutazioni del dato » che in realtà costituiscono i due pilastri della filosofia. I pali impediscono realmente il movimento, perciò sono definiti come simboli dell'impedimento. Il fatto di essere due deriva anche dalle due difficoltà che mi si oppongono. I « due pali » sono perciò determinati dal lato materiale e da quella funzionale. Il volto del mio amico che (caratteristico nella sua essenza) deride i miei sforzi è un simbolo del loro insuccesso. Non ha niente a che fare con il concreto ed è puramente funzionale.

Esempio n. 14 - Condizioni: Mi vorrei ricordare di un'annotazione che ho scritto il giorno avanti in un notiziario. Faccio tutti gli sforzi possibili ma non mi riesce. Alla fine cerco di arrivarci per vie traverse ricorrendo ad associazioni locali: ricerco mentalmente la biblioteca e quel luogo in cui il libro ha il suo posto; tiro fuori il libro, sempre mentalmente, lo apro e cerco di capirne le righe. In quel momento appare il simbolo.

Scena: uscita dal libro mi si presenta davanti una figura ghignante con un'espressione del viso incredibilmente sciocca, forse si tratta del volto piú stupido che abbia mai visto in vita mia.

Interpretazione: l'incarnazione della mia incapacità spirituale.

Fonte: sconosciuta.

Esempio n. 15 - Condizioni: dopo aver passato una sera nel caffè dove ho assaggiato un dolce non molto buono mi metto a dormire. Sento sopraggiungere il ben noto momento dell'offuscamento che di solito produce i fenomeni autosimbolici. Allora nasce in me il vivace desiderio che si esprimano contenuti di pensiero, e non, come capita troppo spesso, semplicemente la stanchezza e l'incapacità di pensare (che è il fenomeno funzionale piú ricorrente nelle allucinazioni autosimboliche). Adesso intendo andare alla ricerca di un contenuto di pensiero adatto per proiettarvi sopra la mia attenzione quando si forma la scena allucinata.

Scena: siedo nel caffè. Con un movimento della mano allontano da me il piatto con il dolce e mi rivolgo ad un signore del gruppo con cui sono solito fare conversazione su argomenti metafisici.

Interpretazione: il dolce che rifiuto sta al posto del fenomeno funzionale di affaticamento, l'uomo di società a cui mi rivolgo è il fenomeno materiale.

All'inizio colpisce la rfigurazione del rifiutare e del tendere verso. Una osservazione piú accurata ci dà un simbolismo piú avanzato perché l'immagine contiene anche quel giudizio sul mondo che mi suggerisce di dare la preferenza ad una cosa rispetto all'altra. Come il fenomeno funzionale (secondo la mia opinione di allora che oggi non ritengo piú valida) è qualcosa di piú esteriore, meno interessante, e il fenomeno materiale qualcosa di piú bizzarro, così anche il dolce (che è anche cattivo!) è qualcosa di piú esteriore e superficiale, mentre la conversazione metafisica e il piacere piú concreto. Il fenomeno mostra una chiara connotazione affettiva.

Fonte: le sue « condizioni » sono già state indicate. Il signore di cui si parla era tutte le sere nel caffè.

Esempio n. 16 - Condizioni: penso per molto tempo ad un problema puramente teorico, improvvisamente mi viene alla coscienza l'idea che in realtà il momento promotore della valutazione di tale problema non era nell'interesse teorico ma in quello pratico egoistico. Contemporaneamente a tale scoperta si forma il simbolo.

Scena: appare davanti a me un ragazzo con un sorriso assai furbo sulle labbra. Egli è assai felice perché grazie alla sua furbizia ha scoperto i miei inganni.

Interpretazione: è ovvia. Il fenomeno potrebbe essere inserito nella « categoria materiale » in quanto il ragazzo furbo personifica la conoscenza concreta: « l'interesse che ti spinge è egoistico, solo che tu non hai voluto confessarlo a te stesso ». Tale idea può essere difficilmente separata dall'esperienza dell'io con connotazione affettiva. *Indipendentemente dal fatto che le personificazioni del tipo descritto nascono solo da radici funzionali e rappresentano una proiezione di complessi e processi psichici verso l'esterno, anche in questo caso particolare la situazione affettiva è tale che non si può più parlare di un vero e proprio « fenomeno materiale ». La vivacità affettiva della personificazione indica piuttosto che abbiamo a che fare con una proiezione verso l'esterno di un elemento affettivo della mia vita spirituale; cioè con un rispecchiamento di ciò che proprio attualmente avviene in me e inoltre con una connotazione affettiva che corrisponde esattamente a quell'immagine speculare.*

Fonte: forse, in questo caso non è necessario ipotizzare una fonte particolare.

Esempio n. 17 - Condizioni: una mattina, sono sdraiato, ancora abbastanza stanco, nel letto e sto pensando se, nonostante la mia stanchezza, devo già alzarmi o no.

Scena: per prova pongo una ciocca dei miei capelli piú volte a destra e a sinistra senza sapere se a questo o a quel lato della « riga ».

Interpretazione: in ciò si esprime l'ondeggiare fra due possibilità.

Fonte: la sera prima di andare a dormire ho notato che i miei capelli erano molto in disordine.

Esempio n. 18 - (ipnopompico) Condizioni: in una certa profondità di sonno mattutino sto pensando ad un sogno da poco scomparso — in un certo senso finendo di sognarlo — mi sento piú vicino alla coscienza, ma voglio rimanere nello stato di torpore.

Scena: pongo il mio piede in un ruscello ma lo ritiro subito per rimanere dall'altra parte.

Interpretazione: l'attraversare il ruscello rappresenta l'attraversamento di quella soglia psichica che separa il dormire dall'essere svegli. Il mio interrompermi viene assai appropriatamente rappresentato con il ritrarsi del piede che stava già posandosi. L'esempio, un caso di categoria funzionale esplicita, appartiene a quell'importante tipo di raffigurazione che ho già definito e brevemente trattato (56), cioè il *simbolismo della soglia*.

Il simbolismo della soglia, di cui si possono trovare molti esempi in quella sede e che sto incontrando sempre piú spesso quanti piú casi considero da quel punto di vista, appartiene naturalmente alla categoria funzionale.

Esempio n. 19 - Condizioni: ho preso la decisione di svegliarmi ogni giorno la mattina ad una certa ora. Sono abituato a considerare questa sveglia come un rincuorante, anche se non sempre gradito, segnale di alzarsi e la paura di sprecare il mio tempo riad-dormentandomi domina anche quando avrei veramente tempo per rimanere piú a lungo a letto. Un giorno mi sveglio — e mi capita qualche volta — già un quarto d'ora prima del segnale di sveglia. Mi sento molto stanco perché sono andato a letto tardi. Mi viene in mente che nella mattinata non ho niente di importante da fare e decido perciò di non svegliarmi

(56) Nel saggio « Il simbolismo dello svegliarsi e della soglia in generale » contenuto nella presente rivista (N.d.A.).

ancora al segnale di sveglia ma di continuare tranquillamente a dormire. Mi riaddormento e poco dopo vengo svegliato dal solito bussare alla porta. Ricordandomi ciò che mi ero proposto mi sforzo ora di tener conto il meno possibile del secondo segnale per non essere impedito dal suo pensiero nel proseguimento del sonno che mi ero proposto. Desidero perciò eliminare dal mio ricordo il segnale da poco ascoltato.

Scena: infilo una lettera nella tasca interna sinistra della giacca.

Interpretazione: quelle lettere e scritti che devo sbrigare e di cui mi devo ricordare, li porto nella tasca interna destra il cui contenuto mi si presenta davanti agli occhi molte volte al giorno. Le lettere che non hanno bisogno di essere scritte con urgenza le metto nella tasca interna sinistra, il cui contenuto spesso non guardo per tutto il giorno. La « lettera » nel fenomeno autosimbolico sta perciò al posto dell'impressione del segnale di sveglia; io la metto nella tasca interna sinistra e ciò significa: questa non deve venirmi sotto gli occhi tanto presto. Che una lettera sia fra i simboli ha una causa autonoma anche nel fatto che il segnale di sveglia è anche un'ambasciata o qualcosa di simile alla « prima posta della mattina ». La causa fondamentale però sta naturalmente nell'eguaglianza « non voler essere ricordato » = « stare infilato nella tasca interna sinistra ».

L'esempio è un caso assai interessante di *azione sintomatica allucinata*.

### III. *Categoria somatica.*

Esempio n. 20 - Mi metto a letto la sera per dormire, sul lato destro. La mano destra la metto per appoggio sotto la testa e in modo tale che il pollice stia in corrispondenza della guancia e l'indice, abbastanza teso si trovi sul sopracciglio vicino alla fronte e le altre dita stiano piegate davanti all'occhio. Improvvisamente, senza preavviso, appare l'immagine di un revolver la cui impugnatura è in basso a destra e la

cui canna è rivolta verso sinistra in alto. Quando cerco di rendermi conto di questa immagine mi viene in mente la posizione assunta dalla mia mano in modo del tutto naturale. La posizione delle dita è quasi la stessa di chi tiene in mano un revolver; l'indice teso non c'entra molto ma completa l'immagine visiva: sottolinea la canna dell'arma. L'immagine visiva del revolver nella mia allucinazione è perciò stata associata a sensazioni posizionali e di pressione. Poiché mi è difficile addormentarmi mi giro sul lato sinistro non pensando più al revolver. Improvvisamente ricompare l'immagine del revolver, solo che ora ha un'altra forma, più allungata, la sua impugnatura si trova *a sinistra* e la canna è rivolta verso *destra*. Cioè, senza essermene accorto, ho messo la mano sinistra come prima avevo fatto con la destra, per metà sotto la testa, solo, questa volta, più distesa. Per questo l'arma è più lunga. Per il resto naturalmente l'immagine era simmetrica a quella del lato destro. Oltre che le sensazioni locali l'immagine del revolver deve aver avuto anche altre determinazioni. Purtroppo non le conosco.

Esempio n. 21 - (Considerato soggettivamente): in una allucinazione ipnagogica io indico a qualcuno un camino che butta fuori molto fumo e parlo in quell'occasione della quantità di caligine che ne esce fuori.

(Considerato oggettivamente): più tardi noto per la prima volta che — forse in seguito ad una rinite incipiente — avverto un leggero prurito al naso.

Interpretazione: in seguito all'abbassamento della sensibilità per le differenze dovuto alla sonnolenza, appercepisco in modo inesatto; attribuisco allo stimolo nel naso una causa errata cioè al fumo invece che all'infreddatura. Con la semplice constatazione di questa « insufficiente sensibilità per le differenze » il caso non è del tutto chiuso. Un'analisi più accurata dimostra che la scena allucinata è sotto molti aspetti un'immagine adatta, un buon simbolo per la situazione e per le riflessioni che vi si collegano.

Il naso viene paragonato ad un camino; e proprio come il camino butta fuori fuliggine; c'è da temere che il naso faccia uscir fuori del liquido. E' necessario avvertire uno spazzacamino che liberi il camino (doppio senso di « tirata »: tirata di fuoco e tirata di respiro); la stufa contiene « aria », e anche il naso contiene « aria », si tratta di assonanze non solo linguistiche ma anche concrete spazzandone l'interno (spennellamenti con vaselina e mentolo o soluzione di lapislazzuli; il mio medico usava talvolta l'espressione « spazzolare a fondo »). L'uomo con cui parlo del camino fumante è lo spazzacamino o il medico. Il trattamento medico è per me necessario quasi ogni volta che prendo un'infreddatura perché la mucosa del naso si scioglie in modo eccessivo e di solito non guarisce da sé. Quando nel camino le tegole (rosse come la mucosa) sono sconnesse, il fumo può sfuggire.

(Attraverso « spazzacamino » e « tegole » può esservi un'associazione con la nota storiella di quell'uomo che quando viene informato che al tetto della sua casa manca una tegola fa semplicemente una spalucciata e l'anno successivo, quando mancano già molte tegole, non ne vuol sapere di far venire un restauratore di tetti e per il suo eccessivo senso del risparmio viene punito con un terribile danno. Anche per me il danneggiamento delle tegole (mucosa) è tutt'altro che indifferente. Il danno deve essere riparato a tempo, altrimenti si estende e provoca ogni genere di disastri (un « raffreddore » apparentemente innocuo ha avuto per me le più sgradevoli conseguenze). Tutte queste considerazioni devono aver contribuito a determinare la forma del simbolo somatico.

Esempio n. 22 - Una mattina avevo un importante appuntamento con una persona. Mi premeva molto che si realizzasse un mio desiderio. Io sostenevo con forza la mia causa e nel corso della concitata conversazione mettevo la mia mano destra nella mano di quella persona come per dare più peso alle mie parole. A un certo punto la mano fu ritirata — un

sintomo di rifiuto —. Nel pomeriggio mi sento stanco e anche contrariato per il fatto che dalla parte che ho consultato la mattina non devo aspettarmi nessuna promozione della mia idea. Cerco di dormire. Improvvisamente vedo la scena di quella mattina. Questa volta trovo maggior comprensione. La persona con cui parlo mi tratta in modo molto paterno, prende benevolmente le mie mani nelle sue e mi promette calorosamente di sostenere la mia causa — proprio come speravo —. *Il mio cattivo umore si dissolve e ho un'impressione di sollievo.* Tuttavia, subito dopo faccio la deludente scoperta che la calorosa stretta di mano deve essere collegata al fatto che io sto sdraiato sulla mia mano.

Nota: Il materiale somatico, lo stimolo fisico viene in questo caso posto al servizio di una fantasia che soddisfa un desiderio e viene corrispondentemente appercepita. In questo esempio domina chiaramente una di quelle costellazioni — « complesso » — che si possono così spesso incontrare in un sogno. Nella sottolineatura si esprime il lato teleologico della soddisfazione del desiderio nel sogno al cui servizio, com'è noto, viene posto il simbolismo. Il sonno deve portare un ristoro fisico e psichico; questo è possibile (nella misura in cui si sogna) solo quando le stonature dello spirito vengono eliminate e i desideri tormentosi vengono temporaneamente rappresentati come soddisfatti. *Che fra diversi desideri si possa verificare una lotta che trasforma ciò che si desidera in qualcosa che fa soffrire e può suscitare nuovi conflitti non cambia nulla alla funzionalità del dispositivo in sé.*

Esempio n. 23 - (ipnopompico). Nella notte dopo un sonno agitato, in uno stato di semiveglia. In tale stato vedo questa scena: sto rompendo un certo numero di rami da un tronco di belladonna e infilo in bocca alcuni dei frutti. Per non avvelenarmi sputo fuori le bacche masticate ma non mi riesce di eliminare il loro disgustoso sapore. Sono anche preoccupato perché temo di aver ingoiato un po' di succo avvelenato.

Interpretazione: quando mi sono completamente svegliato mi accorgo di trovarmi in uno stato febbrile (forse una febbre reattiva in seguito al trattamento con soluzione di lapislazzuli alla mucosa nasale) e avverto un cattivo gusto nella bocca. A questo si aggiunge uno stimolo traumatico causato dalla massa di mucosa. Nell'appercezione traumatica di tale situazione il carattere tossico della belladonna serve a spiegare il malessere, il suo cattivo sapore (che io veramente non conosco per esperienza diretta) serve a spiegare il sapore disgustoso in bocca. Presumibilmente l'immagine è stata introdotta anche per l'influenza di un qualsiasi complesso che ha dato il colpo finale per cui fra tutte le possibili immagini è stata scelta proprio quella della belladonna. L'associazione del malessere e del cattivo gusto con la belladonna mi sembra troppo debole per essere sufficiente da sola (come, per esempio, il curioso collegamento associativo fra simbolo e oggetto nell'esempio n. 21 del camino che fuma) per quanto in quel periodo mi occupassi di piante solanacce e la belladonna non fosse perciò tanto lontana.

Esempio n. 24 - Caso di un passaggio da un sogno ad un'allucinazione ipnopompica. Al mattino.

Scena: sto di fronte a uno specchio e vedo la mia faccia terribilmente stravolta. Il mio occhio sinistro è contratto, gonfio, colorito. Il gonfiore risalta così paurosamente che mi chiedo se nelle pieghe del grumo bluastro vi sia ancora la cornea o non sia stata definitivamente distrutta. Cerco spasmodicamente di aprire l'occhio sinistro. Con un certo sforzo ci riesco un poco ma a quel punto che cosa vedo nello specchio? Sotto l'occhio che è quasi completamente coperto dal rigonfiamento sta infilato nella carne un oggetto grosso come una prugna che si sta aprendo una strada verso l'esterno. Io dò coraggiosamente una mano — come quando a qualcuno va qualcosa di traverso — e alla fine quel piccolo nocciolo viene espulso. Mi sveglio quando mi vengono in mente le parole seguenti che sembrano conti-

nuare una frase del resoconto di un'operazione: « allontanò un grosso tumore ».

Interpretazione: dopo essermi svegliato percepisco che con la metà sinistra del viso sto appoggiato sulla mia mano sinistra e che la nocca del pollice esercita subito sotto l'occhio una forte pressione. Questo esempio mostra più chiaramente di quello precedente l'influenza di momenti diversi da quello costituito da un fatto somatico.

Le impressioni vengono tendenzialmente appercepite in modo tale da determinare un effetto di paura con successive sensazioni di sollievo. Purtroppo non si sa ancora quale complesso usassero, per la propria rappresentazione, i dati forniti dallo stimolo fisico.

**Esempio n. 25 - Condizioni.** La sera, sdraiato sul letto, voglio farmi venire in mente per prova un qualsiasi numero che dovrebbe simbolizzare il mio stato attuale (intendo più quello psichico che quello fisico). Ho l'intenzione di analizzare successivamente tale numero da un punto di vista psicanalitico.

Idea (visuale): 247.

Interpretazione: quando vedo davanti a me questo numero ho quasi contemporaneamente la sensazione di formare con la posizione del mio corpo l'immagine del numero. Non mi è subito chiaro come, ma dopo qualche secondo mi viene in mente. Il due viene evocato dalla sensazione della posizione del mio braccio sinistro che è posto sotto la testa, ambedue le altre cifre dalle sensazioni di posizione delle gambe. Le gambe sono incrociate (esse in realtà raffigurano il numero 4 perché una è distesa, l'altra ha il ginocchio piegato circa ad angolo retto); 4 e 7 sono le sole cifre in cui due linee rette si incrociano, esse sono perciò le sole raffigurazioni adatte alla posizione delle mie gambe. Inoltre  $4 + 7 = 11$  e le gambe vengono chiamate « gli undici » (die Elfer). In questo e in esempi analoghi che possiamo ottenere evocando allucinazioni ipnagogiche si esprime più o meno evidentemente quella tendenza di ogni oggetto rappresentato « ad essere vissuto pienamente o *in modo adeguato* ».

(57) P. 684.

Tale tendenza permane in noi *costantemente* ed è sempre tanto più forte quanto più la rappresentazione dell'oggetto ha vigore in noi o noi ci abbandoniamo ad essa. E ciò avverrà sempre in maggior misura quanto più l'affetto ha per noi un significato o quanto più è capace di impressionarci, cioè, in altre parole, quanta più energia possiede l'immagine. Questa energia psichica deve essere considerata come l'elemento motore nel « fattore positivo » precedentemente citato (57) della formazione simbolica, può essere ricercata tanto in un deliberato sforzo di « orientare » l'appercezione quanto in un investimento affettivo dell'oggetto che si insinua nella coscienza e si afferma in forma simbolica. L'investimento di energia nell'oggetto prodotto da un volontario orientamento dell'attenzione rende possibile una volontaria evocazione dei fenomeni autosimbolici che ho esposto nel già citato « resoconto ». Specialmente i fenomeni « materiali » *puri* si possono manifestare solo quando l'investimento energetico deriva dall'attenzione orientata in modo puramente oggettivo e non da affetti tendenziosi. Un investimento, in quei fenomeni che vengono inclusi nella categoria materiale, significa di solito un disturbo, una rimozione dalla stretta oggettività e perciò uno spostamento dei simboli del I tipo a quelli del II tipo. Nei fenomeni della categoria funzionale invece (58) il momento affettivo non è un corpo estraneo ma è anzi nello stile di tale categoria. Gli affetti, infatti, in quanto modi psichici di reazione, appartengono proprio all'esistenza funzionale della psiche!

(58) O nella misura in cui fenomeni misti (e sono quasi tutti « misti »!) vengono considerati dal punto di vista della categoria funzionale.

Il problema della tonalità affettiva viene accennato anche da Stekel. Ricollegandosi alle mie considerazioni e all'esempio di Grillpazer, egli fa alcune osservazioni nei confronti delle quali vorrei prendere posizione in questa sede: « Sono — scrive — anche in condizione di portare alcuni esempi della simbolizzazione di pensieri inconsci al momento di addormentarsi. A tale proposito rinvio gli esempi agli analizzati poiché chi si addormenta durante la cura, invece del medico che sta compiendo una ricerca psicanalitica, vede il dentista che sta visitando i

denti. E' da notare che con la simbolizzazione entra in azione subito anche la sessualizzazione. Dopo alcune esperienze non riesco a scorgere sempre un nesso fra l'immagine ipnagogica e i pensieri in stato di veglia. Discostandomi da Silberer ho spesso potuto constatare (anche in me stesso) l'esistenza di immagini che non mostravano alcuna associazione con i pensieri da sveglio. Io credo che la differenza di osservazione sia facilmente spiegabile. Solo i pensieri in stato di veglia che abbiano una connotazione affettiva si trasferiscono nel sogno. Se mi addormento per noia si manifestano immagini del tutto diverse, estranee ma piú ricche di affettività. Proprio per questo motivo mi sono annoiato e non ho potuto fare alcuna attenzione ».

Conformemente alle precedenti osservazioni tratte dall'esperienza, la formula che Stekel sottolinea può essere mantenuta invariata solo nel caso in cui fra gli affetti si includa anche la volontà o lo sforzo dell'attenzione.

Dò infatti per dimostrato che non solo la insufficienza appercettiva può nascere su una base puramente intellettuale (senza l'azione concomitante dell'affetto), ma che anche il « fattore positivo », cioè quello che penetra fino al simbolo, può ricevere tanto dallo sforzo della facoltà appercettiva che dagli affetti quell'investimento di energia che è necessario per « penetrare ». Che non si debba confonderli risulta già, a mio parere, dai diversi tipi di simbolo che si manifestano nei due casi possibili. Un rapporto delle allucinazioni con i pensieri in stato di veglia che Stekel spesso trascura, c'era solo quando questi ultimi erano investiti di energia (questa mi sembra una espressione migliore di « investite di affetto »). Se ci proponiamo di ottenere una trasformazione dei pensieri in stato di veglia in un simbolo (come mostra il mio « resoconto ») dobbiamo volontariamente investirli di attenzione. Se ciò non avviene si affermeranno senz'altro i complessi carichi di affettività di colui che si addormenta e (senza riguardo ai pensieri in stato di veglia) cercheranno essi stessi di arrivare alla rappresenta-

zione simbolica. In tali casi, cioè, laddove gli affetti hanno voce in capitolo « con la simbolizzazione entra in azione senz'altro anche la sessualizzazione ». A mio avviso però ciò non può verificarsi sempre. Ho valutato abbastanza a lungo il ruolo della sessualità nel mio esempio n. 1, verso la fine.

Sulla tesi di Stekel c'è anche da dire che — come dimostrano chiaramente i miei esempi — non solo i pensieri « inconsci » raggiungono la rappresentazione simbolica. Questo sia detto solo per contestare una concezione errata!

Chi non è abituato può trovare forse una certa difficoltà a definire un fenomeno come materiale o funzionale. Specialmente per fenomeni complessi può essere difficile individuare gli elementi materiali e quelli funzionali (determinazioni) e distinguerli gli uni dagli altri; bisogna ammettere che talvolta ambedue i tipi di determinazioni sono talmente confusi fra loro che riesce difficile isolare un momento dall'altro; vi sono casi limite e casi intermedi. Tuttavia, nella maggior parte dei casi la distinzione è facile. Per una distinzione dei fenomeni della prima e seconda categoria è molto utile, oltre la considerazione puramente logica, tener conto del fatto che le scene allucinate della categoria funzionale (nel loro apparire manifesto) mostrano di solito una connotazione affettiva. Ciò è perfettamente in accordo con quel principio che io vorrei proprio definire il « criterio » per riconoscere il fenomeno funzionale: per il fenomeno funzionale è necessaria una *relazione con l'lo* che deve essere *attuale*.

Questa relazione con l'lo deve essere un'esperienza vissuta e non un semplice oggetto del pensiero discorsivo (59). Al fenomeno funzionale non è perciò sufficiente che il simbolo evocato abbia come oggetto (latente) qualcosa di psichico. Questo elemento psichico deve essere anche attuale nella mia psiche affinché io lo viva direttamente o vi partecipi (nell'ultimo caso con il ricordo o l'immedesimazione in stati psichici estranei). Il pensare disinteressatamente ad un oggetto (anche se si trattasse di oggetti psichici) nel caso che tale pensiero raggiunga la

(59) Posso tanto « pensare a » uno stato psichico o a una funzione psichica, anche semplicemente come uno che non vi partecipa, che viverlo (coscientemente o inconscientemente) in me. Questo vivere direttamente è però necessario al fenomeno funzionale.

raffigurazione, produce il simbolo della categoria *materiale*. Le definizioni date non impediscono che anche il fenomeno funzionale in certe situazioni possa avere un carattere molto « concreto » e possa essere incluso nel simbolo del primo tipo.

Per finire possiamo occuparci di alcuni esempi che mostrano in parte certi intrecci di determinazioni delle diverse categorie, in parte altre peculiarità. Si tratta di nuovo di allucinazioni ipnagogiche del tipo autosimbolico. Le riporto senza classificarle in gruppi.

### *Continuazione degli esempi*

Esempio n. 26 - Si tratta, come si vedrà subito, di uno di quei casi in cui un processo psichico (funzione) è oggetto del simbolismo, ma in modo tale che il processo viene pensato solo teoricamente (come un *contenuto*) e non vissuto *attualmente* (come *funzione* attuale). L'oggetto del simbolismo è per me solo psicologico ma non psichico. Perciò il fenomeno che si manifesta è materiale e non funzionale.

Condizioni: incoraggiato dalla concezione di Wundt della « causalità psicologica » cerco di immaginarmi cosa succederebbe se uno annotasse l'intero decorso delle rappresentazioni (inclusi i sentimenti, le azioni volontarie, in breve, l'intero corso di manifestazioni della coscienza che appaiono alla luce dell'appercezione) di un'intera giornata o di più giornate. Quando pensai all'attuabilità pratica di tale progetto mi imbattei nella difficoltà che si sarebbe presentata se si fosse voluto rendere fedelmente tutte le sottili sfumature della vita affettiva: diversamente che nelle immagini e nelle descrizioni indirette i sentimenti sottilmente sfumati non avrebbero potuto essere espressi; ma le immagini non sono degli strumenti di espressione precisi e avrebbero illustrato l'intera situazione con contorni indeterminati invece di fissarli definitivamente in termini concettuali. L'espressione in immagini sarebbe in un certo senso troppo ridondante; essa avrebbe come

dispiegato in una sequenza piú o meno ricca di fantasia il punto esattamente definito di cui si tratta. Solo se un simile « dispiegamento » estensivo non si verificasse casualmente ma in direzioni tali che queste ultime, con i loro reciproci rapporti indicassero inconfondibilmente il vero punto scottante, solo allora l'esigenza che si pone alla rappresentazione sarebbe soddisfatta.

Simbolo: due spade incrociate ad angolo retto.

Interpretazione: le spade significavano due direzioni in cui gli excursus per la raffigurazione del sentimento da descrivere si potevano muovere; il punto di divisione di queste direzioni, cioè il punto d'incontro delle spade era allora naturalmente l'immagine significativa della chiara determinatezza del sentimento da definire. Effettivamente nella geometria un punto viene determinato univocamente da due coordinate, per quanto grandi possano essere le parti di ambedue le coordinate che stanno al di fuori del punto. Le lame delle spade hanno inoltre un rapporto con la nettezza della definizione univoca. Si cercava un punto « nettamente » definito!

Fonte: Lezione di scherma: simbolo funzionale collegato: volevo ricapitolare velocemente — stavo per addormentarmi — il precedente corso di pensieri per non dimenticarlo. Improvvisamente mi si parò dinanzi con incredibile chiarezza un grande lacché in livrea che sembrava attendere i miei ordini (Figura analoga all'« amico sarcastico » di prima. Questa volta non avvertivo quella difficoltà di prima nel pensare e contavo su una soddisfazione piú adeguata del — piú facile — compito propostomi: da qui l'immagine del premuroso aiutante e non dello scherzatore).

Esempio n. 27 - Un caso di confusione sensibile di un simbolismo materiale con uno funzionale. Simile all'esempio n. 28.

Condizioni: penso ai diversi tipi di regolarità nella natura (problema kantiano) e vedo due problemi intimamente intrecciati fra loro. Mi dò la pena di superarli, ma la mia capacità di giudizio mi abbandona.

I concetti si fanno sempre piú sbiaditi e alla fine vivo questa scena: sono occupato a separare la buccia attaccata alla parte esterna di un melone, continuo a tagliare quella non vuole staccarsi.

Interpretazione: un'immagine materiale dell'intimo intreccio dei due problemi (che riguardano come due parti, quella interna e quella esterna di una stessa cosa) e contemporaneamente un'immagine funzionale del mio sforzo inutile: le due parti sono cosí attaccate che non le posso separare. Resistenza ad una operazione psichica; la scena ha una connotazione affettiva data dal sentimento di uno sforzo rabbioso. Fonte: l'essersi occupato recentemente di un problema geometrico in cui comparivano figure simili a fette di melone che all'inizio costituivano per me un rompicapo.

Esempio n. 28 - Incalzato dal problema del tempo, mi sforzo, in opposizione alla concezione kantiana, ad assumere la rappresentazione del tempo come « concetto » e a trovare analogie sotto altri concetti secondo i quali i singoli elementi spazio-temporali si dovrebbero rapportare alla totalità quasi come le quantità materiali alla quantità totale di un elemento materiale pensato sotto un certo concetto.

Scena: comprimo dentro la scatola uno di quei diavoletti — giocattoli che saltano fuori dalle scatole a sorpresa —; ma ogni volta quando ritiro la mano che premeva giù, subito l'allegro diavolello salta su di nuovo con la sua molla: lavoro inutile!

Interpretazione: L'inutile sforzo è la relazione funzionale. Il forte premer giù una cosa in un concetto in quanto rapporto logicamente pensato, oggetto concreto della mia riflessione, costituisce il lato materiale delle determinazioni.

Esempio n. 29 - Condizioni: mi viene in mente una cosa che io dovevo ordinare per incarico di qualcuno. Mi ricordo che ho già sbrigato la commissione e ne concludo che non ho da provvedere piú a nulla (cioè non devo fare nessun passo avanti in quella faccenda).

**Scena:** Prima un'allucinazione acustica appartenente alla categoria materiale che ho già descritto in altro luogo. Successivamente: vedo una faccia affaticata inclinata verso di me con capelli umidi biancastri che pendono mollemente. La testa appartiene ad un uomo molto vecchio.

**Interpretazione:** questo vegliardo effettivamente « non ha piú niente da sbrigare » (nel mondo). La reinterpretazione delle parole « piú niente da sbrigare » nel loro senso collaterale può essere avvenuta sotto l'influenza di un complesso investito di affettività. Tuttavia essa rappresenta uno spostamento dell'aspetto assai tendenzioso che è avvenuto lungo una linea associativa. Il pensiero enunciato sotto « condizioni » non deve essere piú considerato come l'« oggetto di questo simbolo ».

**Esempio n. 30 -** Un tipico collegamento fra un simbolismo somatico e uno funzionale.

**Condizioni:** la sera prima di addormentarmi, ho un tormentoso senso di secchezza al naso, esattamente nella parte superiore. Vorrei molto volentieri ricorrere alla vaselina mentolata ma ho preso la decisione di non farlo per non abituarmi e non esserne dipendente.

**Scena:** una congiura (mettiamo contro un principe o un re) è in corso. Io, sentendo che è ingiusta, non partecipo, ma in qualche modo ho una parte in essa. **Interpretazione:** congiura contro il dominatore: il naso sta su in alto come il re ed è un padrone molesto. Si deve affrontarlo con la vaselina io però mi rifiuto fermamente di portare questo attacco verso l'alto. Tuttavia partecipo a una congiura il cui scopo è quello di liberarsi di pesanti catene; aspiro senz'altro alla indipendenza, cioè all'indipendenza dai capricci del naso e dai legami della minacciosa abitudine.

**Fonte:** lettura dell'*Ernani*.

**Nota:** la forte connotazione etica della scena della congiura si innesta sul fatto del naso che non ha alcun significato dal punto di vista etico. Non si può dubitare che con la ripetizione e l'abitudine motivi

etici inadeguati si possano innestare a qualsiasi cosa. Addestramento di inibizioni superflue!

Esempio n. 31 - Un caso in cui l'immagine evocata si manifesta simbolicamente non al posto di un contenuto coscientemente *presente* ma di uno *cercato*, cioè di materiale mnestico perduto.

Condizioni: penso ad un tentativo di mettere in musica « la maledizione del cantante » di Uhland, ritorno con la mente in quel punto in cui si dice:

« Essi cantano di primavera e d'amore ecc...  
che io finora ho già cercato di formare e che già da tempo mi sta in mente ma non ha assunto una forma ben definita e non è neanche stato scritto. Ho in mente la poesia solo con molte lacune. Ripenso alla strofa solo musicamente (senza le parole) fino alla fine; poi mi fermo perché non so più bene il passaggio alla scena drammatica. In quel momento so-praggiunge il simbolo. (C'è da aggiungere che io sono raffreddato e non mi sento bene; leggera eccitazione).

Scena in 3 stadi: 1) Sto con i piedi in una specie di scanalatura che sembra stringersi lateralmente ai miei piedi. 2) La scanalatura si fa più piatta e si rivela come quella del rilievo di una colonna in una chiesa (probabilmente gotica). Poiché sto perpendicolarmente alla scanalatura, effettivamente sto sdraiato orizzontale). 3) Nella scanalatura noto dei segni incisi. E' come se io, seguendo un rituale, avessi espresso (con la mia posizione) questi segni. Interpretazione in 2 stadi:

1. Proprio al momento di svegliarmi dallo stato di torpore ritengo di dover trarre dal simbolo questa conclusione: ho il compito di esprimere ciò su cui sto in piedi o mi appoggio, cioè i segni nella scanalatura; con essi però non posso mai *entrare in accordo* perché sto perpendicolarmente alla scanalatura. Il significato è quindi: impossibilità di *esprimere* musicalmente *in modo concordante* il contenuto della poesia. Inoltre: l'inutilità del ripensare e dello sforzo di riportare alla memoria il luogo dimenticato e di inserirlo nel suo contesto.

2. Il giorno dopo mi viene in mente il significato della *chiesa* quando riporto alla mente — questa volta con successo — il luogo ricercato della poesia.

Questo era:

« La schiera cortigiana in cerchio raccolta disimpara ogni dilleggio  
gli orgogliosi guerrieri del re *s'inchinano davanti a Dio* ».

La cosa essenziale in questo fenomeno mi sembra sia la traduzione di questo contenuto, che non voleva venirmi in mente nella versione originale, nel simbolo. Una curiosa costruzione sostitutiva! Nel simbolo troviamo rappresentato il luogo sottolineato della citazione. I rapporti sono creati da Dio — Chiesa e dall'inchinarsi (preghiera) — posizione delle gambe (con significato rituale).

Fonti: l'occuparsi di matematica (assi, normali) prima del manifestarsi del fenomeno, nel letto. - L'occuparsi di rilievi, gemme di Abraxas, segni scavati con lo scalpellino. - Fonte somatica: la mia posizione orizzontale; una gamba sta piegata ad angolo retto sotto l'altra in una posizione cioè che in certi riti ha un significato simbolico. (Confronta la terza fase della scena allucinata).

*Trad. di NICOLA PAOLI*

(\*) *Tratto da: Jahrbuch für Psyc. und Psychopath. Forschunger, 1911, 3: 661-723.*

# The British Journal of Medical Psychology

Volume 49, Part 4, December 1976

## CONTENTS

- S. STEPHANOS, W. BIEBL and F. G. PLAUM, Ambulatory analytical psychotherapy for the treatment of psychosomatic patients: A report on the method of 'relaxation analytique'
- D. A. SHAPIRO, The effects of therapeutic conditions: Positive results revised
- ERIC BROMLEY and LEONAD A. LEWIS, A factor analytic study of the Dynamic Personality Inventory using a psychiatric population
- KRYSIA M. YARDLEY, Training in feminine skills in a male transsexual: A preoperative procedure
- D. J. SPERLINGER, Aspects of stability in the repertory grid
- HORATIO FABREGA Jr. and STEPHEN TYMA, Language and cultural influences in the description of pain
- MICHAEL HERBERT, MURRAY W. JOHNS and CAROLINE DORÉ, Factor analysis of analogue scales measuring subjective feelings before and after sleep
- EDWARD STONEHILL, A. H. CRISP and J. KOVAL, The relationship of reported sleep characteristics to psychiatric diagnosis and mood
- RICHARD TOTMAN, Cognitive dissonance in the placebo treatment of insomnia - a pilot experiment

Volume 50 (1976) £ 16.00 (\$ 39.50 U.S.A. and Canada).

Single parts £ 5.00 (\$ 11.75 U.S.A. and Canada) each.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

Bentley House, 200 Euston Road, London NW1 2DB.

32 East 57th Street, New York, NY 10022

# Biblioteca

MARIUS SCHNEIDER, *Pietre che cantano. Studi sul ritmo di tre chiostri catalani di stile romanico*. Editore Arché, Milano 1976.

Leggere questo libro significa addentrarsi in un mondo quasi del tutto dimenticato dall'uomo moderno occidentale: il misterioso mondo del suono, della policromia e della poliritmia.

Tutto ciò che non era insolito nelle culture superiori orientali e nella mistica medievale, a poco a poco ha perso importanza per lo spirito occidentale, ormai abituato ad un'arte che spesso ignora il suono.

I sensi della vista e dell'udito risultano così scissi non riuscendo più ad integrarsi in quella fusione uditiva e visiva che i cinesi definivano: luce degli orecchi.

Guardando il mondo e le cose che ci circondano soltanto con la vista perdiamo irrimediabilmente la capacità di cogliere e penetrare l'essenza ultima delle cose; i suoni della natura e della musica sfumano per lasciare il posto ad una visione di insieme superficiale.

Le sculture che troviamo in ogni parte del mondo dalla Nuova Zelanda al Perù, i miti di creazione dei popoli primitivi, le cosmogonie delle culture afro-asiatiche superiori, Thoth il dio egiziano che crea il mondo con il suo grido luminoso e lo stesso Praja-

pati dio vedico della creazione che era soltanto un inno, non fanno che dimostrare come alla base della creazione vi sia il suono, il grido primordiale, il Verbo creatore. Nel rito l'avvenimento centrale è acustico, dal bisbiglio, attraverso il linguaggio e il canto, al grido.

L'India fa del suono un simbolo assoluto, poiché è all'origine del cosmo. Tutto ciò che viene percepito come suono è potenza divina, la conoscenza quindi non appare come una visione, ma come una percezione auditiva.

La sillaba monogrammatica trascendente Om, infatti, totalizza ogni suono, è la fonte di tutti i suoni, diffonde ogni suono, ma non diffusa. E' l'imperituro, l'inesauribile, è l'essenza stessa dei Veda. Il suono viene a costituire quindi, secondo la tradizione induista, l'elemento primordiale comune a tutti i fenomeni cosmici.

Nella letteratura induista ad ogni animale corrisponde un ritmo perché ogni animale ha una parte del mondo. Nel rituale venivano inclusi i suoni emessi dagli animali poiché ne costituivano una componente essenziale.

La rispondenza indiana tra i suoni e gli animali era espressa in questo modo: il *fa* rappresentava la tigre o la capra (e il mattino), il *do* l'elefante (e il mezzogiorno), il *sol* la gru o il pavone (e il pomeriggio), il

re il pavone (e il crepuscolo), il *la* l'uccello canterino o il pavone (e la notte), il *mi* il bue o il toro (e la notte), il *si* il cavallo o il pesce o la rana (e l'ultima metà della notte).

Tali rispondenze di note e animali non sono rigide e definitive, ma variano a seconda del ritmo e della forza dell'animale. Così il leone, simbolo della luce, del giorno e del sole risuona al mattino nella nota *fa*, ma a sera stanco e vinto dal toro notturno emette la nota *mi* che, data l'opinione che il suono inferiore di un'intervallo di semi-sono sia una nota di compianto, simboleggia l'abnegazione e la rinuncia. Tutto ciò conferma che il carattere del simbolo non è mai uniforme e rigido, ma sempre variabile e mobile.

In base a questa rispondenza di suoni e di animali, Marius Schneider ha interpretato le raffigurazioni fantastiche scolpite sui capitelli dei tre chiostri romanici costruiti verso la fine del XII secolo: il chiostro di S. Cugat, di Gerona e di S. Maria di Ripoll in Catalogna.

Annotando il posto e le figure dei capitelli, diede un valore musicale a ciascuno di essi, leggendo come note le singole figure secondo il modello e la tradizione indiana.

Il risultato eccezionale di quest'opera si può formulare, secondo l'autore, in questo principio: « il posto di volta in volta occupato da ogni singolo capitello nella successione delle colonne dei tre chiostri benedettini non è mai casuale, ma è sempre determinato da un ritmo globale musicale o ideologico. Né fantasia sfrenata, né arbitrio artistico disposero a piacere nello spazio teste e figure di santi, animali ed esseri fantastici, ornamentazione vegetale e scene mitologiche o bibliche, ma una severa e consapevole volontà ordinatrice suddivise ingegnosamente le superfici secondo un piano ben congegnato » (p. 2).

Tali decorazioni, colonne e capitelli diventano così fughe ritmiche di una sinfonia che risuonano da ogni lato si innalza al cielo.

Schneider osservò inoltre che la traduzione dei simboli in note corrispondeva esatta-

mente alla notazione degli inni gregoriani dedicati ai rispettivi santi dei tre chiostri. Il chiostro di S. Cugat comprende 72 colonne doppie che circondano un giardino in cui si trova un pozzo. La struttura spirituale di questo chiostro canta l'inno di S. Cacufane al quale è dedicato.

L'interpretazione tonale che Schneider ha dato del chiostro di Gerona ha preso avvio dalla considerazione che la Cattedrale di Gerona è consacrata alla Madre di Dio. Schneider cercò allora la melodia corrispondente nella letteratura mariana e l'unica melodia che sembrò soddisfare i canoni interpretativi fu l'inno alla Mater Dolorosa.

Più difficile fu l'osservazione e l'interpretazione dei capitelli raffiguranti figure di santi del chiostro di Ripoll dato che una delle sale del chiostro fu distrutta da un incendio.

I capitelli vennero rimessi a posto ma la loro successione è rimasta incerta. Si suppone comunque che nel chiostro di Ripoll sia rappresentato un rito di guarigione o di penitenza in base « da un lato all'analogia (riconosciuta anche sul piano teologico) fra malattia e peccato e dall'altro sull'equivalenza di cura, guarigione e convalescenza con indulgenza, assoluzione e remissione dei peccati » (p. 74).

Inoltre mentre nei chiostri di S. Cugat e di Gerona il canto scolpito nella pietra procede secondo il cammino del sole, il viaggio mistico del malato di S. Maria di Ripoll procede in direzione contraria, cioè da destra a sinistra, come avveniva negli antichi riti terapeutici.

I capitelli dei tre chiostri, a saperli correttamente interpretare, cantavano precise melodie. Ciò non dovrebbe stupire poiché i capitelli, trovandosi in luoghi di raccoglimento e di meditazione, non potevano avere uno scopo puramente ornamentale, ma dovevano significare qualcosa.

Del resto è assai improbabile supporre che i chiostri fossero stati costruiti con intenti esclusivamente decorativi, soprattutto se si considerano i numerosi rituali simbolici nella vita dei conventi benedettini in cui niente era lasciato al caso.

E' importante osservare come nei due chiostrini di S. Cugat e di Gerona rispettivamente di 72 e 59 colonne, 71 e 56 capitelli presentino tre coincidenze. Schneider ha osservato infatti che « questi casi si verificano 1) nell'intera melodia, 2) nelle altezze del suono, 3) nel ritmo ».

E' difficile quindi parlare di caso soprattutto se siamo in grado di intendere la musica in tutta la sua profondità e drammaticità come era vissuta nel Medioevo. Riusciremo a scoprire allora l'infinita ricchezza dei significati nascosti in quei simboli che ci sembrano apparentemente privi di significato. Simboli che tramandano di secolo in secolo messaggi silenziosi, comprensibili soltanto a coloro che possiedono una certa ricettività nel loro modo di sentire e di pensare che permette di rendere percettibile il mistero e il senso profondo delle cose.

La visione del mondo si amplia e si arricchisce poiché ai valori comunemente accettati nella nostra cultura ne vengono integrati altri altrettanto validi e significativi che riflettono l'anelito dell'uomo a ricercare il senso, l'armonia e il ritmo di tutto.

Piera Cerini

G. SCABIA (a cura di), *Marco Cavallo, una esperienza di animazione in un ospedale psichiatrico*. Einaudi 1976, lire 7.000.

Il libro di Scabia è, come nota U. Eco nella recensione dedicatagli nel « Corriere della Sera » del 6 luglio 1976, un libro ex lege anche per quanto riguarda la catalogazione. E', infatti, nello stesso tempo un saggio di estetica teatrale, di psicologia, di semantica. M. Cavallo è il nome del gigantesco pupazzo costruito gradualmente nel 1972 dai ricoverati nell'O.P. di Trieste, insieme con alcuni psichiatri, tra cui F. Basaglia e Carrino, psicologi, artisti, insegnanti. All'inizio dell'esperienza di animazione, in un momento di stasi una donna anziana, Angelina, disegna un cavallo con la pancia divisa in ret-

tangoli: in essa dovrebbero essere comprese molte cose...

Nasce la proposta di costruire un cavallo. La radice simbolica è chiara: un vecchio cavallo usato per anni all'interno dell'ospedale per il trasporto dei panni è stato salvato dalla morte grazie ad una petizione unanime dell'O.P., che ne ha deciso la vendita (ad un farmacista). Questa storia amara, apparentemente « naturale » si traduce nella creazione d'una maschera, anzi, per usare le parole di Scabia, d'un personaggio, d'un'« immagine unificante in cui si identifica l'inconscio collettivo » (v. p. 180, appendice dal titolo « I modi del comunicare »). La funzione degli artisti nel sollecitare l'emergere graduale dei bisogni degli ospedalizzati si pone da un lato in modo vicario, dall'altro in chiave antitetica a quella dei medici psichiatri. Ciò non significa che l'esperienza di animazione scorra facilmente. Il settimo giorno un ricoverato, operaio, manifesta la sua opposizione ai metodi innovatori in atto nell'O.P. Il ventiduesimo giorno un ricoverato dell'Accettazione Uomini strappa le fotografie che ritraggono nella piena evidenza i malati. Due esempi, questi, dell'opposizione interna su cui Scabia s'interroga insistentemente.

Una volta, il venticinquesimo giorno, la contraddizione scoppia in modo più profondo: S. si comporta in modo da provocare nel primario la decisione di porlo nella sua stanza. Scabia si chiede come fare per non interrompere la comunicazione e si consiglia con un ricoverato detto il « filosofo », che risponde approvando la misura « coercitiva », che è stata voluta dalla parte « furba » del ricoverato. « Il matto, egli afferma, è formato da due parti, la malata e la furba. Non si capisce dove finisce il malato e comincia il furbo. E' il malato la parte da curare, non il furbo. S. aveva accumulato dei privilegi che nessun altro aveva, proprio usando la sua parte furba. E' stato giusto chiuderlo per qualche giorno » (v. p. 88). Il giornale murale riflette tuttavia l'aspetto generale della vicenda, esprimendo nel testo l'impossibilità di ignorare il muro psichico esistente all'interno dell'O.P. in que-

sto caso ed il muro materiale che Marco Cavallo dovrà superare per raggiungere l'esterno.

Un giovane ricoverato di nome Gianni manifesta il suo dissenso così intensamente da spingere tutti a chiederne l'esclusione. La sua reazione è tremenda: il giorno dopo fugge e, dopo aver fracassato tutto nell'abitazione della zia, ritorna nell'O.P. accompagnato dalla polizia. Uno scacco, afferma Scabia.

Ma nonostante ciò, entro queste tragiche eccezioni, l'immagine di Marco Cavallo acquista pian piano una concreta materialità ed una trama simbolica. All'inizio incombe su di lui il demone tentatore, ha poi un'amico, un figlio che « viene mandato nei collegi e non ha libertà » (p. 86), è attorniato da molti nemici, ma è, in definitiva, capace di costituire il segno visibile della lotta degli esclusi, sintesi delle storie personali, provocazione per la città. L'uscita di M. Cavallo, dopo lunghe discussioni, è una festa di liberazione e lotta che intreccia la denuncia dell'esclusione, dell'emarginazione degli ospedalizzati, del disagio profondo in cui versano gli infermieri con la scadenza dello sciopero nazionale. Al di là di ciò, però, M. Cavallo è soprattutto un sogno utopico, perché, come avvertono con lucido realismo Rotelli, Dell'Acqua, Reali e Sarli nelle pagine intitolate « L'animale della buona coscienza », « il cavallo azzurro era scortato dai poliziotti. E usciva in città con la benedizione di quella stessa amministrazione che faceva chiudere il « troppo libero asilo dei bambini » — un asilo, è opportuno spiegare, per bambini « normali » — (le virgolette sono nel testo) che era stato tentato nell'O.P. e impedito d'autorità dalla Amministrazione.

Il ricoverato Giovanni, emblema della possibile liberazione dalle catene è fortunatamente rimasto fuori, e non sappiamo se ancora oggi lo sia, per non tornarvi più. Da allora, occorre ricordarlo, per non stravolgere il ruolo e l'uso di questo documento, le cose son cambiate, Basaglia è stato raggiunto da alcune comunicazioni giudiziarie per « crimini » che vanno dalla di-

stribuzione di anticoncezionali alla omessa assistenza di pazienti uomini e donne. Nella quasi totalità degli O.P. italiani, i mezzi e modi di custodia sono ancora coercitivi e fascisti, come del resto in molte carceri. L'embrione d'individuazione che Scabia aveva mosso e colto negli ospedalizzati è oggetto d'attenzione di gruppi isolati; una coltre di compromessi, che ha attraversato anche il I Congresso di Psichiatria Democratica tenutosi nel settembre 1976 ad Arezzo, sterilizza gli sforzi di liberazione. Peggiorano le condizioni materiali e psichiche di vita di molti, l'espulsione dal mercato del lavoro s'intensifica, lo squilibrio fra inconscio e coscienza si accentua e riassume la radicalità della violenza che solo un psicologo parziale potrebbe ritenere 'privata'. Sotto questo aspetto la simbologia stimolata da Scabia attraverso un recupero della creatività individuale e collettiva e culminata nella costruzione del cavallo è oggi, per un apparente paradosso insito nella realtà di questi mesi, stagnante: il cavallo, intendo dire, dovrebbe sfondare molte, troppe mura, per uscire in modo non episodico e comunicare con l'esterno.

Se si coglie il senso autentico ed inequivocabile della vicenda di Giovanni Doz, si può ritenere che solo con una trasformazione della struttura degli O.P. e, contemporaneamente della società italiana, è possibile iniziare a sperare di curare la malattia mentale. Non vorrei unire in questa nota di commento un po' di sociologismo, da un lato, e il richiamo alla psicologia del profondo dall'altro.

L'intreccio, vivo e vero, è nei fatti. L'ospedalizzazione è la forma più visibile ed autoritaria di reclusione e di emarginazione, collaterale a forme diverse, ma convergenti, quali la chiusura negli istituti di pena. Un illuminato uomo di teatro, qual è G. Scabia, ci mostra la possibilità di liberare le storie personali dei ricoverati, dando evidenza espressiva, realtà effettiva, valenza di lotta ai desideri, alle ombre, alle proiezioni di ognuno. Come ricorda l'autore nell'appendice, ciò non avviene in modo linearmente spontaneo, ma attraverso un paziente, dif-

ficile sforzo di tutti. Non è esagerato supporre che, in tempi di compromesso, in cui la minaccia d'un regresso collettivo sembra sfidare ad un contrasto acuto e decisivo le istanze progressiste, il libro qui preso in esame è un monito che attende d'essere considerato e moltiplicato. A meno che non ci si voglia limitare a consolarsi nel vedere le immagini dell'indiano che nega la violenza mistificata dell'ospedale psichiatrico made in U.S.A. nel film di Forman « Qualcuno volò sul nido del cuculo ».

Antonio Vitolo

LEOPOLD SZONDI, *Introduzione all'analisi del destino*. Astrolabio, Roma, 1975.

Il libro di Leopold Szondi è il primo di una serie di lavori realizzati dallo psicologo ungherese (che attualmente opera a Zurigo) e dai suoi collaboratori sul tema della « analisi del destino » (Schicksalsanalyse). Con questa espressione l'équipe di Szondi ha battezzato la propria teoria psicologica, elaborata negli anni che vanno dal 1937 al 1962. La problematica di questa teoria è la stessa che ha animato la speculazione di filosofi come Schopenhauer e Heidegger: trovare un senso a quell'aspetto così paradossale dell'esistenza umana che viene in luce quando si considera il problema della contingenza e della necessità, della libertà e della determinazione. Si sa che per la nostra cultura occidentale il problema in questione ha costituito una pietra di scandalo: affrontato dalla speculazione e vissuto nella mitologia dell'antica civiltà greca, possiamo seguire le sue vicende nelle aree gelide della feroce razionalità scolastica, che aggrappandosi a Dio si salvava dalla ironia senza speranza che caratterizzerà gli uomini intelligenti dell'altro secolo razionalista, l'illuminismo... Schopenhauer e Heidegger (i filosofi scelti da Szondi alla ricerca delle radici culturali delle proprie teorie psicologiche) sono forse coloro che hanno saputo tramandarci meno manomessa e offuscata la vivida incandescenza del proble-

ma (spesso nelle scienze umane succede che una problematica viene messa a fuoco solo quando se ne occupano uomini in grado di lavorare « a temperature elevate »). Sul ceppo di una simile tradizione speculativa si inserisce la « analisi del destino » di Szondi, elaborando insieme i risultati delle ricerche di biologia e di genetica con quelli della psicoanalisi. Il primo compito della psicologia del destino « ... è quello di scoprire le possibilità personali di esistenza. Il secondo compito consiste nell'elaborare, sulla base di proporzioni individuali di esistenza, una prognosi del destino. Il terzo sarà quello di trovare e di mettere in primo piano la forma concreta più favorevole all'individuo e alla collettività, sostituendo tra di loro le possibilità di esistenza ». (Cfr. p. 17).

Interrogandosi poi sul senso del destino, Szondi si dichiara insoddisfatto di quanto in proposito ha detto Schopenhauer, un secolo fa, e dice Heidegger, oggi: essere cioè la morte la direzione la tendenza e il fine impressi al cammino dell'uomo. La morte è un destino per l'uomo inteso come rappresentante di una specie animale; ed in tal caso « destino » diventa sinonimo di evento biologico ineluttabile. Ma non può essere la morte il destino (nel senso di significato, intenzione di un'esistenza) dell'uomo concreto, che individua se stesso nella storia. Per Szondi « il senso del destino non è la morte, ma il divenir-uomo » (cfr. p. 19).

Da un punto di vista più strettamente psicologico e psicoterapeutico, la analisi del destino cerca di realizzare i compiti che la psicoanalisi classica, con i suoi tradizionali concetti e metodologie, non può assolvere: la terapia dei disturbi delle pulsioni e dell'io da presumere ereditari, in quanto non aventi origine traumatica. (Freud stesso ammise che il proprio metodo terapeutico non risultava efficace in simili casi). « Per quest'ultima categoria di malattie psichiche, la psicologia del destino ha dovuto ricercare nuove vie di guarigione che sono tutte sempre in relazione con l'inconscio, specialmente con le possibilità di esistenza nascoste nell'inconscio familiare ».

« Per questo noi possiamo affermare che la psicologia del destino è il ponte fra la genetica e la psicologia del profondo (cfr. p. 21).

Quella dell'inconscio familiare è un'ipotesi originale di Szondi, che si colloca tra l'inconscio personale freudiano e l'inconscio collettivo di Jung. Ma che cos'è il destino per Szondi? rispondiamo con le sue stesse parole: « Per destino individuale noi intendiamo da una parte la base materiale ereditaria, cioè l'insieme delle differenti possibilità di esistenza, e d'altra parte la trasformazione funzionale, il cambiamento di queste forme di esistenza, sia dovuto a una costrizione inconscia interna o conscia esterna, sia dovuto alla scelta personale e libera dell'io conscio » (cfr. p. 26).

Il destino è il risultato dei seguenti fattori: 1) ereditarietà; 2) natura pulsionale e affettiva; 3) ambiente sociale; 4) mentalità ideologica; 5) l'io; 6) il rapporto con lo spirito. Mentre i primi quattro fattori fanno parte di quello che Szondi chiama il destino-costrizione, gli ultimi due costituiscono il destino-scelta. A questo secondo livello viene esplicitata la funzione (Szondi dice: l'io-Pontifex) di mediazione fra la determinazione genetica e la realizzazione delle possibilità che quel corredo genetico porta con sé. L'attività dell'io-Pontifex si esplica in quella fase dell'esistenza umana che Szondi definisce caratteristica dell'*homo elector*. « La funzione che domina qui è l'integrazione, l'unificazione e la conciliazione di tutti gli opposti » (p. 22). I periodi più importanti dell'*homo elector* sono: 1) i 20-30 anni (scelta della professione); 2) i 30-40 anni (scelta del coniuge); 3) oltre i 40 anni: scelta di una visione del mondo.

Szondi e i suoi collaboratori hanno condensato i loro sforzi nella elaborazione di una prova testologica, nota sotto il nome del suo principale ispiratore. Si tratta più precisamente di una tecnica proiettiva, del tipo di quella di Rorschach, che si è rivelata nella pratica molto utile per l'indagine delle tendenze inconscie. Nel sistema della « psicologia del destino » questo test serve per indirizzare la terapia.

Nel libro cui facciamo riferimento si parla diffusamente del test e si discutono alcuni casi di un certo interesse, esaminati con l'aiuto della prova. In pratica dall'applicazione del test rimangono individuate (tra le 12 forme di esistenza « pericolose » e le quattro forme « di protezione » che costituiscono le possibilità di inquadramento teorico a disposizione della prova) le possibilità patologiche della persona e le forme di esistenza « di protezione » che può sviluppare per evitare la malattia. Inoltre il rapporto tra l'intensità delle tendenze patologiche e quella delle forme di esistenza di preservazione fornisce un indice sulle probabilità che ha il soggetto esaminato di sviluppare una patologia ovvero di essere « un uomo equilibrato e sano (socializzando i pericoli pulsionali nella professione » (cfr. p. 34).

Un risultato particolarmente incoraggiante delle nostre ricerche è dovuto alla constatazione che la forza di penetrazione delle forme di esistenza protettive è in generale più grande di quella dei modi di essere patogeni » (cfr. p. 50).

Quello che abbiamo finito di esporre costituisce un rapido accenno all'aspetto « tecnico » della trattazione in esame, che risulta ben equilibrato dalla parte saggistica del libro. Al fine di collocare la propria teoria delle pulsioni nell'ambito delle dottrine psicoanalitiche di maggior respiro ed interesse, Szondi procede ad una disamina comparativa di queste, abbastanza completa, pur se limitata dalla sua incidentalità. Nonostante ciò, l'autore produce alcune pagine veramente appassionanti, verso la fine della prima parte del libro, lasciando trasparire interamente il fascino di alcuni problemi cruciali della psicologia del profondo. Cerchiamo di capire qual'è il contenuto essenziale di queste pagine: tanto Freud che Jung, nonostante il loro coraggioso e geniale impegno, non riuscirono ad approdare ad una nozione dello « psichico » che li soddisfacesse; entrambi seppero trovare la forza di gridare la propria impotenza di fronte all'immane compito, quando ciascuno di loro cominciò a sentire vicino il termine delle proprie fatiche. Insieme all'attivo del lavoro svolto essi la-

sciaronno ai discepoli la penosa eredità della separazione che scinde « il corpo dall'anima, la natura dallo spirito, il mondo oggettivo dal mondo soggettivo, l'immanente dal trascendente ».

« Il voler risolvere queste crisi ha dato il via da una parte alla *daseinanalyse* (analisi « esistenziale » o analisi delle presenze, dello Esserci) di Binswanger, e d'altra parte alla nostra analisi del destino. L'ispirazione comune di questi due orientamenti la si ritrova nel tentativo di colmare l'abisso che separa l'oggetto (il mondo) dal soggetto (l'io). Al posto di una psiche « scissa in due » si pone un concetto superiore: il *dasein* (l'Esserci) da una parte e il *destino* dall'altra » (cfr. p. 60). L'analisi strutturale della psiche nella psicologia del destino non nega — come fa Binswanger — la topica freudiana, ma la completa « in basso », con l'*inconscio familiare* e verso l'alto con l'ipotesi dell'*Io-Pontifex*.

L'*inconscio familiare* — localizzabile nei geni — determina il destino-costrizione della persona. Questo destino si può manifestare come malattia, ma anche sotto forma dell'attività superiore corrispondente alla malattia, trasformata mediante un lavoro di sublimazione e socializzazione (destino-libertà o destino-scelta). L'*Io-Pontifex* è la funzione che stabilisce un nesso tra destino-costrizione e destino-scelta. Esso è l'attività spirituale liberatrice della coscienza; in questo sforzo di liberazione lo psicologo ungherese riconosce l'essenza ultima della psiche. Rimandiamo direttamente al testo di Szondi il lettore che volesse percorrere le strade che egli propone per venire a capo delle dicotomie in cui oggi la psicologia rimane lacerata. Timorosi di fargli torto col voler riassumere troppo brevemente affermazioni di vastissima portata, ne citiamo soltanto una, cui egli stesso dà grande rilievo, considerandola un po' il punto di arrivo di tutta la sua ricerca. Secondo questa proposizione « l'essenza dello psichico consiste nella tendenza alla liberazione delle funzioni vitali ». Alla luce di questa intuizione Szondi sente il bisogno di ampliare la bipolarità che Freud volle riconoscere nella psiche (principio di realtà-principio

di piacere) per considerare in aggiunta a quelli freudiani altri due principi, altrettanto basilari: il principio di libertà e il principio di umanizzazione.

I primi capitoli della seconda parte del libro vogliono fornire un fondamento all'asserto di base della psicologia del destino: la ereditarietà di alcune caratteristiche psicologiche e pertanto delle scelte esistenziali cui danno luogo. Viene definita la nozione di genotropismo (scelta fondata di affinità genetiche) e ne vengono esaminate alcune forme: la scelta del coniuge, degli amici (sociotropismo) della professione (operotropismo o ergotropismo), della malattia (morbotropismo) e della morte (thanotropismo). La materia è piena di fascino. Szondi ha saputo infondere nella monotonia delle rilevazioni testologiche e nella freddezza del linguaggio scientifico il senso avvincente di mistero che deriva dagli argomenti discussi. Ad esempio, egli riferisce come, « Alcuni criminologi anglosassoni ritengono che esistono uomini destinati ad essere assassinati. Essi li chiamano *murderee*. Si suppone che in questi strani individui dorma un singolare desiderio di morte, tanto che per soddisfare questo desiderio, si mettono insieme, in modo del tutto inconscio, con compagni che sono disposti, in situazioni altrettanto inconscie, ad assassinarli. In genere sono forze inconscie che avvicinano questi « candidati vittime » ai loro futuri assassini. Lo strano rapporto che li lega a questi ultimi si caratterizza forse per il fatto che fanno di tutto, inconsciamente beninteso, per essere uccisi. La psicoanalisi vede in tali legami sia la potenza del complesso edipico, sia il desiderio del parricidio primitivo, o ancora una manifestazione dell'istinto di morte.

L'analisi del destino formula questo problema nei termini seguenti: perché il colpevole uccide proprio quest'uomo e non un altro? Che cosa è che spinge l'assassino e la sua vittima a incontrarsi per formare una tragica coppia? Secondo la teoria dell'analisi del destino l'assassino e la sua vittima sono individui apparentati, dal punto di vista genico, da una parentela che di solito ap-

partiene, anche se non esclusivamente, all'esigenza pulsionale sado-masochista » (cfr. p. 107).

Il libro termina con una rassegna di quanto finora in psicologia si è detto sugli istinti e sulle pulsioni. Particolarmente accurata è la disamina del pensiero di Freud e di Jung in proposito, ma non mancano abbondanti riferimenti ad altre scuole e ad altri studiosi. Il tutto prepara l'esposizione alla teoria delle pulsioni di Szondi.

Una eccezionale riprova della adeguatezza degli schemi concettuali che l'autore propone è data dal fatto che su di essi è praticamente impostata la prova testologica, la quale da anni ormai riceve una verifica quotidiana su migliaia e migliaia di soggetti. Ebbene, le pulsioni fondamentali individuate da Szondi si sono rivelate idonee a dare ragione di ogni fenomenologia caratteriologica umana, al di là di ogni differenza di età, razza, ambiente sociale dei soggetti che sono stati sottoposti alla prova.

*Saverio Parise*

ROGER GENTIS, *Guarire la vita*. Einaudi Ed. 1976.

La lettura del libro di Roger Gentis ci porta ancora una volta di fronte ad una di quelle opere di denuncia dei mali della vita individuati fondamentalmente nella struttura della nostra società.

Infatti il titolo del volume è ben preciso al riguardo in quanto secondo il Gentis « se la psichiatria è pur sempre cercare di liberare la gente perché si senta meglio nella sua pelle e che finalmente riesca a vivere, allora il campo della psichiatria in fin dei conti può essere solo la vita quotidiana e nient'altro. Me ne frego di riportare la gente alla norma. Quello che ci vuole invece è curare quella norma, guarirli da quella norma, quello che bisogna guarire è la vita » (p. 4). Direi che è un libro scritto volutamente con un linguaggio all'insegna del « me ne frego », proprio per differen-

ziarsi da quella proliferazione di opere più o meno di denuncia, ma troppo spesso teoriche ed ermetiche anche in quel linguaggio che dovrebbe essere poi la forma di comunicazione più elementare ed accessibile a tutti, quasi indistintamente dal grado di cultura; in caso contrario si ricasca nel giuoco della « parola » come strumento di élite, della parola valida come mezzo solo per gli addetti ai lavori e quindi escludente.

Quindi sotto questo aspetto, passata la sorpresa, peraltro modesta, di questa originale forma espressiva, leggendo il Gentis ci sembra a volte di riudire le nostre stesse imprecazioni ed invettive, i nostri stessi sfoghi; all'A. il merito di averli scritti e non solo verbalizzati come capita alla maggior parte di noi.

Le reazioni che l'opera suscita, per me che recensisco ed in quanto operatore in una istituzione psichiatrica, sono senz'altro di empatica partecipazione, in quanto i problemi dell'istituzione vi sono tutti elencati, dalla crisi del ruolo, dal momento che si prende coscienza di essere « programmati », alla sfiducia nelle Amministrazioni pubbliche di cui si possono utilizzare i « servizi per raggiungere obiettivi limitati ed ovviamente riformisti » (p. 8).

Chi opera dentro una Istituzione generalmente, prima o poi, riesce a comprendere quale è la parte che deve recitare, ossia il suo ruolo; se lo accetta, facendo finta di nulla, resta il tecnico giusto per la maggioranza silenziosa, se uno poi è già in crisi, a sentirsi « pittare » così sarcasticamente, non può provare ancora una volta che disagio, tanto più in quanto senza peli sulla lingua, con il linguaggio dell'uomo della strada viene così ben dipinto senza eufemismi, né rispettosi giri di parole.

Sembra che l'A. sia consapevole di una cosa, che cioè questo suo scritto è solo un grido di rabbia, poiché dietro tutto ciò traspare una sfiducia, oserei dire a volte un po' « qualunquistica »; infatti scrive: « fare della psichiatria vuol dire oggi rimettere in causa la società, contestarla fino all'osso, e non crederete che lei lascerà correre buona buona? Per quanto siate furbi, non

è fomentando rivoluzioni tecniche che riuscirete a fare una rivoluzione, tutto quello che riuscirete sarà di essere fregati ancora una volta». Del resto le alternative tecniche come la « settorizzazione » sono abbastanza criticate e demolite.

Eppure al di là ed oltre l'apparente disordinata serie di vecchie denunce fatte ora con rabbia, troviamo anche considerazioni più profonde come espressione di esperienze veramente vissute e sofferte, autentiche e non lette sui sacri testi; sono le vere esperienze derivanti dalla lotta, dall'impegno ed a volte dalla amarezza della apparente sconfitta perché i frutti non sembrano ancora spuntati. Ed a tal proposito degno di rilievo, a mio giudizio è quanto l'A. scrive a p. 30: « quelli che oggi sono giovanissimi forse non se ne rendono conto, vedendo il cesso che c'è e tutto quello che resta ancora da fare per rimescolarlo, era un lavoro da matti e non si può dire che rendesse tanto sul momento; ce n'è che hanno sicuramente pensato di averci rimesso tempo e sforzi, e se hanno in cuore una specie di amarezza e se certe sere pensano di aver lottato per niente ci sarebbe poco da stupirsi. Forse è solo adesso che ci si potrà rendere conto di tutto il lavoro che era stato fatto, forse neanche subito, forse bisognerà aspettare ancora un po' prima che tutto prenda il suo significato e che ci si accorga che tutto quello che sta succedendo oggi, la messa in questione radicale della psichiatria e la sua convergenza con la lotta rivoluzionaria, si preparava stentatamente da trent'anni nei manicomi, è un po' il venire a galla, il compimento e l'accelerazione di tutto il lavoro che c'era stato fatto ».

A mio giudizio il punto in cui l'A. tocca il fondo per esprimere la totale disperante incapacità, e perché non, anche inutilità del lavoro manicomiale, è quanto scrive Gentis a p. 36; ed a tal proposito se è consentito uno sfogo autobiografico del recensore, è stata per me, una volta che l'ho vista così ben descritta, la riprova più frustrante dell'assurdità del lavoro svolto da anni. Scrive infatti l'A.: « Nel manicomio c'è un'espe-

rienza semplicissima che qualsiasi medico può fare: se ne sta via un mese o due, tre se vuole, e al suo ritorno chiede cosa sia successo durante la sua assenza, e com'è andata. Allora per un attimo c'è una specie d'imbarazzo, la gente sembra un po' disturbata da una simile domanda, non si sa bene cosa rispondergli al medico, vorrebbero avere qualcosa da dirgli e cercano cosa sia potuto succedere mentre lui non c'era. Finalmente sono costretti ad ammettere che non è successo proprio niente, tutto è andato per le solite, che razza d'idea di fare domande del genere: che il medico ci sia o non, solo lui ci vede una differenza ».

Più avanti a proposito del ruolo degli infermieri psichiatrici l'A. scrive: « non c'è dubbio che se c'è qualcuno che fa della psicoterapia all'ospedale sono proprio gli infermieri quando vogliono darci dentro... », e prosegue con sarcasmo contro « il merdosetto psicanalista che grida: attenzione, è pericoloso, non hanno la tecnica ».

A tal proposito mi vien fatto di ricordare quanto Jung, nella conferenza letta al 2° Congresso Internazionale di Psichiatria tenuto a Zurigo nel 1957 scriveva: « Alla psicoterapia dei casi gravi si pongono tuttavia dei limiti relativamente stretti. Sarebbe un errore pensare che esistono dei metodi di trattamento più o meno adatti. I presupposti teorici a questo riguardo non hanno alcun significato. Si eviti di parlare in generale di « metodo ». Ciò che importa soprattutto nel trattamento è l'impegno personale, il serio proposito e la dedizione, anzi il sacrificio del terapeuta. Ho visto risultati veramente miracolosi in cui semplici infermieri e profani sono riusciti, con la loro comprensione, il coraggio personale e la paziente dedizione, a ristabilire il rapporto psichico con il malato e in tal modo ad ottenere sorprendenti guarigioni ».

E' chiaro che nell'attuale terremoto che sta attraversando l'istituzione psichiatrica in generale, le contraddizioni esplodano nella loro globale drammaticità; assistiamo così come dice Goffman in *Asylums*, alla fuga del medico dall'ospedale psichiatrico per

risolvere il problema del suo ruolo « dichiarando spesso di andarsene per trovare un posto dove sia realmente possibile fare della psichiatria »; oppure se rimane in ospedale « ridefinisce il suo ruolo da quello di tecnico a quello di saggio governatore, accettando cioè l'aspetto custodialistico dell'istituzione, e dedicandosi a raddolcire la conduzione. Può riconoscere l'impossibilità di applicare la terapia individuale nella situazione e orientarsi verso terapie sociali più nuove, tentando di coinvolgere i parenti del paziente nella psicoterapia (con il presupposto che il disturbo risieda nel sistema familiare), o tentando di allargare la terapia al complesso dei contatti giornalieri del paziente con tutti i livelli dello staff. Può limitarsi alla ricerca scientifica. Può ridurre il più possibile il contatto con i degenti, dedicandosi alla pubblicazione di lavori, o alla psicoterapia con i livelli meno qualificati dello staff... ». Queste sono le grandi verità sulla situazione psichiatrica istituzionale, forse in tutte le parti del mondo, ed ha perfettamente ragione il Gentis quando scrive a p. 69: « La grande farsa della psichiatria ospedaliera, il trucco di prestigiatore fondamentale è che chi pratica la psichiatria, chi la vive sono gli infermieri, mentre i medici, invece, la pensano solo ».

L'A. ha 44 anni e le sue considerazioni sulla Verità e la Ragione Naturale (p. 82), sulla visione del mondo in sostanza, sono l'espressione fedele, a mio avviso, dell'uomo giunto ad una svolta importante della propria vita; quel vedere ora con rabbia, ora con scanzonatura le proprie esperienze ci indica senz'altro un uomo abituato a guardarsi intorno e dentro, ma forse per lui, dopo la distruzione critica di una società e del ruolo che vi ha svolto e che continua a svolgervi dentro, mi sembra che manchi una certa progettualità che in chiave di politica socio-psichiatrica, si traduce nella mancanza delle cosiddette « proposte alternative ».

L'A. è un intellettuale, lo sa e lo denuncia apertamente e dell'intellettuale ha i limiti, e giustamente scrive nella prefazione Franca Basaglia: « Ma, dato che Gentis parla di psichiatria, di psichiatri, di manicomi, di

malati, di infermieri come attori e vittime di questa norma distruttrice, si vorrebbe anche capire al di là della critica, la pratica da cui questa critica nasce e verso cui si proietta ».

Ed è proprio sull'aspetto critico distruttivo dell'opera che mi vorrei soffermare un attimo; Gentis critica la scuola, il cosiddetto sapere universale, dicendo che non esistono sapere universale, né autorità legittima: « ogni autorità riposa sulla convenzione, la sottomissione, la violenza ».

Ora senza volermi addentrare nel tema dell'autorità nelle sue varie forme, inibente, permissiva, promotrice (Rokeach), dobbiamo pur ammettere che esistono individui in seno al gruppo sociale che hanno aspirazioni al conoscere, all'indagare, e chi meglio saprà trovare le strade per la conoscenza e l'indagine, è indubbio che acquisirà prestigio e sarà vissuto dagli altri come autorità. Quando l'A. parla della rispettosa sottomissione all'autorità, in fondo denuncia la sua posizione di fronte all'autorità, vissuta irrazionalmente ed emotivamente. Scrive infatti: « In fondo ci sono mille modi di prendere in giro l'autorità, deriderla, aggirarla: mille modi che in fin dei conti non fanno altro che affermare questa autorità, riconoscerla, sottomettervisi... C'è un sacco di gente che si fa forte di prendere in giro le autorità, ma in realtà sono quanto c'è di più conformista, non c'è nessun altro sottomesso come loro » (p. 87).

A mio avviso questa è proprio la sua confessione di intellettuale conformista, che può permettersi il lusso, proprio perché proprietario di un certo tipo di linguaggio — volutamente non tecnico —, di prendere in giro, aggirando l'autorità, ma riconoscendola e sottomettendovisi. Sembra proprio, passando dal collettivo all'individuo, che il '68 francese, anelito di rinnovamento soffocato, sia dentro un po' tutti, crei irrequietezza, disagio, protesta, ma che per ora non riesca a trovare la propria strada per fare uomini nuovi e società diverse.

Vorrei concludere questa recensione con alcune considerazioni sull'atteggiamento che l'A. ha nei confronti dell'analisi e delle psi-

coterapie. Mentre fundamentalmente da tutta l'opera sembra rilevarsi una sostanziale sfiducia per questo approccio terapeutico, pur tuttavia in contraddizione, con questo atteggiamento di fondo, troviamo affermati a p. 13, quelli che per me sono i requisiti fondamentali per ogni psicoterapeuta, cioè l'atteggiamento di disponibilità, di mancanza di pregiudizi, di dogmi. Scrive il Gentis: « Quelli (psichiatri) da cui dovete diffidare sono quelli che hanno sempre una risposta a portata di mano; se non è il medicinale che bisogna prendere sarà l'interpretazione analitica decisiva, ma loro sanno sempre tutto quello che bisogna fare e cosa succede nella testa della gente, non è il caso d'insistere, va bene così: mettere da parte aspettando che le cose migliorino o che ci si possa fare qualcosa. Il modello utilizzabile, in quanto a lui, non sembra mica tanto rassicurante, non ha tante certezze, non ha tante risposte da darti, magari ti dirà di sbrogliartela da solo e non gli è chiaro che cosa potrebbe fare per te; ma quello che è sicuro è che eviterà di tranquillizzarti troppo facilmente, ti costringerà a continuare a frugare anche quando credi che sei già arrivato in fondo, e a tenere ben aperti gli occhi quando credi di esserti meritato un bel riposo... Non si farà una rivoluzione psichiatrica con risposte bell'e pronte ».

Quanto sopra scritto è l'inevitabile processo di ricerca di se stesso che ogni terapeuta deve fare, senza mai chiudere gli occhi, nell'accettazione dei limiti e dei difetti, più o meno rimossi, delle ombre, nella ricerca della propria individuazione.

Sempre a proposito delle psicoterapie scrive l'A. a p. 104: « questi dialoghi dove si cambia, dove qualcosa di radicalmente cancellato o sbarrato riesce a venir detto, faticosamente, a forza di tempo e perseveranza. Delle psicoterapie così, ce n'è maleddettamente bisogno, e sarebbe necessario poter moltiplicare quei dialoghi, e poi che quello finisca di essere un commercio, be' lasciamo perdere, ce ne sarebbe troppo da dire per ora. Quello che voglio dire e dire chiaro è che senza andare fin lì, senza lanciarsi in imprese del genere, se semplice-

mente, senza storie, la gente avesse la possibilità di sfogare quello che ha sullo stomaco, incredibile quanti vivrebbero meglio e farebbero a meno di offrirsi dei sintomi. Perché tutti devono saperlo: quando non va, quando dormi male, quando sei giù di corda senza ragione apparente, sei angosciato... embè tutto questo e tante altre cose, vuol dire solo che ci sono delle cose non dette, o che non sono mai state dette dove bisognava ».

Mi sembra che quanto sopra scritto non abbia bisogno di commento, specie se collegato con quanto scritto a p. 114: « Tutti quelli che fanno veramente la psichiatria sanno bene: cambiarci qualcosa significa essenzialmente, praticamente, essere i primi a cambiare ».

In conclusione l'ironia usata in altre parti del libro dall'A. nei confronti dell'analisi, non è altro forse che una resistenza, come scrive Tedeschi (*Elementi di psichiatria psicodinamica*, p. 18), con cui certi psichiatri « si difendono dalle loro stesse intime contraddittorietà inconscie, per cui viene sentita come più auspicabile una rivoluzione esterna che quella rivoluzione interiore... ». Forse il succo dell'opera sta nella frase che Gentis scrive a pag. 122: « Cambiare veramente vuol dire il più delle volte affrontare l'angoscia del cambiamento ».

Questo è a mio giudizio il messaggio che possiamo recepire da quest'opera, denuncia di un passato superato ed esasperante, angoscia per un cambiamento che è in atto; un cambiamento senz'altro interiore prima e che darà i suoi frutti nella pratica dopo.

R. Borghesi

C. A. MEIER, *Experience und Symbol*. Walter-Verlag, Olten 1975.

Per anni mi è capitato, di tanto in tanto, di leggere un articolo, una « pagina particolare », del mio amico, il Prof. C. A. Meyer, successore di C. G. Jung all'Istituto di Zurigo, nella cattedra di Psicologia Generale. Questi lavori mi avevano sempre colpito per

la loro concisione, la loro concentrazione, la loro precisione nei termini, l'essenzialità del pensiero, il loro rigore e logica, tuttavia sempre conciliati ad un grande senso della misura e della dimensione umana.

Grazie all'iniziativa di C.T. Frey-Wehrlin, George H. Page, Elisabeth Ruf, gli amici di C.A. Meier si sono associati per pubblicare in un volume 14 dei lavori più preziosi dell'autore, tutti inediti, e di offrirgli questo libro in occasione del suo settantesimo anniversario.

La sorpresa — grazie al segreto ben conservato — per C.A. Meier è stata grande; ma altrettanto grande resta per quelli che realizzarono questo saggio e per chi credeva, tuttavia, di conoscere già le qualità dello psicologo.

Al di là di un volume di *mélange*, giustificato in occasione del coronamento di una brillante e feconda carriera, al di là della gratitudine che molti hanno espresso all'analista sapiente e al pilota sicuro e fedele dei suoi vecchi allievi attraverso il dedalo delle problematiche personali, ecco che si intravede un'opera che, al contrario di quello che succede per questi omaggi occasionali, sarà e probabilmente resterà uno dei volumi tra i più importanti del pensiero psicologico, ovvero del pensiero « tout court » di questi tre quarti di secolo.

L'originalità di C.A. Meier sta nell'essere stato durante tutta la sua vita, più l'uomo di scienza che il medico sapiente, il che non è dir poco. Seguendo i capitoli attraverso questi contributi che vanno dal 1935 al 1975, si scorge il pensiero di un sapiente che non ha cessato di ascoltare, come uomo di scienza, la problematica teorica e pratica della moderna psicoterapia, cioè di questo pensiero vitale, di questa riflessione sull'uomo sensibile e, che dovette, attraverso il genio dei pionieri, farsi successivamente analisi e sintesi, pensiero acuto, comprensione stringente ed anche, osiamo confessarlo, cuore caritatevole.

Ne risulta d'altra parte un edificio, creatore a forza di essere critico, che fa esattamente il punto della nostra conoscenza e della nostra ignoranza, attraverso dei ritocchi suc-

cessivi, brevi e incisivi, a proposito di quello che concerne oggi l'anima umana, nella sua filiazione attraverso il suo divenire storico, mitico, teologico, filosofico, senza dimenticare le sue ultime metamorfosi attraverso il pensiero di Freud, Adler, Jung, ai quali Meier, con una visione sicura, molto documentata e con un minimo di partito preso cerca e perviene a rendere giustizia. Minimo di pregiudizi, dicevo, infatti grazie alla sua larghezza di vedute e alla sua grande erudizione, tanto sul versante delle belle lettere e delle antichità che dei lavori scientifici più moderni, Meier giunge a conciliare una oggettività senza difetti e la sua filiazione junghiana.

Nel momento in cui gli unghiani, sedotti da un certo neo-freudismo o dall'evidente importanza sul piano clinico di Freud, sono pronti a diventare « presentabili » e ad avere diritto a sedersi alla tavola delle discussioni scientifiche e, come per farsi accettare, a molti compromessi, facendo — sfortunatamente, senza reciprocità confessata — le più larghe concessioni teoriche e pratiche alle altre scuole, spess'anche, purtroppo, alla loro unilateralità e al loro linguaggio, questo libro richiama come nessun altro l'importanza e la purezza del campo junghiano, del « colore Jung », nell'analisi spettrale delle discussioni di oggi — discussioni che non sono sempre sinonimo di progresso.

Sarebbe augurabile che il saggio fosse rapidamente tradotto e apparisse in lingua francese perché contribuirebbe validamente a lottare contro la leggenda di uno Jung nebbioso, vaporoso, mitico e astruso a beneficio di ciò che Jung realmente è stato: un uomo di scienza, un empirista che ebbe l'intuizione geniale di un inconscio, di cui l'essenza abbracciava anche la vita spirituale e mitica dell'umanità.

Ciò sarebbe tanto più necessario in quanto si assiste alla difficoltà dei migliori autori di situare Jung con legittimità. Ellenberger nella sua ammirevole « La scoperta dell'inconscio » nel capitolo dedicato a Jung, circonda la sua immagine di un fittissimo velo di irrazionalità. D'altra parte Henry Ey, nella monumentale critica, che ha consacrato al-

l'opera di Hellenberger, aggrava questa impressione interpretativa e, a dispetto di tutto il bene che cerca di dire di Jung, lo sfigura in modo sorprendente con uno stile autorevole e all'evidenza coscienziosa: riprendendo, per esempio, « la riprovazione di ogni transfert » avanzata a torto da Ellenberger, mentre Jung è forse l'unico autore che nella « Psicologia del Transfert » ha approfondito la pratica e la teoria di questa situazione operativa: Jung ha iscritto il transfert, al di là della fondamentale scoperta operativa di Freud, nel suo contesto archetipico.

Quando degli autori così eminenti come Hellenberger ed Henry Ey si confermano reciprocamente nell'errore, significa che ci deve essere una difficoltà sul piano epistemologico. Riflettendo, questa difficoltà ci sembra risiedere in una certa debolezza dello spirito degli storici e dei critici che credono da sempre, un po' per comodità, per semplificazione, per sacrificio alle immagini di Epinal e al bisogno di simmetria, che sia così invitante e semplificante fare di Freud il razionalista intrattabile e di Jung l'irrazionalista sognatore!

Infatti, personalmente considero questa simmetria completamente falsa: ognuno dei pionieri ha avuto il suo lato irrazionale; quello di Freud venne represso da una certa diffidenza nell'occultismo e dalla perdita nell'il-limitato, mentre quello di Jung venne lucidamente accettato ed empiricamente approfondito.

Rinunciamo dunque alle simmetrie biografiche zoppicanti, ritenendo che essenzialmente queste due personalità geniali fossero innanzitutto degli individui che ciascuno a suo modo, in funzione del loro temperamento, della loro dimensione culturale, realizzarono la loro natura, la loro verità, il loro Sé e la loro totalità; ciascuno come uomo, tutti e due fuggendo a nostro avviso un po' stupidamente, se si pensa di farne delle cineserie simmetriche, per simboleggiare senza dubbio la scissione naïf di ciascuno, tra il lato razionale e il lato irrazionale.

Certo, è difficile altrimenti classificare Jung nella nostra disciplina e, la scappatoia di ca-

talogarlo come mistico è benvenuta: perché se si prende sul serio a livello scientifico e razionale come merita di esserlo e come lo sarà, obbligherebbe logicamente a considerare le altre teorie dette razionali e scientifiche con una relatività non rassicurante e risentita, in conseguenza, senza nessuna validità.

Ogni capitolo del saggio è totalmente indipendente e tratta di un argomento separato. Tuttavia l'ordine ritenuto puramente cronologico, manifesta la genesi delle preoccupazioni mediche e scientifiche dell'autore. Tutti i capitoli meriterebbero almeno che si riportasse il succo del loro argomento, tanto più che C. A. Meier, notevole studioso, rapporta nei suoi saggi, i lavori degli altri ricercatori con grande cura e grande attenzione alla verità. Tale metodo ci sembra opportuno sia per questo volume che per il suo « Trattato di psicologia analitica », del quale dovremo riparlare.

Ma siamo limitati dallo spazio, indipendentemente dalle difficoltà di questa prova, perché i lavori di Meier sono di una concisione estrema e raffinata, essendo un autore che non usa eccessive parole: sapendo in modo conciso e razionale evocare le tematiche irrazionali più delicate, e per questo aspetto è ben difficile riportare il suo pensiero senza tradirlo.

Nel voler riferire tutti i capitoli sarebbe necessario evocare tutti i punti salienti dell'opera di Jung e soprattutto le interpretazioni personali che Meier prende ogni volta a loro proposito.

La tavola delle materie è la seguente:

1. Fisica moderna - Psicologia Moderna.
2. Manifestazioni spontanee dell'Inconscio collettivo.
3. Chirurgia - Psicologia.
4. Riflessioni sulla psicoterapia medica e non medica.
5. Problemi attuali sullo studio del sogno.
6. Proiezione, Transfert e Relazione Soggetto - Oggetto della Psicologia.
7. Alcune conseguenze della psicologia avanzata.
8. La Psicosomatica nell'ottica junghiana.

9. Il sogno nella Grecia antica.
10. I Parametri psicologici nella situazione in esame.
11. Individuazione e Tipi Psicologici.
12. Il punto di vista junghiano nella ricerca sperimentale attuale sul sonno e sul sogno.
13. La portata simbolica della cultura.
14. La ricerca sperimentale sul sogno a Zurigo.

Ecco qualche riflessione sui primi due capitoli. Il primo è soprattutto scientifico, il secondo soprattutto medico, e queste osservazioni indicheranno tutta la vastità dell'opera e del pensiero dell'autore. « Fisica Moderna - Psicologia Moderna » serve in qualche modo di introduzione e di tela di fondo all'insieme... stavo per dire del dramma! Sì, di questo dramma interrogativo dello spirito e dell'anima moderna, di cui tutte le basi tradizionali, tutte le abitudini del pensiero devono essere riviste.

Meier confronta gli interrogativi ai quali è costretta la fisica moderna, singolarmente la Fisica quantistica e nucleare a livello della teoria della conoscenza, con quelle della psicologia moderna; ne derivano delle conseguenze, che per essere asimmetriche, non sono da meno sorprendenti e sbalorditive.

Così ne risulta la causalità della macrofisica, che fa posto in microfisica a una logica puramente statica derivante dalla rivoluzione quantica. Delle riflessioni analoghe si impongono in psicologia dove abbiamo solo delle osservazioni puntuali, ribelli, anche loro, all'ottica strettamente causale, ribelli anche all'ottica statistica, perché è l'uomo il quantum di base... e ogni volta imprevedibile.

Il quantum in fisica è la sorgente di discontinuità, ma nello stesso tempo la sua sola base solida. In psicologia l'uomo è il solo quantum dell'osservazione: si è mai visto uno studio fatto sulla metà o su di un quarto dell'essere umano?

In questo senso si impongono delle parallele tra la nuova logica statistica della microfisica e i lavori di amplificazione e di ricerca simbolica di uno Jung.

Così per la relazione di complementarità, di reciprocità di Bohr, tra l'oggetto studiato e i mezzi per farlo.

Così per la relazione di indeterminazione di Heisenberg, che evoca la problematica della dialettica intrapsichica.

Così per la constatazione che l'apparato matematico necessario al fisico è sempre stato rinnovato e attualizzato nel momento in cui si ponevano dei nuovi interrogativi alla fisica.

Meier, a questo proposito, sottolinea l'effetto delle famose « coincidenze » che Jung, insieme a Pauli, Premio Nobel per la Fisica, ha iscritto nella nozione di sincronicità, queste osservazioni di concatenazioni significanti e tuttavia a-causali, a proposito delle quali si evocava fino ad oggi al caso, il caso al quale nessuno crede; la sincronicità che ci trasporta negli abissi di alcune riflessioni nuove ma feconde, perché in particolare rappresentano la porta aperta alla ricerca su tutto l'inesplicato e sulla constatazione oggi innegabile della parapsicologia.

Meier sottolinea l'importanza considerevole di queste coincidenze significanti — così nei suoi lavori sul sogno — attribuisce alla sincronicità la simbiosi conscio-inconscio, parallelamente per alcuni aspetti alla teoria della relatività, che impone una concezione nuova dei parametri spazio-tempo.

Lo spirito di questo saggio, che bisogna leggere e studiare nei suoi dettagli, può forse essere richiamato da una citazione di Bertrand Russell: « Io sono dell'opinione che la materia è meno materiale e che lo spirito meno spirituale di come si suppone comunemente ».

E l'autore conclude: « L'oggetto dello studio e l'uomo, con i suoi organi dei sensi, e della conoscenza, e i loro prolungamenti — strumenti e mezzi di misura — costituiscono una trama indissolubile: esiste una complementarità tanto in fisica quanto in psicologia, con interferenze dell'una e dell'altra... coinvolgendo delle relazioni reciproche, più o meno « simmetriche ». Se teniamo conto che molti concetti sono stati chiariti dalla fisica e che molte conoscenze sono scaturite

rite dallo studio dell'uomo, dobbiamo constatare che esiste tra la fisica moderna e la psicologia moderna una relazione di complementarità autentica e profonda ».

\*  
\*\*

Meier nel secondo capitolo « Manifestazioni spontanee dell'inconscio collettivo », riporta un caso molto interessante di una malata che, oggi diagnosticheremmo una « border-line », un « caso limite », la quale durante 16 ore camminò per la città in preda a un « *automatismo ambulatorio* » e a degli « *automatismi teleologici* », accompagnati da impressioni colorate e soprattutto olfattive, andando dunque senza nessuna meta per, dopo numerose peregrinazioni, ritrovarsi al « l'appuntamento dato al medico alle 3 del mattino » e suonare alla sua porta all'ora convenuta.

Le osservazioni che malata e medico hanno potuto, in seguito, ricostruire con la più grande attenzione, dettero all'autore la possibilità di studiare con vivace interesse la tematica del labirinto con delle amplificazioni ricchissime riferite alle culture più diverse e di sottolinearne la posizione centrale nell'economia dell'anima umana.

Questo studio ha inoltre l'interesse di esprimere, più chiaramente non si può, lo spirito di Jung e, ancora prima che l'antipsichiatria ne facesse tanta pubblicità, come vi fosse nella scuola junghiana, frequente ed evidente l'apertura nel lasciare a ciascuno l'opportunità, la fortuna di compiere « il proprio viaggio », di proseguire la propria evoluzione, fino ad assumere insieme al paziente « un rischio calcolato », purché un solido legame di fiducia si instaurasse tra il malato e il medico, il medico e il malato, questo famoso « *transfert* » capace di mettere il paziente al riparo da rischi vitali o troppi eccessivi; avventura arrischiata ma indispensabile, che prepara necessariamente in questi casi, l'evoluzione analitica e la ristrutturazione della personalità di cui gli elementi devono essere « ripresi per essere completati ».

Tutti i lavori pubblicati in questo volume meriterebbero di essere recensiti con cura, ma mancanza di spazio, ci tocca rinunciarvi con grande dispiacere.

Questo saggio non ha altra conclusione che l'apertura verso la ricerca. Jung ci ha lasciato in eredità un grande numero di idee affascinanti, ed è alle prossime generazioni che toccherà di studiarle e di diffonderle scientificamente; di qui il richiamo dell'autore inteso ad essere un invito per i ricercatori che intendono avvicinarsi alla psicologia junghiana in un'ottica scientifica.

L'opera illustra in maniera complessiva e sorprendente un aforismo di Einstein: « E' più facile oggi di scindere un atomo che liberare un essere di un complesso »; e di spiegare perché! Meier infatti pone le questioni con rigore, con geniale energia e un'intransigenza senza compiacimento. In questo senso ci appare come un « risvegliatore » che, nel caos dell'odierna civiltà richiama l'urgenza della vitalità, la necessità dell'onestà intellettuale e lo spirito della verità.

Roland Cahen

(trad. di Dominique Berjaud)

G. TUCCI, *Le religioni del Tibet*, Ed. Mediterranee, Roma 1976.

Dal 1959 il Tibet è divenuto una provincia autonoma della Repubblica Popolare Cinese e come accade in tutti quei paesi nei quali l'influenza straniera incide pesantemente sugli affari economici e politici, molti sono gli esuli che hanno preferito sottrarsi ad una condizione di schiavitù insostenibile.

Questi, sparsi in molte parti dell'Occidente, stanno tentando ora, attraverso un lento adattamento alla nuova cultura ospite, di preservare e continuare tutte le loro tradizioni, per lo più religiose, mediante la fondazione di monasteri e centri di studio. (Vedi di A. Marazzi, *Tibetani in Svizzera. Analisi di una distanza culturale*, Franco Angeli Editore, Milano, 1975: descrizione della comunità tibetana di Rikon in Svizzera, dove è stato co-

struito un monastero; vedi pure l'Istituto di Naropa, nel Colorado, che è un centro di studi organizzato dal Lama Chögyam Trungpa, con lo scopo di tradurre nel liguaggio della cultura occidentale contemporanea la dottrina buddhista fondendo insieme le tradizioni orientale e occidentale).

Questi recenti avvenimenti hanno dato avvio all'interesse che in misura sempre crescente sta assumendo oggi la cultura religiosa tibetana, almeno negli ambienti più aperti a nuovi approcci con la realtà.

L'« Oriente » oggi si sta rivelando sempre più quella parte fondamentale della dimensione umana che noi occidentali abbiamo distrutto e seppellito e che dovremmo riscoprire per non perderci dentro pervertite razionalità pseudo-scientifiche. Oggi sono molti ad essere sensibili a questo genere di messaggi e Jung può essere annoverato tra i primi ad aver tentato di avvicinarsi e di interpretare, secondo la sua ottica psicologica, antichi testi religiosi orientali in particolare quelli del Tibet (Il Libro Tibetano dei Morti e Il Libro Tibetano della Grande Liberazione). Altri, anche più sensibili di Jung da un punto di vista politico, stanno attuando una sorta di processo osmotico, di sintesi operativa e di nuova elaborazione di ciò che l'« Oriente » sta trasformando dentro di noi. Dai primi E. Fromm, N. O. Brown arriviamo oggi con R. D. Laing e D. Cooper alla sperimentazione personale ed alle successive elaborazioni teoriche di lunghi periodi di meditazione in monasteri tibetani, prima prerogativa dei soli monaci ed eremiti. (Vedi D. Cooper, *Grammatica del vivere*, Feltrinelli, Milano 1976). Naturalmente il nostro lavoro consiste prevalentemente nel cercare di recuperare il mondo del cosiddetto misticismo in una visione al di là del qualunquismo reazionario che si è sempre impadronito di certe teorie misticheggianti per propagandare e sostenere ideologie razziste e antisociali mantenendo così uno status quo di sfruttamento e violenza nei confronti delle classi meno abbienti (vedi ad esempio personaggi come J. Evola). Alla luce invece di una visione del mondo, sensibile dei mutamenti e del peso che hanno le condizioni economiche e politiche, si po-

trebbero oggi sperimentare possibilità più concretamente umane e per questo più collettive e sociali. L'utilizzazione da parte della destra di tali modelli di pensiero ha segnato spesso un rifiuto totale ad approfondirne il significato reale in maniera più rigorosa.

La 'realtà' deve essere affrontata sotto vari aspetti; solo quello spirituale porterebbe verso un individualismo deteriore che allontana sempre di più dalla vera ricerca spirituale, « perché colui che lotta per la propria salvezza o anche soltanto per liberarsi dalla sofferenza nel più breve tempo possibile, senza tener conto dei suoi simili, si è già privato del mezzo più essenziale per la realizzazione del suo fine ». (Lama Anagarika Govinda, *I Fondamenti del Misticismo Tibetano*, Astro-labio-Ubaldini Editore, Roma 1972, p. 275).

La nostra realtà può essere modificata e questo non è privilegio di pochi illuminati, ma deve essere ricerca cosciente di ognuno. Il mondo è così come noi lo abbiamo costruito; è l'espressione della nostra struttura e della nostra visione interiore delle cose; « il dentro è il fuori » dice D. Cooper, non esiste più una separazione netta tra quello che siamo e quello che facciamo. Il nostro intervento diretto e operante nei confronti delle strutture alienanti dello sfruttamento e del privilegio è già un operare interiore e viceversa.

E' solo di recente, nel 1972, che un vecchio libro del 1895 (L. Austine Waddell, *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*, Ed. W. M. Allen & Co., Limited, London 1895) densissimo di notizie, ma con una impostazione critico-negativa e piuttosto stregonesca, è stato ripubblicato, sempre in lingua inglese, con il titolo « *Tibetan Buddhism* », Ed. Dover, New York 1972, mentre purtroppo, ad eccezione dei lavori di G. Tucci ormai quasi tutti introvabili, in lingua italiana ben poche cose sono state fin'ora scritte o tradotte.

Quest'ultimo libro di G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, tradotto solamente ora dall'edizione tedesca del 1970, è la prima chiara sintesi di tutto il complesso materiale religioso riguardante la disciplina, le gerarchie ecclesiastiche, gli usi e i costumi liturgici, la religione popolare e tutte le vicende storiche che han-

no caratterizzato l'introduzione del Buddhismo in questa regione. Un capitolo finale è pure dedicato alla religione autoctona del Tibet, l'originaria forma *Bon*.

Passando attraverso i fondamentali momenti che portarono all'introduzione del Buddhismo dalla Cina e dall'India, con la formazione delle prime comunità religiose e dei primi nel Tibet *brgyud*. Parola (*Jun*) e potere (*dban*) conventi come luoghi di culto, Tucci arriva a dare un quadro molto chiaro di quella che è diventata poi la realtà socio-economica tibetana. La struttura del monastero si rivela essere una « unità economicamente autarchica » con la funzione di formazione religiosa e come centro di traduzione e diffusione delle scritture buddhiste, inoltre viene pure a inserirsi come centro di potere economico, politico e religioso.

Il Buddhismo subì numerosi influssi e notevoli modificazioni dopo la sua prima penetrazione nel Tibet; questo fu in gran parte dovuto ai centri di resistenza da parte della religione prebuddhista *Bon* e in parte alle differenti correnti e scuole che vi si erano introdotte. La scuola dei *Siddha* e la scuola *Ch'an*, provenienti l'una dall'India, l'altra dalla Cina, erano di per sé in contrasto per l'importanza che veniva data alle pratiche yoga e alla magia, mentre per quanto riguardava i presupposti teorici, i contrasti erano meno evidenti. D'altra parte erano pure presenti molti autorevoli iniziatori come *Santaraksita*, *Padmasambhava*, *Kamalasila*, *Hva San*, che si disputavano i vari metodi per raggiungere la realizzazione finale: mediante una purificazione progressiva, lenta e faticosa, oppure cercando unicamente la possibilità di una « folgorazione immediata ». La primitiva comunità buddhista si trovò a dover subire numerose e continue modificazioni, accogliendo pure vari elementi rituali e magici in parte già presenti prima dell'introduzione del Buddhismo. Ma sarebbe inammissibile, fa osservare Tucci, considerare il Lamaismo come un'appendice del Buddhismo indiano, in quanto « sotto un certo aspetto è originale per la sua articolazione in vari indirizzi didattici, che conferisce validità in particolare ad alcuni aspetti speculativi e pratici. (...) Perciò quando si

parla di Lamaismo bisogna sempre distinguere tra credenze, miti, riti e formule esoteriche buddhistiche e pre-buddhistiche in quanto questi ultimi sono stati abilmente elaborati e assimilati dal Lamaismo » (p. 50).

La liturgia molto complessa, le pratiche mistiche e le pratiche magiche soddisfacevano ampiamente l'animo dei Tibetani che fino ad allora erano vissuti immersi nelle pratiche sciamaniche (insieme di mistica, magia e religione) dei miti e dei rituali *Bon-po*. A questo proposito si possono mettere in evidenza alcuni interessanti collegamenti di questi con analoghe pratiche, spesso terrificanti, presenti in alcune altre zone geografiche come la Siberia, la Cina, Giava, l'antico Messico, l'Europa medievale. (Consulta per questo la recente riedizione di M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Ed. Mediterranee, Roma 1974).

Le numerose sette e scuole presenti nel Lamaismo possono venir distinte in base a vari criteri: l'indirizzo sviluppatosi in un determinato monastero, quello derivato dall'insegnamento di un particolare maestro al quale viene fatta risalire una certa tradizione, e quello in cui viene dato maggiore rilievo a tradizioni ed esperienze particolari; è proprio a queste caratteristiche che si deve una certa influenza pure sulla vita sociale e politica del paese nel corso della sua storia. La tipica organizzazione feudale passò attraverso alcuni tentativi di unificazione: un primo operato dalla casa regnante ma che crollò per opera di *Glan dar ma* (838-842), il quale perseguì le prime comunità buddhiste smembrando la sua organizzazione primitiva e aprendo un lungo periodo di decadenza; ma superata la crisi sopravvissero due indirizzi, quello laico e quello monastico: « quello laico o semi-laico, di orientamento prevalentemente magico, era caratterizzato da un'interpretazione soggettiva, in particolare degli scritti tantrici, che venivano presi alla lettera, non più conformemente alla tradizione esoterica, indiana prima e tibetana poi. Anzi spesso venivano diffusi in veste buddhista antichi rituali che avevano poco o niente a che vedere con il Buddhismo » (p. 40). L'indirizzo monastico sorse invece « grazie alla fondazione di tempietti (*Iha k'an*),

intorno ai quali si raccoglievano gli eredi spirituali di un maestro, cui essi facevano risalire il loro nome » (p. 40). Un secondo tentativo venne invece operato dalla corrente *Sa skya pa*, ed ebbe maggiore successo grazie all'appoggio accordato ai suoi abati dalla dinastia Yuan, ma che ebbe contrari i monasteri piú potenti, come pure le miriarchie create dai Mongoli. Con questa dimensione monastica « al posto della nobiltà feudale, ereditaria, subentra, quale molla propulsiva della storia del Tibet, il potere degli abati. I monasteri delle varie sette diventano organismi contemporaneamente economici e politici, ora in lotta l'un l'altro, ora uniti in transitorie alleanze, però di fatto conservano la loro indipendenza. Di conseguenza la nobiltà diventa il braccio secolare dei conventi, coi quali condivide gli interessi » (p. 63).

Questa situazione cosí frammentaria si rifletteva pure all'interno dell'espressione religiosa, in quanto i singoli maestri non erano legati ad un controllo da parte di una chiesa o di un potere religioso generalmente riconosciuto per cui la formazione di una gran quantità di opinioni « non è che la coesistenza di vie tutte ugualmente valide, una piú facile, l'altra piú difficile da percorrere, l'una diretta, l'altra piú lunga. Ma tutte conducono all'unica meta cui si tende: la « liberazione dal dolore ». Il singolo, nella sua esistenza, sceglierà la via migliore o piú adatta — o che a lui sembra tale —, tuttavia in questa scelta ognuno è diretto dalle sue limitazioni karmiche, che determinano maggiore o minore maturità morale e spirituale, maggiore o minore capacità di comprensione e di realizzazione delle eccelse verità predicate dal Buddha » (p. 66).

Come nella tradizione indiana anche nel Lamaismo la figura del maestro spirituale, del guru (tibetano *bla ma*) assume un ruolo di primo piano caratterizzando le varie sette e il loro propagarsi. « In India » — dice Tucci — « la continuità spirituale che unisce il maestro al discepolo, grazie alla quale i due rappresentano gli anelli di una catena che assicura la durata ininterrotta della dottrina e dell'esperienza mistica, è detta *sapradaya*, vengono trasmessi dall'uno all'altro nella loro unione inscindibile (...). L'istruzione basata

unicamente sulla parola scritta, non confortata dall'assistenza di un *bla ma*, non solo rimane senza effetto, ma può addirittura deviare dalla retta via ed essere dannosa. Se questa catena si interrompe, la dottrina contenuta solo negli scritti perde la propria efficacia; è come un corpo morto che nessuna forza al mondo può risuscitare. Quindi nella figura del maestro, il *bla ma*, sono riunite due funzioni, anche se i due aspetti possono essere definiti con la stessa parola e possono essere riuniti nella stessa persona: il *bla ma* da un lato tramanda la parola (*lun*), continua la dottrina, dall'altro conferisce il potere (*dban*) mediante l'iniziazione o consecrazione (*dban*) » (p. 67-68). Da un punto di vista psicologico, che sembra essere la caratteristica fondamentale di tutto il Buddismo, specie quello tibetano, la funzione del guru è di rilievo notevole. Dice il Lama Thubten Zopa Rimpoche: « Il Guru o Lama è interno ed esterno. Esteriormente è l'amico spirituale che aiuta a percorrere il sentiero che porta all'illuminazione. Interiormente è l'Intelligenza o Saggezza. Lo scopo del Guru esterno è di far sviluppare questa Saggezza potenziale che è latente in ogni essere vivente senza alcuna eccezione. In questo senso ogni situazione della vita può essere 'Guru' e quindi farci sviluppare e realizzare il Guru o Buddha che è dentro di noi, esso è la comprensione intuitiva di *Suniata*, cioè il modo di esistere di tutti i fenomeni in ultima analisi. Per scoprire il Guru interiore è indispensabile incontrare un Maestro da cui si possano ricevere gli insegnamenti che devono essere ponderati, assimilati, e quindi messi in pratica. Perciò Guru è nello stesso tempo strumento di conoscenza e conoscenza in se stessa. La realizzazione del rapporto con il Guru è la comprensione che il Guru esterno e quello interno sono identici e non duplici » (da un discorso del 15 nov. 1973 a Kopan, Nepal, traduzione privata. Corsivo mio).

E' interessante osservare pure come il rapporto tra discepolo e Guru rievoca la risoluzione del transfert all'interno della terapia analitica. « E' stato detto » — dice Ghögyam Trungpa — « che il primo stadio del nostro

incontro con l'amico spirituale è come andare in un super mercato. Ti senti eccitato e pensi a tutte le svariate cose che intendi comprare: la ricchezza dell'amico spirituale e le pittoresche doti della sua personalità. Il secondo stadio di quel rapporto è come andare in tribunale, come se tu fossi un criminale. Non sei in grado di rispondere alle istanze del tuo amico e cominci a sentirti impacciato, perché sai che egli sa di te quanto ne sai tu, ciò che è estremamente imbarazzante. Nel terzo stadio, quando vai a trovare l'amico spirituale, è come vedere una vacca che pascola beatamente in un prato. Ne ammiri la solenne calma, ammiri il paesaggio e tiri innanzi. Infine il quarto stadio con l'amico spirituale è come superare un sasso per strada. Non gli presti neppure attenzione; gli passi accanto e via». (Chögyam Trungpa, *Al di là del materialismo spirituale*, Ubaldini-Astrolabio, Roma 1976, p. 33-34).

Delle varie sette che si sono sviluppate con la concomitanza di tutti questi fattori di cui abbiamo parlato, alcune hanno avuto un particolare sviluppo in gran parte derivato dall'impulso dato dal suo o dai suoi iniziatori. Alla sintesi operata dal Lama *Tson k'a pa* (1357-1419) si deve l'inizio dell'indirizzo della scuola riformata nota come « setta gialla » o dei *dGe lugs pa*. Questo indirizzo mira specificatamente alla realizzazione dello « stato di Buddha » dando un particolare rilievo alla « visione », « quale elemento strutturale del processo contemplativo, che favorisce la tendenza alla proiezione all'esterno delle immagini che passano davanti agli occhi della mente, anche per facilitare e condurre su determinate vie le visualizzazioni del miste.

Ecco il perché dell'enorme ricchezza di immagini del culto lamaista, rappresentazione in sculture e in pitture delle esperienze tantriche contenute nei cosiddetti « *stupa* dalle centomila figure ». (...) La grande, quasi prodigiosa quantità delle visioni, che appaiono quasi esplosivamente, è stata talvolta costretta in alcuni modelli fissati da una lunga tradizione. Lo sfondo gnostico dal quale sono emerse assicura a queste figure un ricco contenuto simbolico » (p. 140).

Un interessante aspetto dell'esperienza tantrica è la considerazione delle cosiddette 'inevitabili debolezze umane', e la loro assimilazione ed elaborazione attraverso un 'transfert' delle medesime, una trasformazione in dimensioni e livelli spirituali più alti: « le passioni non si debbono reprimere, esse sono essenziali al nostro essere. Mediante una graduale purificazione, se correttamente impiegate, esse operano l'autoeliminazione (...). Presupposto del transfert » — continua Tucci — « e di uno dei principi essenziali dell'esperienza tantrica è la bipolarità tra uomo e donna: essa è un fatto che impronta di sé l'intera esistenza. La stessa cosa vale per l'omologia tra sessualità e liberazione, posto che tutte e due siano tenute sotto controllo della volontà di purificazione » (p. 139).

E' da notare la fondamentale e costante presenza di figure femminili, che in particolare i maestri della più antica delle sette buddhiste tibetane, fondata da Padmasambhava, i *rNim ma pa*, non escludono nei riti iniziatici considerandola come simbolo della conoscenza sublimata. Le note immagini della vasta iconografia tibetana raffigurate generalmente al centro dei mandala, e rappresentanti alcune coppie in congiunzione sessuale vengono chiamate « padre-madre » e Tucci ne spiega così il loro significato: « Il padre in quanto 'mezzo' (*t'abs*), in quanto corpo-*mayico*, attraverso graduali adattamenti alle quattro vacuità e alle quattro beatitudini, ha il potere di trasformarsi in coscienza essenziale; la madre, sua paredra, avvinghiata al padre nell'atto di amore, rappresenta la coscienza superiore (...). Il grande piacere dell'accoppiamento corrisponde al 'grande vuoto', all'ingresso nella coscienza essenziale stessa che trascende ogni qualificazione » (p. 141).

Anche la setta dei *bKa brgyud pa* dà notevole importanza alle esperienze tantriche e alle pratiche yoga; essa si riallaccia al *Siddha* indiano *Na ro pa*, di cui fu allievo *Mar pa* (1012-1096). Gli allievi di questo maestro vengono generalmente suddivisi in tre gruppi, quelli che si dedicano all'interpretazione e spiegazione dei testi fondamentali,

gli asceti e i discepoli; i loro compiti consistevano pure nel trasmettere i riti e le liturgie necessarie a trasferire il « principio cosciente » sia negli altri che nei defunti. Il figlio di *Mar pa*, che apprese direttamente dal padre questa dottrina segreta morì prima di poterla trasmettere ad altri, mentre *Mi la ras pa* (1040-1123), il suo allievo più noto, apprese il modo di raggiungere l'estasi suprema e descrisse in una lunghissima serie di poemi le sue più alte realizzazioni (« La nozione del nulla genera la pietà. / La pietà abolisce la differenza fra sé e gli altri. / Il confondere sé con gli altri realizza la causa altrui ». J. Bacot, *Vita di Milarepa*, Ed. Adelphi, Milano 1966, p. XV).

Secondo *Mi la ras pa* « meta dello yogin è la liberazione dal mondo delle illusioni; egli deve ricorrere al raccoglimento etico-conoscitivo e all'esercizio pratico, ausilio che non solo trasmette la comprensione della vacuità, ma offre anche lo strumento per realizzare in se stessi tutto questo processo (...), tutto il conoscibile, tutto l'asserito, tutto il negato, tutto il desiderato, tutto il rifiutato altro non è che apparenza (...) la realtà è il « vuoto ». Lo stato di quiete elimina il fluire delle idee dicotomiche, della conoscenza discorsiva; la visione suprema è realizzazione di questo stato limite » (p. 101-102).

L'indirizzo della setta *Sa skya pa* pone invece l'accento su una delle specifiche caratteristiche dello spirito; la sua capacità illuminante, mentre la sua essenza è il vuoto e la « coincidenza » — spiega Tucci — « di capacità illuminante e vacuità, che rappresenta uno stato inesprimibile di pura non oggettività, definisce lo stato limite del *sems* (lo spirito), il suo stato essenziale. In altri termini: il *sems* in se stesso è vacuità, e proprio questa vacuità è il suo stato limite » (p. 94). Il fotismo, ovvero l'esperienza della luce mistica durante gli stadi più alti della meditazione, ha una fondamentale importanza sia nelle manifestazioni dell'esperienza religiosa sia nella concezione ultima del mondo del tibetano; essa è sia il principio generatore, sia il simbolo della suprema essenzialità, dalla quale deriva ogni cosa oltre ad essere sempre presente anche in noi stessi.

E' un qualcosa che tutti gli uomini sperimentano per qualche istante almeno al momento della morte, mentre per i maestri yoga essa è frequente durante il *samadhi*. « Adesso a te apparirà la luce che era già in te nel momento della vita » — dice il testo del *Libro Tibetano dei Morti*, — « tu la devi riconoscere, o figlio di nobile famiglia (...), questo tuo intelletto, che è identità di luce e di vuoto, risiede in una grande massa luminosa (...) basta che tu conosca questo » e la salvezza allora è sicura. (Per un approfondimento di questo tema nelle varie tradizioni religiose vedi: M. Eliade, « Esperienze della luce mistica », contenuto nel volume *Mefistofele e l'Androgame*, Ed. Mediterranee, Roma 1971).

Tutte le scuole riconoscono la validità e l'importanza di quelli che sono chiamati i « sei principi » di *Na ro pa* e che sono alla base di quello che si può considerare lo yoga tibetano.

Il primo di questi, chiamato *gtum mo* o dottrina del calore psichico, consiste in varie tecniche di respirazione e visualizzazione del fuoco e del sole « sfociante nell'allucinazione dell'incendio completo del proprio corpo » (p. 134). Il *prana*, presenza inesauribile nella natura, viene immagazzinato nel corpo e poi utilizzato per trasformare il liquido seminale in una forma di energia da cui proviene un calore psico-fisico che viene fatto circolare nelle numerose condutture nervose chiamate *tsas* (nadi in sanscrito); in tal modo l'iniziando con il calore prodotto deve poter asciugare alcuni teli immersi precedentemente nell'acqua ghiacciata. (E. Y. Evans-Wentz, *Lo yoga tibetano e le dottrine segrete*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1973). Il secondo (*sgyul*) ed il terzo (*rmi lam*) devono essere considerati insieme in quanto cercano di collegare le immagini dei sogni alla visione della salvezza. Le nostre percezioni diurne sono considerate illusorie al pari delle immagini oniriche, entrambe sono prodotti illusori della nostra mente ed il nostro errore è di considerare solo le seconde una realtà o l'unica realtà.

Il quarto punto (*'od gsal*) considera tutte quelle esperienze connesse alle immagini

luminose e all'esperienza della luce a cui abbiamo già accennato; mentre occorre dire qualcosa per il quinto punto. Il cosiddetto *ap'o ba* (pron. fo-và) o yoga della trasferimento del 'principio cosciente' che conferisce per prima cosa la capacità di causare, in chiunque e quando lo si desidera, quel processo che in condizioni normali chiamiamo morte, con l'unica differenza che in questo caso il « principio cosciente » che fuoriesce attraverso la fontanella, la sutura sul vertice del cranio, è solamente temporaneo. Inoltre può dare anche la facoltà di dirigere questo distacco agendo come guida spirituale durante il viaggio post-mortem nella ricerca della « matrice » per una nuova rinascita. (E. Y. Evans-Wentz, *op. cit.*, p. 260).

L'ultimo punto è proprio questo, è cioè riferito allo « stato intermedio » o *bar do*, quando dopo la morte ci veniamo a trovare di fronte a due strade, quella di un definitivo annullamento, caso di pochi eletti, e quello della rinascita in un'altra esistenza per non aver compreso che tutta la « realtà » è solo un grandioso sogno frutto della nostra immaginazione. La descrizione di questa esperienza è dettagliatamente descritta nell'ormai noto *Libro Tibetano dei Morti*, il cui titolo tradotto alla lettera significa: « libro che conduce alla salvezza dall'esistenza intermedia per il solo sentirlo recitare ». Il processo dell'esistenza intermedia si sviluppa attraverso un periodo massimo di 49 giorni dopo i quali chi non è riuscito a liberarsi torna fatalmente all'esistenza fenomenica ricominciando con una nuova vita in uno dei sei regni del mondo samsarico. (Vedi l'introduzione di G. Tucci al *Libro Tibetano dei Morti*, Utet, Torino 1972).

Un lungo capitolo di questo libro è pure dedicato alla organizzazione della vita monastica, al calendario religioso, alle feste e ai rituali con tutti i relativi oggetti liturgici e la loro collocazione durante le cerimonie tantriche; descritti e disegnati con molti particolari proprio da un Lama, troviamo gli oggetti per la decorazione interna dei templi, i numerosi copricapo, gli strumenti musicali, come pure la disposizione dei monaci

durante la meditazione, il canto e la recitazione del mantra.

E' solo di recente che a Roma (Teatro Olimpico 22-23 ottobre 1975) abbiamo potuto osservare ed ascoltare da vicino un gruppo di monaci tibetani in alcune loro cerimonie tantriche risalenti al XV secolo con suoni e canti di mantra carichi di energia.

Nella tradizione tibetana la recitazione dei « mantra » ha un significato particolare in quanto non solo la parola, ma ogni suono di cui essa è composta, ogni lettera dell'alfabeto sono considerati un simbolo sacro (Govinda, *op. cit.*, p. 15) ed esse sono un mezzo per risvegliare forze addormentate in noi capaci di dirigere il nostro destino e di influire su quanto ci circonda.

« L'essenza delle parole, quindi, non si esaurisce nel loro significato contingente, né la loro importanza è limitata all'utilità per trasmettere pensieri e idee: esse esprimono anche qualità non traducibili in concetti, proprio come una melodia che, sebbene possa essere legata ad un significato concettuale, non può essere descritta con parole né con qualsiasi altro mezzo di espressione ». (Govinda, *op. cit.*, p. 13).

La concezione del 'suono' come vibrazione universale, come struttura e tessuto connettivo dell'universo, come pure l'idea del suono creativo è presente in molte tradizioni dell'antichità. La troviamo tra i sacerdoti dell'antico Egitto, nei mistici greci, tra i magi dell'Iran come pure nella nostra tradizione cristiana. E' proprio il vangelo di San Giovanni che inizia con queste parole: « Nel principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio... E la Parola è stata fatta carne (...) ». Anche Pitagora parlando dell'« armonia delle sfere » teorizzò che ogni corpo celeste, ogni atomo, ogni essere o cosa produce un suono particolare a seconda del suo movimento, della sua natura o dello stato particolare in cui si viene a trovare.

La sacra sillaba OM simbolica dell'infinito, del perfetto, dell'eterno, con « il suo suono apre l'essenza più interiore dell'uomo alle vibrazioni di una più elevata realtà, una realtà che non è al di fuori di lui, ma è stata sempre presente in lui e intorno a lui e dalla

quale, tuttavia, egli si è escluso innalzando frontiere arbitrarie intorno al suo io illusorio. OM rappresenta il mezzo per abbattere queste artificiali limitazioni per giungere alla consapevolezza dell'infinità della nostra vera natura e della nostra unità con tutto ciò che vive » (Govinda, *op. cit.*, p. 43). Ciò a cui abbiamo assistito non era da considerarsi come una manifestazione artistica in quanto proprio per quello che riguarda queste forme liturgiche la sola arte che si possa prendere in considerazione è atto di magia perché è trasformazione di strutture vibratorie, ed è quindi atto di *potere*. Il suo valore estetico e di intrattenimento, e questo è quello che molti critici come pure la maggior parte del pubblico presente non sono riusciti a comprendere, sarà pertanto un sottoprodotto, una scoria pericolosa qualora se ne esageri l'importanza. Arte, quindi, come 'veicolo' di reintegrazione e di passaggio a livelli più alti di coscienza.

Il canto tibetano comporta una tecnica molto complessa che non può essere separata dalle forme di meditazione e di yoga, in quanto spesso comporta oltre che il concentrarsi su più di un *chakra* allo stesso tempo (una spiegazione esauriente dei chakras secondo la concezione dello yoga tantrico la si può trovare nel libro di Arthur Avalon, *Il potere del serpente*, Ed. Mediterranee, Roma 1974), un lungo apprendistato per scongiurare i pericoli a cui si va incontro dopo aver sollevato simili energie. (Walter Kaufmann, *Tibetan Buddhist Chant*, Musical notations and interpretations of a song book by the *bkah bgyud pa* and *sa skya pa* sects), Indiana University Press, Bloomington, London 1975). « E' evidente » — dice M. Schneider nel suo bellissimo libro dedicato al significato della musica — « che l'esecuzione di canti simili richiede preparazione, poiché prima di sviluppare le sue facoltà vocali microcosmiche l'uomo deve certamente conoscere la sua sostanza individuale. Secondo la dottrina indù, tale sostanza è situata nei *chakra*, cioè in quei centri vitali sonori che all'interno del corpo umano costituiscono una sorta di regno intermedio; o anche primordiale. Nella serie

di tali centri ve ne sono due che sono udibili esteriormente, ossia il *chakra* del cuore e quello della laringe, designato spesso come « la porta della liberazione ». E tutte le manifestazioni sonore che inconsciamente o spontaneamente sfuggono da tale « porta » sono simboli dell'uomo, perché il ritmo della sua cavità interna giunge a trasparirne ». (Marius Schneider, *Il significato della musica*, Rusconi, Milano 1970, p. 105).

Dopo la lettura di questo libro viene da domandarsi quale significato potrebbe avere e a quali conseguenze potrebbero portare tutte le nostre considerazioni e come sia possibile rendere operante e attuale nella nostra sclerotica struttura tale visione del mondo. Ridurre al biologico ciò che invece in realtà è psicologico e ideologico è una delle caratteristiche della nostra organizzazione sociale che in questo modo riducendo il nostro potenziale creativo ci conduce inevitabilmente all'unilateralità della violenza dei regimi totalitari.

Se da una parte il libro di G. Tucci può essere considerato al pari di un trattato tecnico-scientifico per specialisti di storia tibetana, data la sua rigosità, viene da chiedersi se, oltre ad un significato storico di conoscenza culturale in genere, possa servire veramente a qualcosa approfondire questa dimensione per noi ancora tanto estranea. Certamente non era nelle intenzioni dell'autore quella di dare una visione critica o di verificare le possibilità di un probabile messaggio per l'Occidente, ma è anche vero che « sarebbe una tragica ingenuità » — come scrisse una volta M. Eliade — « credere che esso (il dialogo con l'Oriente) possa continuare indefinitamente al livello mentale in cui ancora si svolge ». (Prefazione di M. Eliade al suo *Mefistofele e L'Androgine*, *op. cit.*, p. 12. Parentesi aggiunta da me).

Fuori dalla cerchia di limitate (?) élite di parassiti sociali o nobiltà decadute senza la minima coscienza di ciò che ogni giorno ci sta accadendo intorno, deve poter essere possibile a tutti integrare nella propria personalità questa o anche altre « dimensioni spirituali »; oggi l'attuale dimensione 'sociale' e l'attivismo politico hanno, solo per certi

aspetti giustamente, portato a considerare il misticismo, lo yoga o la meditazione come una fuga dalla lotta contro lo sfruttamento di classe o come un irresponsabile individualismo che sarebbe decisamente contrario allo spirito rivoluzionario. Ma io penso, associandomi a quello che dice D. Cooper, che « se la religione istituzionale è stata l'«oppio delle masse», lo spirituale può essere una droga che avrà un effetto del tutto opposto — o, piuttosto, l'autentica spiritualità sarà il cibo giusto per sostenere il giusto genere di azione rivoluzionaria ». (David Cooper, *op. cit.*, p. 18-19).

Claudio Ricciardi

G. V. CAPRARA, A. CAROTENUTO, A. DE CORO, *Gli istinti nell'uomo*, Marsilio Editori, 1976.

La raccolta di saggi che presentiamo nasce dalla collaborazione dei tre autori, impegnati in una comune esperienza didattica presso la facoltà di psicologia del Magistero di Roma. Il tema dei lavori riuniti nel volume è il concetto di istinto. Gian Vittorio Caprara trae in proposito le sue conclusioni dopo aver tratteggiato lo sviluppo di questo concetto nella storia della psicologia scientifica moderna. Si sa che questa scienza vuole nascere nella seconda metà del secolo scorso: in questo modo riesce ad apparire giovane ed a fornire un punto di partenza non troppo lontano per gli excursus storici, ciononostante sempre ardui a causa della risaputa grande produttività scientifico-letteraria degli psicologi. Caprara riesce bene ad orientare il lettore nel mare magnum delle opinioni e degli orientamenti manifestatisi in prosieguo di tempo sul tema e a dare un senso al dipanarsi storico di questa fervida ricerca seguendo un filo conduttore che lo porterà, alla fine del saggio, ad affermare il suo documentato punto di vista. Volutamente nel primo lavoro della raccolta non

è fatta menzione dei vari orientamenti psicoanalitici. La discussione sul ruolo che il concetto di istinto svolge nelle psicologie che si costruiscono sul filone della psicoanalisi è affidata a due specialisti: Alessandra De Coro, che tratta il problema in relazione al sistema di pensiero che grosso modo si rifà ad un ortodosso freudismo; ed Aldo Carotenuto, psicologo analista, che ci indica come il concetto di istinto può essere tradotto nell'ambito della Psicologia Analitica (come si sa, con questo nome C. G. Jung volle indicare l'orientamento teoretico nato dalla sua propria ricerca e prassi terapeutica). Tenteremo dunque di tratteggiare a grandi linee il contenuto di ciascuno dei contributi, brevi ma di non facile lettura perché estremamente ricchi di problemi e significati profondi.

G. V. Caprara esordisce pagando il dovuto pedaggio ai padri, trattando cioè dell'idea che di istinto ebbe W. Wundt. Per questo venerato pioniere, come pure per W. James e W. Mc Dougall, gli istinti nell'uomo sono un fatto ontologicamente determinabile, un'essenza. Ciascuno degli autori citati fa un elenco degli istinti e dà una definizione del comportamento istintivo, considerandolo innato. Gli istinti sono degli a priori rispetto all'esperienza; in seguito verrà sostenuto che essi si strutturano darwinianamente nel corso della filogenesi. Questi sono gli assunti di base di ogni orientamento istintivista; anche se poi essi possono venire affermati con maggiore o minore intensità dall'uno o dall'altro ricercatore, rimangono nello sfondo a caratterizzare le teorie psicologiche istintiviste: la versione biologica della dottrina del peccato originale, diceva C. Burt nel 1941 della teoria degli istinti, pur affermandone la sostanziale validità. Il nostro autore sostiene invece l'opinione diametralmente opposta a quella di Burt. Il suo saggio si intitola: « Abbiamo ancora bisogno degli istinti per capire il comportamento umano? »; la risposta è: no. La polemica in proposito divampò negli anni venti, quando all'orientamento istintivista citato si contrappose un'autorevolissima formazione di antiistintivisti. Caprara ricorda

Kuo, Watson, Dunlap, Bernard; si sofferma particolarmente su Kuo; espone con chiarezza le grandi perplessità che la categoria di cui si tratta allora suscitava negli studiosi. Indefinite e arbitrarie sembravano le definizioni di istinto; stucchevoli, ingombranti e fantasiosi i relativi elenchi; il concetto stesso, più che utile strumento di indagine, appariva una pietra tombale posta sulla ricerca. Tanto è vero che, più che confutazioni dirette, in questi Autori si nota una caduta di interesse verso la discussa categoria. Si preferisce studiare processi psichici più elementari ed elaborare concetti che sembrano di maggiore portata euristica e più produttivi. Gli stessi istintivisti (citati sono Woodworth e Tolman) ammettono la fondatezza di molti asserti polemici dell'opinione contraria. Man mano che ci si avvicina ai giorni nostri ci rendiamo conto con Caprara che la polemica va scemando per il progressivo indebolirsi di una delle parti. « ... Il problema non sembra più essere se il comportamento è istintivo o appreso, come se questi aggettivi descrivessero delle proprietà essenziali, ma se noi abbiamo identificato in modo corretto le variabili responsabili dell'origine del comportamento come pure quelle che sono ora sotto controllo (...) il problema importante è empirico: quali sono le variabili rilevanti? In questa prospettiva è sempre più avvertita la validità di un approccio dinamico e relazionale destinato ad accentuare gli aspetti transazionali piuttosto che quelli essenzialistici del funzionamento psichico... ». Vengono passate in rassegna la « teoria del campo » di Lewin, le varie teorie olistiche e organismiche (Goldstein, Angyal): tutti questi orientamenti pongono l'accento sulla sintesi che si realizza tra individuo e ambiente, piuttosto che sugli a priori caratterizzanti i singoli protagonisti del connubio. L'analisi fattoriale di Cattell sembrerebbe far rinascere postulati istintivisti; ma se questo può essere vero, è vero pure che la metodologia dei fattorialisti è tutta rivolta alla concreta sperimentazione; il che rende questi ricercatori saggiamente problematici. L'« Erg » di Cattell (cfr. p. 31), pur risultando un concetto da doversi attentamente discutere, non svolge la funzione fre-

nante che l'istinto di Mc Dougall e compagni finiva con l'adempire a danno della ricerca scientifica.

« Certamente i concetti di tendenza, di motivo, o di forza, sono imprecisi, ma ad essi è difficile rinunciare sino a che i meccanismi di reazione e di integrazione fisico-chimica che presiedono al funzionamento del sistema nervoso non verranno pienamente conosciuti e sino a che non siano chiarite la natura e l'ampiezza dell'intervallo tra la prospettiva d'indagine psicologica rispetto a quella fisiologica » (p. 32). Riteniamo che quest'ultima citazione possa ulteriormente illuminare il lettore circa l'orientamento della tesi decisamente antiistintivista di Caprara. Ma che cosa dicono in proposito gli studiosi orientati in senso psicoanalitico? Soprattutto chiamati in causa sono i teorici di più o meno stretta ortodossia freudiana; infatti, come bene esordisce Alessandra De Coro, se di istinto in psicologia si parla ancora ciò si deve al « ... ruolo privilegiato che esso esplica in seno alla teoria freudiana... » (cfr. p. 49).

Il sistema freudiano presenta un alto grado di coerenza interna, tanto che risulta difficile rimuovere sensibilmente le tessere del mosaico da dove furono collocate, se non a scapito di tutto il disegno. Inoltre la teoria freudiana fonda (e si fonda su) una metodologia clinica. Orbene, con l'applicazione di questo metodo si osservano fatti che il concetto in esame è ancora idoneo a inquadrare.

Chiariamo il significato delle due affermazioni: Freud stesso sottolineò l'importanza della funzione svolta dal concetto di istinto (Trieb = pulsione) nella sua teoria. Trait d'union tra il « biologico » e il « psichico » esso rimane incastonato in un punto particolarmente delicato del sistema. Una volta smossa questa pietra traballano le ipotesi del determinismo e della continuità psichica e il concetto stesso dell'inconscio freudiano riceve un duro colpo; come bene dimostra A. De Coro (cfr. p. 51), chiarendo pure in nota che tutto ciò si riferisce « ... alla funzione operativa del concetto e non, naturalmente, alla sua natura esplicativa... ». Gli addentellati della teoria con la clinica si col-

gono poi fin dai primi tentativi di sistematizzazione (cfr. i Tre saggi sulla teoria sessuale, 1905, in cui lo sforzo di costruzione teoretica nasce per dare ragione di quanto avveniva nella pratica psicoterapeutica). Leggendo questo stesso libro si può anche capire in che cosa la nozione di pulsione (Trieb), ancora in nuce, differisce in Freud da quella di istinto (Instinkt).

La distinzione è mutuata da Breuer che — come Freud — usava il primo termine per indicare la spinta sessuale nell'uomo ed il secondo riferendosi all'aggressività animale. La distinzione terminologica traduce una circostanza sostanziale di grande rilievo: ci dice che i postulati innatisti delle teorie istintivistiche classiche non possono travasarsi nella teoria delle pulsioni di Freud. Per quest'ultimo infatti la pulsione sessuale è caratterizzata da una totale plasticità nei riguardi dell'ambiente. Il che, oltre a bandire ogni innatismo dalle impostazioni freudiane, rende il concetto di pulsione — e con esso tutta la teoria — suscettibile di sviluppi in relazione ai mutevoli risultati dell'osservazione empirica. A. De Coro mostra nuovamente in tal modo quanto stretti siano gli addentellati della teoria delle pulsioni con la prassi clinica. Ma siccome la pratica medica pone il ricercatore a contatto con dei reali « destini pulsionali » che cercano nell'ambiente la propria espressione, con ciò modificandolo, la teoria freudiana delle pulsioni risulta ancora un'utile trama, in grado di far da sostegno ad un ordito che mostrerà disegni sempre diversi, specchio fedele di una realtà che costantemente cambia secondo le linee di forza risultanti dalla dialettica tra individuo e ambiente. Nella precedente proposizione abbiamo riassunto quanto siamo stati in grado di recepire, come comunicazione di base, dall'encomiabile sforzo sistematico dell'Autrice. Esso si indirizza in una duplice direzione: in una prima fase del lavoro costruisce il « puzzle » del sistema freudiano (con riguardo all'oggetto dell'indagine), attraverso il progressivo chiarificarsi dei nessi e dei concetti nella mente del grande maestro. In un secondo tempo ci fa vedere come la ricca eredità di Freud sia stata messa a

frutto da alcuni importanti continuatori dell'opera sua, ciascuno nel proprio ambito di esperienze e di interessi (aspetto economico-energetico, dinamico, topico-strutturale e genetico adattivo).

Il terzo saggio della raccolta è scritto da Aldo Carotenuto che, come psicologo analista, tratta del problema dell'istinto in relazione all'opera di C. G. Jung. In questi anni sono stati dati alle stampe scritti inediti che hanno gettato nuova luce sul dissidio Freud-Jung e stimolato la discussione degli studiosi in proposito. Al di là delle vicissitudini del difficile rapporto, si è colta la differenza di formazione culturale e di struttura caratteriale dei personaggi in questione. Queste differenze si rivelano già soltanto ad un primo contatto con i loro scritti: sistematico e rigoroso nell'esposizione dei suoi assunti Freud, il cui schema tipico di ragionamento è il sillogismo; imprevedibile e ricco di immagini Jung, che come metodo espressivo preferisce l'analogia e la libera associazione. In relazione a ciò, mentre per capire il pensiero di Freud è preponderante lo sforzo intellettuale, per comprendere le problematiche junghiane è necessaria una tensione non solo dell'intelletto, ma pure di tutte le facoltà intuitive. Così è per il concetto di istinto. Il fatto che esso non sia mai stato oggetto di specialissima considerazione da parte dello psicologo rende il compito esplicativo ancora più arduo; si tratta di trarre dall'opera di Jung quei passaggi in cui vengono espresse significative opinioni relativamente al concetto che interessa, e collegarle insieme per fornire l'immagine di una coerenza che — a ben riflettere — può anche apparire innaturale; ma, soprattutto forse, si tratta di tradurre la particolarissima terminologia junghiana per confrontarla con una problematica ed inserirla in un dibattito che egli probabilmente recepiva secondo una angolatura molto personale. Comunque, affondando le reti nel grande lago dell'opera junghiana per trarne il materiale concernente l'istinto, strettamente legato a questo concetto viene fuori quello di archetipo. « L'immagine primordiale (all'epoca in cui Jung scriveva questo passo

ancora non aveva adottato il termine: archetipo) potrebbe opportunamente essere descritta come l'autopercezione dell'istinto o come l'autoritratto dell'istinto... » (cfr. p. 109). Altrove Jung osserva che gli istinti « ... dovrebbero essere classificati tra i processi inconsci accessibili alla coscienza solo attraverso i risultati... » (p. 107), ed in seguito egli proporrà una classificazione che individua cinque gruppi di fattori istintivi: fame, sessualità, attività, riflessione e creatività. Ma è necessario tenere presente la costante attenzione che da sempre Jung aveva rivolto alle determinanti biologiche delle situazioni psichiche, il suo concetto di « libido » e seguire poi Carotenuto nella spiegazione di ciascun gruppo di fattori istintivi, per potersi rendere conto di come qui ci troviamo di fronte non ad una classificazione fatta per l'amore dell'incasellamento, bensì a concetti operativi che svolgono una funzione ben precisa nella teoria, ma che soprattutto orientano la pratica della metodologia junghiana. Si rimanda dunque al testo di Carotenuto, traboccante di citazioni; vi si troveranno importanti delucidazioni sul concetto di archetipo e su quello di simbolo; la trattazione dei rapporti tra istinto e volontà, il senso del rifiuto di Jung di far derivare interamente la psiche dal suo sostrato organico ed altre importanti considerazioni che mostrano come intensamente fosse colorata la concezione junghiana della vita psichica. Basti pensare che per Jung il transfert stesso e il motivo dell'incesto rientrano tra i processi istintivi. In proposito il saggio in esame riporta una citazione dell'opera « La psicologia del transfert », scritta nel 1946, da cui il lettore potrà comprendere quanta attenzione è rivolta nelle espressioni junghiane alla immediatezza della situazione vissuta. Leggendo il lavoro che proponiamo ci si rende anche conto del motivo per cui il pensiero di Jung è così poco conosciuto e forse per questo tanto etichettato. Esso non si lascia penetrare ai primi approcci, resiste agli avventurieri della cultura; ma in compenso fornisce ad ogni

attenta considerazione spunti nuovi di ricerca e addentellati interdisciplinari di notevole portata.

Saverio Parise

A. ARTAUD, *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 1976.

Il 6 maggio del 1935 andò in scena a Parigi, dopo una serie di traversie di ogni genere, *Les Cenci*, tragedia in quattro atti e dieci quadri tratta da Shelly e Stendhal.

Il regista oltre ad essere l'autore del testo drammatico e a recitare nel ruolo di protagonista (*Cenci*), si chiamava: Antonin Artaud.

Scrittore, poeta e attore teatrale e cinematografico, iniziò la sua carriera sul palcoscenico con Dullin e in seguito, fu poi per molti anni vicino a Jouvet, a Barrault e al movimento surrealista. Nelle sue intenzioni, si interessò tuttavia alla drammatizzazione e al linguaggio scenico, teorizzando un ribaltamento completo dei fondamenti del teatro. Le sue idee nel « Teatro e il suo Doppio », esercitarono una notevole influenza sull'arte contemporanea, ma soprattutto identificarono, nel delirio ribelle e nel rifiuto di ogni categoria sistematica, la rottura con una visione formale del teatro e della vita.

Lo spazio scenico doveva evocare secondo Artaud la trama del vissuto, spregiudicare l'equilibrio istituzionale rivendicando la radicalizzazione del testo e la partecipazione emotiva dello spettatore attraverso la follia come forma di comunicazione. Tuttavia, Octave Mannoni ha intelligentemente notato che se Artaud sperava di trovare nel teatro quei mezzi che dessero una consistenza reale alle sue idee, alle sue immaginazioni e sebbene la sua rivolta radicale, la sua esigenza di libertà con tutta la loro veemenza, sono state feconde di nuove intuizioni: « ... ciò che più interessa sottolineare è che per Artaud come per Nerval, il riferimento fondamentale al teatro è stato molto più una garanzia di lucidità che un invito alla confusione. La scena non è il luogo dell'illusione

e dello smarrimento; al contrario, essa impone rigorosamente le più ferre convinzioni ».

Ci sembra meglio comprendere, a questo punto, i motivi che spinsero Artaud ad abbandonare il teatro e la Francia dopo il tormentato insuccesso di « Les Cenci » di cui ci furono, in un disinteresse generale, appena diciassette repliche e recensioni severe a parte quella della « Nouvelle Revue Française ».

Profondamente deluso dall'insensibilità europea, dal positivismo e dall'utopie ideologiche del surrealismo, il 10 gennaio del 1936 si imbarcò ad Anversa, quasi senza denaro, alla volta del Messico.

Dopo aver insegnato per qualche tempo nelle università decise finalmente di seguire quel richiamo misterioso al quale aveva dedicato le sue scelte radicali e la sua sofferta introspezione. In giugno, infine, Artaud si convinse a partire per le regioni interne, accompagnato da una guida indiana, sulle tracce delle tribù Tarahumara dedite all'uso e al culto religioso del peyote. Iniziò così la fase più drammatica della sua esistenza, la parabola crudele del poeta che voleva congiungere qualcosa che si era spezzato in lui e più in generale nell'uomo.

Il senso più intimo della sua disperata ricerca nascondeva tra le pieghe letterarie una visione alchimistica dell'esistenza, come perpetua separazione e integrazione della personalità, tra la simbolizzazione cosciente e l'incomunicabilità del delirio allucinato.

Artaud realizzerà nelle sue esperienze una vita ciclica che partirà dal vuoto per arrivare al vuoto, scorgendo una definizione della cultura nel nulla che va verso le forme e dalle forme ritorna al nulla, come nella morte. E' la *non-entità* che sorregge l'esistenza umana per manifestarsi come Idea: la coscienza nasce dall'astratto per giungere al concreto e non dal concreto per giungere all'astratto. Tuttavia, a differenza degli alchimisti, Artaud non mirerà a trasformare il corpo in spirito; il suo viaggio rimarrà incompiuto, poiché egli senza trafiggere il drago scenderà negli inferni, dove la sconfitta crudele lo negherà alla coscienza di sé.

In termini alchimisti Artaud si realizzerà a metà, portando a termine la « piccola opera lunare » ma senza mai intraprendere la « Grande Opera » che conduce per la *via aurea* all'ethos individuale. Il processo di individuazione, come in seguito avrebbe scritto Bernhard, deve essere accompagnato da una crescente responsabilità perché proprio nei momenti decisivi del suo destino, l'uomo si scontri con un conflitto morale e, opponendosi ad una posizione etica precedente, passi ad una concezione individuale superiore.

Nel suo volo magico invece, Artaud rimarrà affascinato dal *bianco* e dal *nero* quasi a simboleggiare l'incompiutezza del suo viaggio filosofico, e si lascerà condurre da una fede pagana evocatrice della dannazione infernale fino alla violenza del fuoco:

« E' il deserto.

*Certamente i fuochi dell'Inferno non hanno  
[niente a vedere  
con la sua natura, e se io parlo di un Inferno,  
[che brucia,  
non è per ricordarmi dell'Inferno.*

*Uno strano movimento dello spirito  
mi spinge a ricercare un principio,  
a ridurlo alchimicamente; e il mezzo  
della riduzione è il fuoco.*

*Ma Satana riduce, calcinato  
e chi comincia a morire è legato all'immagine  
[del fuoco  
attraverso un effetto di una tensione estrema  
che rassomiglia a tutto quello che è ».*

Artaud chiamerà nero l'oppio, fedele compagno della sua esistenza maledetta, forza trasformatrice e creativa in opposizione al colore bianco dei sentimenti passivamente contrastanti associati al suo amore lunare e alla malattia dell'anima.

« *Cadente, luna sul mare  
era la luna uggiosa  
come il pensiero di un malato  
sull'essenza dell'universo ».*

Quest'odio-amore per la luna si tradusse nella vita di Artaud in avversione al principio e alla natura femminili, che nella sua prosa vennero riferiti al terrore e alla paura angosciosa nei confronti di Medea. Con tale differente intendimento sottolineerà la pesante

passività della donna rappresentante del creato assoluto, che tuttavia nel creato metafisico non si muove, in antitesi al principio maschile inteso come *dynamis* del creato metafisico evocatore della lotta dei principi.

« E se la razza dei Tarahumara porta una benda ora bianca ora rossa non è per affermare la dualità delle due forze contrarie, è per sottolineare che all'interno della razza Tarahumara il Maschio e la Femmina della Natura esistono simultaneamente, e che i Tarahumara beneficiano delle due forze unite. Portano insomma la loro filosofia sulla testa, e quella filosofia riunisce l'azione delle forze contrarie in un equilibrio quasi divinizzato ». In questa lotta dei principi Artaud sognerà una sua reale dimensione androgina che avrebbe glorificato come la « Razza principe » dei Tarahumara: « I Tarahumara non credono in Dio e la parola Dio non esiste nella loro lingua; ma rendono un culto ad un principio trascendente della natura, il quale è maschile e femminile come si deve ».

Ma il ciclo primitivo ed orientale della mortorinascita non verrà attuato, il mito esoterico dell'eterno ritorno non si realizzerà e Artaud, sconfitto dall'incompiutezza di sé, esprimerà drammaticamente nel « Pesa Nervi » un desiderio di morte come liberazione nell'inconscio. Infine rimarrà affascinato dalle forze sotterranee che governano la vita psichica dei Tarahumara; la rinascita da lui cercata diverrà mitica, irraggiungibile e Artaud incapace di vivere l'eros si rifugerà nel thanatos. Egli stesso dirà « ... il sesso è oscuro ». La malattia esistenziale di questo autore trovava origine nel suo rifiuto del corpo e nella difesa di un mondo precario dietro l'inflazione dell'io. Artaud che non aveva accettato durante la pubertà la paralisi del padre, solo in punto di morte, avrebbe riconosciuto la disgrazia del genitore per assumerla su di sé. Questo senso di colpa lo porterà a rivoltarsi contro la sua stessa nascita, illuminando così un esaltato delirio per lo stato prenatale rinchiuso tra le due polarità del desiderio prelogico e del desiderio mistico di unione con lo spirito.

Il legame alla prima eternità attraverso il linguaggio della nudità, della negazione e dei

fantasmi esprimerà in poesia il fascino per la dimensione inconscia, nel ritorno al medioevo sulla barca mistica, che trasporta i pazzi in terre lontane speranzosi di trovare la pace dello spirito.

Eppure alla fine della vita di Artaud i fantasmi e le visioni si esauriranno per richiamare l'energia totale alla poesia che sorgendo dallo stato fecale dovrà distruggere tutti gli ideali, ed egli descriverà materializzazioni reali e metafisiche di un essere integralmente poetico invertendo la rotta del suo delirio: non sarà più il demone a perseguitarlo, ma l'angelo.

Artaud venne profondamente penetrato da un sentimento di putrefazione dell'anima simboleggiato dall'elemento fuoco, la prima fase saturniana della realizzazione alchimica e da lui assimilato a Satana.

Nell'attrazione per il culto del sole nero si nascondeva questa sua ambivalenza, vale a dire l'esaltazione dello spirito « Sole » che rimane putrefatto. Il fuoco diventa così l'immagine della civiltà, il divoratore e la forza impulsiva che cambiava gli uomini dell'antico Messico in mantenitori determinati della morte.

« C'è in Messico, legata alla terra, perduta nelle colate di lava vulcanica, vibrante nel sangue indiano, la realtà magica di una cultura, da cui ci vorrebbe poco per riaccendere i fuochi. E non è per caso che parlando del Messico, sono portato a parlare del fuoco. Se ogni civiltà è nata con il fuoco, l'idea del fuoco alimenta al di sotto e per sempre la realtà messicana. Il fuoco, l'immagine della civiltà, è rimasta in Messico, attraverso i tempi, più di un'immagine; si è radicato attivamente nei miti attraverso i quali la civiltà del Messico manifesta la sua vivacità ».

Certo sappiamo che quando l'uomo primitivo scruta il cielo stellato non cerca una ragione scientifica del cosmo ma il senso religioso di quella luce immortale; è allo stesso modo che Artaud non partì dalla scienza per definire l'alchimia ma dalla rivelazione. Quella dell'alchimia non è poi un'esigenza poetica e sterile ma un'esigenza vitale, un vivere nelle forme la trasmutazione che non si riesce a vivere su se stessi.

Per Artaud il linguaggio è simbolismo e il simbolo è come un cavallo che permette di compiere un viaggio più rapidamente in quella regione limite, dove la coscienza si ricollega al fenomeno della creazione precedente all'esistenza del verbo. Qui Artaud riconoscendo soltanto le sue visioni, troverà uno spazio alla sua immaginazione nella cabala dei Veda.

Nelle « Nuove rivelazioni dell'essere », affermerà l'esigenza del non-esistere, dell'assenza ideale simboleggiata dall'aria (per gli alchimisti elemento liberatorio) da lui definita come silenzio, forza sul fuoco e virtù. L'assenza qui, diventa più reale della presenza e rappresenta un contrasto più immutabile dell'azione che nel passaggio dalla continuità alla discontinuità descrive la ludica esteriorità dell'essere elementare. In questo *movimento assente* si avverte la trasformazione dallo stato normale a quello del desiderio ideale, costellato nella dissoluzione relativa all'essere individuale nell'ordine collettivo.

Tale necessità filosofica dell'assenza spinse Artaud a sperimentare con le droghe quella realtà separata descritta da Castaneda come coscienza trasgressione dell'io, in cui l'oggetto del desiderio non è al di fuori dell'essere, ma corrisponde all'interiorità del desiderio stesso. Così Artaud, attraverso il peyote osserverà affascinato la saggezza dei Tarahumara per quei centri corporali che permettono di dividere le emozioni, denudandole e di costruire una sensibilità extraorganica capace di collegarsi al Logos interiore. Nella coscienza svincolantesi dalla cerebralità si ricongiungeva la distinzione dei *due* alla primitiva *unità* là dove la morte sensibile che trascendeva la storia coinvolgeva nell'iniziazione, il passaggio dalla sperimentazione della follia alla follia della sperimentazione.

Il cuore, considerato dagli alchimisti come tempio dentro un altro tempio, descriveva il centro dal quale si operano i movimenti centripedi e centrifughi verso l'esterno, in quel punto virtuale che lega il microcosmo al macrocosmo. A questo dualismo Artaud ricollegherà la condizione arcaica dell'uomo come centro di convergenza delle forze naturali e il cuore al fenomeno alchimico dello spec-

chio, tuttavia evocando la convinzione rituale del Tarahumara del cuore autentico come riflesso del cuore biologico. Diviso infine dall'esperienza e amareggiato dall'impossibilità dell'identificazione, dipingerà nell'idea dello sdoppiamento l'ombra dell'essere umano sotto terra: « io non sono morto sono separato ».

Nello stesso spirito nel 1937, profeta radicale di future trasformazioni, questo autore celebrava il ritorno del Soprannaturale: « ... perché il Soprannaturale è la ragione di essere che l'uomo ha tradito », e della sessualità, rivisitata come esaurimento dei valori femminili. « Un Ciclo del Mondo è finito, quello che era sotto la supremazia della Donna: Sinistra, Repubblica e Democrazia... Le Masse ricadranno sotto il giogo e vi sarà giustizia col che i poeti chiamano Spirito ».

Appare poi della massima rilevanza, pensando a quella che sarà la trasformazione del teatro europeo e americano degli anni '60, che nella relazione archetipa tra il microcosmo e il macrocosmo, Artaud insieme a J. L. Barrault elaborerà una filosofia alchimistica del corpo umano che lascerà scaturire da un simbolico Athanor, l'espressione reificatrice dell'autonomia dell'inconscio. « Allo stesso modo che l'essere è doppio, vi sono due tipi di respirazione. La respirazione incosciente che assicura la vita biologica, il sé; la respirazione cosciente, quella del Personaggio che stabilisce il contatto con gli Altri. La natura delle respirazioni coscienti può cambiare la natura delle respirazioni incoscienti. Chiameremo ciò: essere in un certo stato. Nella vita questo avviene in modo naturale. Ma se potessimo disporre di un'alchimia respiratoria arriveremmo ad introdurci negli stati determinati. Tale ricreazione artificiale dello svolgimento naturale della vita, è l'arte della respirazione. Comprendete bene che così ci avviciniamo alla scienza del comportamento umano, cioè del teatro ».

Se la coscienza è anteriore al nulla, il sapere di essere è legato al sapere di non-essere, e sebbene la contrapposizione non costituisse una necessità, per Artaud l'approvazione della vita fin dentro la morte esaltava la conservazione ideale del suo esistere. In questo

senso si stabiliva, nella sua concezione filologica, un principio d'identità tra la rappresentazione teatrale e la *peste* attraverso il delirio e la comunicazione affettiva. Come la rivelazione, la trasposizione in primo piano e la spinta verso l'esterno di un fondo di crudeltà, il teatro e la *peste* localizzano nell'individuo e nel mondo tutte le possibilità perverse dello spirito. La rappresentazione, secondo Artaud, scuote il riposo dei sensi, libera l'inconscio dello spettatore o dell'appetato, spingendo ad una sorta di rivolta virtuale che impone alla collettività un atteggiamento eroico e difficile. D'altra parte, se la *peste* del teatro scioglie i conflitti repressi, arriva tuttavia alla reificazione della condizione umana e della vita, attraverso la negazione dell'artificio rappresentativo. Il teatro, per Artaud, si modella su questa essenziale separazione, poiché come la *peste*: « ... è una crisi che si risolve con la morte o con la guarigione ».

La liberazione della finzione scenica diventa così un fatto alchimico, capace di produrre *realmente oro*, là dove nella somiglianza metafisica non contengono in se stessi né il loro obiettivo né la loro realtà. In questo senso, l'operazione teatrale sottolinea i conflitti prodotti dall'antagonismo fra materia e spirito, fra idea e forma, fondendo come nell'alchimia, tutte le apparenze in un'unica espressione equivalente dell'oro regale. Appare finalmente in Artaud, la visione dell'energia aurea che scaturisce da un'immaginazione onirica fuori del tempo: il sogno diventa così virtù più nobile della trasformazione spirituale.

I quattro elementi che fondano lo scambio ermetico e la reintegrazione energetica comunicano, secondo Artaud, diversi linguaggi unificati in uno solo, che legano tra loro cultura, civiltà ed emozione personale.

Terra: i vulcani e i serpenti come simbolo uterino e conoscenza embrionale;

Acqua: le piume degli uccelli del temporale;

Aria: le piume dell'uccello del tuono, il più prezioso degli uccelli;

Fuoco: l'uccello del tuono e gli schizzi del vulcano.

Come dimenticare che l'uccello, secondo René Guenon, è associato al simbolo dell'anima e della morte e che il libro dei morti egiziano descriveva il defunto come un falco che spicca l'ultimo volo?

Il desiderio del volo magico costella così in Artaud l'espressione dell'autonomia dell'anima e della morte, la dimensione dell'estasi e dell'abbandono del corpo che vuole superare l'umanità celebrando la decadenza umana. Questo trasgressivo etico lo ritroverà in Messico nella razza principe dei Tarahumara e nella contemplazione e nella partecipazione alla vita della montagna sacra, Artaud vedrà « il principio oltre i segni ». L'immagine degli indios in pellegrinaggio per raggiungere la stella polare chiarisce il contenuto mitologico: la montagna è il simbolo cosmico del centro del mondo, la stella polare rappresenta l'ombelico del cielo, il centro virtuale dove avviene la rottura dei livelli e la comunione mistica tra il sacro e il profano.

« Le loro leggende, meglio le loro Tradizioni raccontano (perché da loro non vi sono leggende, cioè favole illusorie, ma Tradizioni forse incredibili, ma di cui scavi scientifici a poco a poco dimostrano la realtà), raccontano, le tradizioni, il passaggio nelle tribù Tarahumara d'una razza di Uomini portatori di fuoco, che aveva tre Maestri e tre Re e camminava verso la Stella Polare ».

La montagna dei segni simboleggia il processo della creazione che si distrugge e che si consuma immediatamente per rivelare la negazione del giudizio estetico. Qualsiasi tipo di espressione: musica, danza, poesia, avrebbe dovuto evitare, secondo Artaud, la sistemazione in una categoria morale cessando di sostenere l'uomo e l'artista tramite un incidente filosofico, come in Nietzsche e in Bataille. Nel passaggio dell'intelletto all'emozione si compie così un atto di effrazione temporale: il desiderio di unificare passato, presente e futuro per tornare alla nascita quand'era uno con la madre uno con il cosmo. Tuttavia, oltre che l'emozione dell'ascesa, si scorge dietro a questi simboli costanti dell'estinguersi, un profondo desiderio di immortalità legato al fascino della « participation

mystique » alle divinità totemiche. Il totem, infatti, glorifica l'io del progenitore onnipotente che attraverso la conoscenza delle forze del bene e del male giunge all'immortalità della tradizione, al rito della rivitalizzazione del cadavere e all'identificazione totale con la luce, lo spirito e l'oro. E' in questo senso che Artaud associerà al sole l'idea del ritorno del dominio del principio Maschile, della morte, del nero, di Satana, rappresentazioni della volontà latente non realizzata di vivere la Grande Opera e il principio creativo dell'eterno virile. Attraverso l'osservazione dei riti Tarahumara, Artaud si accorgerà del valore simbolico della croce, là dove nel vuoto e nello spazio nasce la materia, e sappiamo che la croce è il simbolo che compone la sua contraddizione: elemento unificatore che permette all'uomo di integrarsi al mondo animale, vegetale e divino verrà totalmente assimilato alle forze cosmiche che lo terrorizzano e associato all'immagine di un segno nero di putrefazione temporale.

Rimase infine illuminato dal misterioso contatto degli indios con la loro terra, scorgendo nel loro esempio, la nascita dell'energia vitale dalla comunicazione del corpo con le forze sotterranee. In questa visione tellurica la mistica di Artaud ci appare infernale: il mito nasce dal male e i fantasmi sorgono dalle profondità del Pianeta per celebrare il ritorno del Cristo dalle catacombe. Le sue figure teomorfiche, alla fine, saranno solo un pretesto per incarnare quelle forze malefiche che, giungendo alla distruzione divina per un panteismo pagano, permetteranno all'uomo di diventare il catalizzatore ultimo dell'universo conosciuto.

Vincenzo Caretti

J. KELLERHALS, W. PASINI, *Le sens de l'avortement*, Georg et Cie S.A., Ginevra 1976.

Con questa ricerca, ancora inedita in Italia, W. Pasini affronta nella sua complessità il problema dell'aborto offrendo un valido contributo alla comprensione del fenomeno non solo a psichiatri e psicologi, ma a tutti co-

loro che sono interessati alla conoscenza dell'aborto, oltretutto per gli aspetti più specificamente psicologici e demografici, per i problemi d'ordine politico e sociale che solleva.

Tale lavoro segue gli indirizzi della ricerca più recente in materia, la quale già da tempo ha abbandonato l'indagine sulle mere conseguenze psicopatologiche dell'aborto effettuate su soggetti ricoverati in istituti psichiatrici, come spesso avveniva fino dopo la seconda guerra mondiale ed è volta piuttosto allo studio delle motivazioni alla interruzione.

L'estendersi e l'ampliarsi della legislazione che regola il ricorso all'aborto, ha infatti permesso agli studiosi di verificare la frequenza del fenomeno stesso, di conoscere qual è il processo di formazione della decisione abortiva e di cercare relazioni e rapporti tra abortività e uso di pratiche contraccettive.

Tale pubblicazione, offre nel primo capitolo una breve rassegna della letteratura più significativa dagli inizi del secolo fino ad oggi, permettendo di cogliere come l'attenzione degli psichiatri, sociologi, ecc., si sia mano a mano spostata, cioè come il dibattito sul tema dell'aborto si sia sempre più basato su dati oggettivi ricavati da indagini demografiche, sociali e psicologiche.

Nei primi anni del '900 la letteratura era dominata dal terrore delle conseguenze psicosociali dell'aborto in quanto riteneva tale evento la causa dell'abbassamento della morale pubblica. Nei primi capitoli gli autori fanno verificare il passaggio da tale concezione quasi « moralistico-religiosa del feto », ad una concezione biologica e relazionale che sopprimendo le barriere ideologiche e morali all'atto abortivo lo trasforma, in un lento continuum, da crimine contro la persona a troppo semplice operazione chirurgica.

Per quanto riguarda la ricerca specifica di cui si occupa il volume, lo scopo è di ottenere un quadro esaustivo delle condizioni sociali, relazionali, psicologiche, socioambientali delle donne che ricorrono all'aborto per comprendere quali motivazioni spingono ad esso. Il metodo usato è stato quello di col-

loqui clinici semistandardizzati, integrati dall'osservazione clinica di un intervistatore specializzato.

Tale metodo, a parer mio, offre un'interessante ipotesi metodologica per le scienze psicosociali, in quanto permette di riunire alcune caratteristiche precipue del metodo clinico e delle inchieste standardizzate eliminandone alcuni limiti. Infatti, non solo permette la descrizione dei comportamenti che hanno più spesso luogo in un campione molto ampio, ma ne permette lo studio delle cause; il limite che si riscontra nell'uso di tale metodologia è la difficoltà di determinare dei criteri di classificazione delle risposte precisi e universalmente validi.

Il Campione della ricerca è composto da circa 1.000 donne sposate e nubili, sia svizzere che straniere residenti nel cantone ginevrino, scelte a caso tra quelle che nell'arco di 12 mesi hanno fatto richiesta di interruzione legale della gravidanza.

Merito di tale ricerca è quello di aver messo in luce come il ricorso all'aborto sia un fenomeno che riguarda le donne di qualsiasi classe sociale anche se con modalità diverse: infatti quanto più lo status socioeconomico è basso, tanto più il ricorso all'aborto si accentua con l'aumentare del numero delle gravidanze.

Scopo del volume è non solo quello di definire la popolazione che ricorre all'aborto, ma anche quello di esaminare le variabili che sono suscettibili di spiegarne il vissuto: (motivazioni ad esso, rappresentazione del feto, le tappe della decisione ed i fattori in essa agenti, gli eventuali conflitti inerenti al processo di decisione).

Gli autori, uno psichiatra e uno sociologo, attribuiscono le cause del così diffuso ricorso all'aborto, più che ad un particolare status psicopatologico, a quello che è il contesto sociale in cui la donna e la coppia oggi vivono. Fanno risalire il rifiuto del figlio a dei fattori « congiunturali », più che ad uno specifico carattere strutturale della personalità della donna e ritengono che esso è determinato dalle condizioni e dalle esigenze poste alla procreazione dalla singola coppia, in par-

ticolare, e, più in generale, dalla struttura ed organizzazione sociale.

Se un osservatore superficiale del fenomeno può ritenere che l'interruzione della gravidanza sia ricercata dalla donna a causa di uno stato di estrema indigenza economica o di uno stato di salute gravemente compromesso, i dati emersi dal campione ginevrino, indicano irrefutabilmente che solo l'1,5% dei casi adduce come unico motivo all'interruzione uno stato di malattia e che i motivi di marginalità socio-economica (eccessivo numero di figli, difficoltà finanziarie, paura dei tabù legati ad una gravidanza fuori dal matrimonio) sono ugualmente minoritari non superando complessivamente il 30% dei casi. Per quanto riguarda il numero di casi psichiatrici presenti nel campione esaminato, il loro numero non supera quello della popolazione ginevrina ad esso corrispondente.

L'aver verificato questo dato è secondo me, della massima importanza perché serve a sfatare, se ancora ce ne fosse bisogno, l'erronea concezione che il ricorso all'aborto sia, di regola, accompagnato da una sintomatologia psicopatologica a carattere depressivo e da profondi sensi di colpa.

Tale pregiudizio (a tal proposito è interessante confrontare Fingerer, Masha, *Journal of Community Psychology* 1973, Aprile, Vol. 1-2, 221-225) è ancora diffuso in quanto la fama delle ricerche compiute in questo campo nello scorso ventennio non è ancora spento o forse perché tutt'oggi molti studiosi deducono le proprie affermazioni da una casistica personale non omogenea e non standardizzata. Le ricerche compiute lo scorso ventennio, infatti, studiando gli effetti dell'aborto su soggetti che già in precedenza accusavano una sintomatologia di tipo psichiatrico (Moore-Cavar 1974), generalizzavano poi, tali conclusioni al resto della popolazione concludendo che l'aborto comporta sempre e comunque delle gravi conseguenze psicopatologiche.

Con ciò non si vuol dire che l'aborto sia un evento « qualsiasi » della vita della donna, ma necessita distinguere tra brevi e leggere reazioni a carattere depressivo e gravi manifestazioni psichiatriche.

Per quanto riguarda piú specificatamente le motivazioni psicologiche che connotano il ricorso all'aborto, Kellerhals e Pasini sostengono che esse piú che strutturali sono relazionali e culturali; essi, di fatto, contestano cosí le affermazioni di H. Deutsch (1967), la quale sostiene che la madre, percependo l'embrione come corpo estraneo e non come accrescimento narcisistico, lo rifiuta per una immaturità affettiva di antica data.

« L'aborto, situazione giudicata patologica, rivela la normalità sociale e psicologica. E' un nodo che permette al ricercatore di meglio afferrare il senso e l'immagine della maternità e del desiderio di un figlio ». Proprio in questa linea, proposta da Pasini, è a mio parere interessante riprendere gli autori di formazione psicodinamica quali Gloor (1973), Ford (1971), Arons (1967), che hanno studiato le valenze psicodinamiche dell'aborto procurato in rapporto al grado di percezione della realtà e alla forza di autonomia dell'io del soggetto.

Affermano, ancora gli autori che l'evoluzione economica, il miglioramento delle condizioni materiali e sociali della vita non sopprimono il problema dell'aborto ma ne fanno cambiare le motivazioni. « Piú si è liberi da costrizioni economiche, piú nuove condizioni che rispondono allo sviluppo di nuovi bisogni e di nuove aspirazioni sono poste alla procreazione ».

Le motivazioni del ricorso all'aborto sembrano cosí essere le stesse che spingono all'uso dei contraccettivi la donna priva di pregiudizi in materia che possiede le opportune informazioni.

E' da notare però, che l'aborto è di fatto preferito quando esistono delle resistenze alla contraccezione; le cattoliche infatti, praticando per motivi morali una contraccezione inefficace — si legge a tal proposito in « Le sens de l'avortement » — rappresentano il 65,9% del campione esaminato. Esse sceglierebbero l'aborto per evitare un controllo attivo e responsabile della propria fecondità. Là dove mi è difficile concordare con gli autori è quando essi ponendo la distinzione tra « recidive » e donne con un solo aborto procurato, attribuiscono alle recidive una personalità immatura e mal strutturata, con ten-

denze depressive croniche, forte dipendenza e grande passività. Rilevano nelle recidive la presenza di un desiderio di maternità e gravidanza particolarmente irrazionale, viscerale e incontrollabile e ritengono che il 50% delle recidive, contro il 6% del resto del campione, presenti squilibri psicopatologici necessitanti un trattamento psichiatrico.

La interpretazione di questo quadro clinico mi è difficile, perché ponendolo a confronto con gli aspetti sociodemografici del campione risulterebbe che le recidive sono sia le donne con livello di istruzione piú basso, sia quelle con precedenti psichiatriche; inoltre dal punto di vista socio-professionale svolgono come attività lavorativa prevalente, attività commerciale in proprio o sono operaie non qualificate; cioè rientrano in categorie lavorative in cui la gravidanza non è particolarmente tutelata.

Caterina Arcidiacono

M. MORENO, *Venti argomenti per un seminario di psicoterapia*, Boringhieri, Torino 1975.

Il libro che presentiamo raccoglie argomenti trattati nel corso teorico-pratico di psicoterapia tenuto dall'Autore presso la scuola di specializzazione in psichiatria dell'Università di Bologna.

Io credo che chiunque si trovi a ricevere l'incarico di insegnare ad altri come si fa una psicoterapia debba sentirsi seriamente imbarazzato. Si sa che il (falso) problema della cosiddetta scientificità del fatto psicoterapeutico, soprattutto ad impostazione analitica, è ancora attuale. Già Freud, neurologo, medico pratico ed inventore del trattamento, suscitò negli oppositori e negli scettici la critica di non scientificità. In effetti gli assunti psicoanalitici sono difficilmente dimostrabili: se un osservatore esterno partecipasse ad una seduta per verificare le leggi della psicanalisi non riuscirebbe a vedere assolutamente niente. L'argomento è stato usato fino al logoramento e a tutt'oggi è abbondantemente ripetuto; tanto che Freud stesso ammise, forse stanco di questa cri-

tica, che quanto era andato elaborando sotto il nome di « metapsicologia » era solo la sua mitologia e costituiva la parte piú caduca e storicamente determinata del suo lavoro. *Talis pater, tales filii...* solo che i « filii » sono piú fortunati del « pater », per il fatto di lavorare oggi, in un tempo cioè in cui il mito della scienza esatta ha ricevuto duri colpi (vedi Einstein ed Heisenberg).

Colui che si occupa di cura d'anime oggi non si preoccupa piú tanto di dare una giustificazione « scientifica » dei propri asserti. Dando per scontato che l'aspirante psicoterapeuta lavora con impegno ed interesse per imparare (non certo Heisenberg voleva autorizzare al dilettantismo e alla ciarlataneria) oggi si pone l'accento sulla necessità che egli ha di « disimparare quello che ha imparato » (Laing) nel momento del colloquio terapeutico. Si paragona il lavoro dell'analista (non quello dello psichiatra) a quello dell'interprete di una musica, facendo di questa professione un'« arte » nel senso piú puro del termine. Nuove e diverse difficoltà dunque per il maestro nel momento in cui è chiamato, da esigenze sociali e personali, a fecondare del suo seme fertili menti di giovani discepoli e ad affidare nelle loro mani il capitale che egli stesso ha ricevuto; perché, come i talenti evangelici, dia frutto.

C'è dunque il famoso rischio di cadere nell'ineffabile, di cui parla Rapaport. Questo rischio Moreno lo supera bene, a mio avviso, impegnandosi in un lavoro documentato e oggettivo, ma riuscendo anche ad esprimere tra le righe quanto sopra mi sono sforzato di rendere chiaro. E' come se sull'esposizione delle teorie succedutesi da Freud in poi, sulle definizioni dei termini tecnici e le descrizioni delle sindromi, aleggiasse un certo qual chiarificatore distacco, che fa capire al lettore come il fine di tutto il lavoro è pur sempre il concreto individuo che vive faticosamente un oggi pieno di sofferenza. La semplicità con cui Moreno spiega le teorie di autori di non certo facile lettura, testimonia della profondità della sua personale riflessione su questi temi. Nei suoi « venti argomenti » Moreno tratta altrettante questioni importanti di psicoterapia.

Dopo una prima premessa metodologica, in sette argomenti vengono passati in rassegna « gli uomini e le scuole », per così dire, da Freud ai piú recenti significativi scrittori. Oltre che di Freud e di Jung leggiamo con piacere un intero capitolo dedicato ad Adler, cui fa capo la cosiddetta psicologia individuale; ci sembra infatti che a questo psicologo, al di là di frettolose citazioni e mortificanti etichettature, difficilmente si faccia diffuso riferimento. Invece capiamo che Adler è un autore degno di considerazione, se non altro per l'impegno con cui ha lavorato ai complessi di inferiorità. Forse un tale angolo visuale, certamente limitato, ha tolto all'opera sua quell'ampiezza di respiro che è la caratteristica del lavoro di Freud o di Jung. Ma ciò non è sufficiente perché Adler sia messo nel dimenticatoio. Continuatore del lavoro di Pierre Janet — a sua volta allievo e successore di Charcot alla direzione del famoso laboratorio psicologico della Salpêtrière — Adler mutuò dal maestro la centralità del 'sentimento di inferiorità', dando l'avvio ad una ricerca che finirà con l'influenzare gli analisti neofreudiani della scuola culturale americana.

Moreno dedica — lo abbiamo detto — due dei suoi argomenti rispettivamente all'esposizione della metapsicologia freudiana e delle teorie di Jung. Non ci sembra il caso tentare qui di riassumere il contenuto di questi capitoli. Li raccomandiamo al lettore per la loro chiarezza. Questo è il pregio soprattutto di quanto viene riferito sull'opera di Jung. Di Freud infatti si è scritto e si scrive a fiumi. Forse non c'è pubblicazione specializzata che non riempi molte delle proprie pagine con l'esposizione del pensiero di Freud su questo o quel punto. Di Jung invece si parla meno — del 'figlio ribelle' —, per citare il significativo ma pure spiacevole epiteto con cui è passato alla storia; invece in queste pagine leggiamo un interessante compendio del pensiero dello psicologo zurighese che, se non ha la pretesa di essere esaustivo, almeno documenta il lettore e gli dà un'impressione dell'insieme del pensiero di Jung.

L'argomento sesto è dedicato alla 'metapsicologia kleiniana'. L'opera dell'analista Ingle-

se incontra oggi grande successo. Si tratta forse, come dice lo stesso Moreno, della piú intelligente rielaboratrice delle teorie di Freud. Ella mette a fuoco la lente del suo microscopio su quel periodo di sviluppo freudiano chiamato 'pregenitale'; si immerge dunque nelle acque profonde della psiche, laddove forse affondano le loro radici le sofferenze degli psicotici ed in quel tempo misterioso che vede il bambino drammaticamente impegnato nel rapporto col seno — ora buono ora perfido — di una madre che è tutto. Noi sappiamo che anche Jung spinse la propria ricerca in questi difficili frangenti, rivelandoci quanto aveva osservato nel pericoloso viaggio in termini non certo freudiani. Klein si esprime in modo meno ermetico, come in definitiva piú comprensibile può risultare Freud di Jung. Quest'ultimo infatti, teso nello sforzo di significare il piú fedelmente possibile la realtà che osservava, ha delle aperte tendenze verso l'esoterismo. L'alchimia, ad esempio, gli fornì un formidabile mezzo per comunicare importanti aspetti della sua esperienza. Klein invece ci porge le sue comunicazioni scientifiche con la stessa stringatezza e univocità di eloquio che già erano state di Freud. Dopo tutto, Jung è stato un originale (oltre che originale) sotto molti aspetti. Non che Freud si sia disinteressato della psiche infantile, come si forma nel primissimo contatto con la madre. Le sue ricerche però non furono specifiche in questo campo, ed egli lasciò ai suoi successori molto da fare.

Nel capitolo intitolato 'sintomo e carattere' non manca il necessario riferimento a Wilhelm Reich, che in argomento ha dato alla ricerca psicoanalitica forse il suo piú interessante contributo. La sua opera, « Analisi del carattere », tratta delle resistenze caratteriali e delle tecniche teraeputiche per affrontarle e risolverle. Si sa che Reich e i suoi continuatori hanno sperimentato un metodo — la cosiddetta vegetoterapia — sulla base della ipotesi che ogni conflitto nevrotico trova un proprio 'ancoraggio' in specifiche contrazioni muscolari. Queste contrazioni muscolari impediscono lo scorrimento delle onde vegetative di eccitazione. Molto poco fiducioso nel-

l'efficacia di un lavoro esclusivamente psicologico, il vegetoterapeuta interviene fisicamente su questa armatura caratteriale, con opportune pressioni ed esercizi fisici. In tal modo egli libera l'organismo dalle emozioni rimosse e, liberando l'angoscia racchiusa nell'« armatura », lo apre ad una espressività che culmina nell'orgasmo. Abbondantemente si associa W. Reich al grande rilievo che nel suo pensiero egli ha dato alle attività sessuali. E' necessario notare però che la sessualità di cui Reich parla, egli non la riconosce nei languidi esercizi erotici dei bohemiennes del suo tempo, consumati nelle sale fumose di locali notturni. In questo tipo di vita sessuale — che è per lui quella di una borghesia decadente — egli riconosce un sintomo della malattia di cui in toto questa classe sociale sarebbe affetta: l'impotenza orgastica.

A proposito dei caratteri piú difficili da analizzare, e da aprire alla dialettica con l'inconscio, Moreno parla degli ossessivi. Spesso succede che le ossessioni si manifestano non in chiari sintomi, ma in una struttura caratteriale che condanna il suo portatore ad un'esistenza limitata e sofferta. Solo un curatore d'anime dotato di immense capacità umane, di comprensione e di amicizia, riesce probabilmente a penetrare in questo tipo di difese caratteriali. Qui la « tecnica » piú che mai si risolve in un puro espediente magico. Insieme alle ossessioni sono trattate, oggetto di specifici 'argomenti', le principali sindromi nevrotiche. Viene così riordinata scolasticamente la complessa fenomenologia offerta dalla sofferenza degli uomini, impegnati nel compito dell'esistenza. Il linguaggio di queste ultime righe ci deriva pure dalla lettura del libro di Moreno, e precisamente dalle pagine in cui egli tratta del « contributo della fenomenologia alla psicoterapia ».

La psicoterapia moderna è stata iniziata da medici; coerenti alla propria formazione, essi si preoccuparono di ricercare le cause di disturbi somatici o nervosi non risolvibili con gli strumenti della medicina tradizionale. La mentalità e l'approccio del medico ad un problema è quello del guaritore. Ma quando si lavora con le manifestazioni psichiche il « fu-

ror sanandi » può essere di intralcio alla comprensione e al colloquio. Sulla linea di tali argomentazioni si colloca il contributo della fenomenologia alla psicoterapia. Tradizionale primo interprete di questo connubio fu proprio un allievo di Freud, Binswanger, cui fa capo l'« analisi esistenziale ». Gli sviluppi della psicoanalisi in analisi dell'esistenza — come pure gli addentellati sociali di questa disciplina — sono a ben vedere necessarie conseguenze della ricerca. Occorre tenere sempre ben presente lo specifico punto di vista della psicoanalisi, cioè l'osservazione delle vicissitudini della psiche individuale, perché il suo discorso non sconfini in ambiti filosofici o politici. Ma se la scienza, nel suo necessario momento scolastico, può conoscere delimitazioni, il colloquio psicoterapeutico non può né deve avere limiti. L'impegno di ogni analista è quello di ampliare continuamente il proprio orizzonte psichico, per rendersi disponibile all'approccio con problematiche sempre più ricche. Il disagio di molte persone poi non riesce a trovare soluzione, anche dopo la più accurata ricerca del « trauma sessuale », di cui andava a caccia il primo Freud col suo rivoluzionario « trattamento ». Questa vita bizzarra pare a volte contraddirsi, avvolgersi su se stessa e trasformarsi in morte. W. Reich non accettò l'itroiezione freudiana del *démone* (istinto di morte), e lo proiettò su una società ingiusta e, appunto, malata. C'è chi intende trattare con lo psicologo proprio di simili problemi, che poi vuol dire discutere dei possibili significati dell'esistenza che vive. Ora, il discorso sul « senso » dell'esistenza individuale, collocata nel tempo dalle coordinate di un *hic et nunc* estremamente materializzati, ci sembra essere il caratteristico apporto della fenomenologia.

Gli ultimi due capitoli del libro trattano di argomenti *latu sensu* sociali: la terapia di gruppo e le istituzioni psichiatriche. E' come se il discorso di Moreno, passando attraverso i drammi e le angosce di tante solitudini, si fosse liberato dall'egotismo e potesse finalmente aprirsi alla dimensione dell'impegno costruttivo con gli altri. In effetti i gruppi di terapia nacquero come complemento e coronamento del trattamento individuale. Con la discussione nel gruppo delle problematiche individuali e col confronto « Schilder intendeva far comprendere ai suoi pazienti che nessuno ha il diritto di aspettarsi una completa disponibilità emotiva da parte di un'altra persona, perché questo deve pur vivere la sua vita, e che ognuno deve conoscere l'esistenza delle proprie pulsioni aggressive per rendere la propria condotta sociale più adeguata... » (cfr. p. 190).

L'ultimo capitolo — « Psicoterapia ed istituzioni psichiatriche » — tratta di un tema che l'autore si è sentito in dovere di affrontare, parlando da una cattedra universitaria a futuri medici. La scissione che egli ha personalmente sperimentato nei primi anni di lavoro, e di cui parla in breve, fra psicoterapia « privata » e psichiatria « pubblica », è quella che molti psichiatri con formazione psicoanalitica oggi ancora — dopo vent'anni — vivono. Ci auguriamo dunque, con l'autore, che questa dicotomia sia superata presto da una matura riflessione, resa più urgente dal senso di civica responsabilità.

Al termine della lettura che abbiamo presentato, e che raccomandiamo, si ha l'impressione di avere tra le mani un libro che non può mancare nella biblioteca di chi si interessa al tema della psicoteria.

*Saverio Parise*

# VII Congresso Internazionale di Psicologia Analitica

31 Agosto - 7 Settembre 1977

con il patrocinio del Consiglio Nazionale delle  
Ricerche

- a) *Luogo e data del Congresso*: Roma è confermata come sede del prossimo Congresso, che si svolgerà dal 31 agosto al 7 settembre 1977, sotto il patrocinio del Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- b) *Tema e sottotemi*: allo scopo di assicurare maggiore omogeneità e pertinenza al tema della conferenza e di favorire una sensibilizzazione e discussione pre-congressuale a livello dei gruppi nazionali, è stato deciso di suddividere il tema principale (Metodi di trattamento in relazione alla psicologia junghiana) nei seguenti cinque sottotemi:
- 1) l'uso dei sogni nell'analisi;
  - 2) immaginazione attiva e metodi collegati;
  - 3) temi alchemici nel trattamento analitico;
  - 4) psicologia analitica e terapia infantile;
  - 5) psicologia analitica e trattamento delle psicosi.
- c) *Struttura del Congresso*: a ciascun sottotema sarà dedicata una giornata del Congresso. La forma prescelta è quella della *tavola rotonda*: essa inizierà con una *relazione introduttiva* (di circa 40') del *coordinatore* e sarà seguita da 3

o 4 *interventi preordinati* (di 20' ciascuno). La mattinata sarà conclusa con una discussione generale.

Nel pomeriggio si formeranno *gruppi di discussione* (di circa 25 partecipanti) guidati ciascuno da un *moderatore*, per esaminare i problemi relativi al sottotema presentato nella mattinata. Sarebbe auspicabile che la composizione di questi gruppi rimanesse fissa per tutto il Congresso, così da assicurare una crescente coesione e produttività ai gruppi stessi. L'ultima giornata del Congresso è stata riservata ai candidati e agli analisti con anzianità non maggiore di due anni, che organizzeranno un *simposio* sul tema: *Esperienze nel training*.

- d) *Partecipazione*: coloro che sono invitati a partecipare ad una delle tavole rotonde sui sottotemi indicati, devono far pervenire entro e non oltre il 31 maggio 1976 la loro proposta corredata di un riassunto di quanto intendono esporre, al Comitato Scientifico del 7° Congresso Internazionale di Psicologia Analitica, presso Mrs. Alice Poliszczuk-Maurer, Weinbergstrasse 52, 8006 Zurich. Il testo definitivo dovrà pervenire entro e non oltre il 31 dicembre 1976, allo stesso indirizzo. Questo termine dovrà essere rigorosamente rispettato, sia per permettere al Comitato di esprimere il suo giudizio e sia per permettere al coordinatore e ai partecipanti alla tavola rotonda di conoscere i rispettivi testi prima del Congresso.
- e) *Ulteriori notizie* sull'iscrizione, il programma sociale, ecc., saranno fornite in seguito a cura del Comitato Organizzatore presso il Dr. Aldo Carotenuto, Via Severano n. 3, 00161 Roma, Tel. 4270177.
- f) *Sede del Congresso*: Consiglio Nazionale delle Ricerche - Piazzale delle Scienze - Roma.

# Gli Autori

**Aldo Carotenuto**, specialista in psicologia, ha studiato nelle Università di Roma, Torino e presso la New School for Social Research di New York. Ha soggiornato a lungo negli Stati Uniti dove ha iniziato il suo training di scuola junghiana terminandolo poi in Italia con il dr. Ernst Bernhard. Autore di pubblicazioni in campo psicologico-clinico, è direttore della Rivista di Psicologia Analitica e del Giornale storico di psicologia dinamica. Fa parte della International Association of Analytical Psychology ed è membro ordinario dell'Associazione Italiana per lo studio della Psicologia Analitica per la quale svolge attività didattica. Collabora con la cattedra di Teorie della Personalità nell'Università di Roma con seminari sul pensiero e sulla prassi clinica di C. G. Jung. E' in corso di pubblicazione con l'editore Boringhieri un suo libro sul « Senso e contenuto della psicologia analitica ».

Indirizzo: Via Severano, 3 - 00161 Roma.

**Giuseppe Faraci** si è specializzato in psichiatria presso l'Università di Milano. E' membro dell'Associazione Italiana per lo studio della Psicologia Analitica.

Indirizzo: Via Luciani, 1 - 00197 Roma.

Michael Fordham M.D., M.R.C.P., ha studiato al Trinity College, Cambridge. Fondatore della Society of Analytical Psychology, dal 1965 ha diretto il Journal of Analytical Psychology. Membro della Associazione Internazionale di Psicologia Analitica, oltre a numerosi articoli apparsi su giornali scientifici, è autore dei seguenti libri: *The Life of Childhood, New Developments in Analytical Psychology, The Objective Psyche*. È uno dei curatori delle opere di C. G. Jung in lingua inglese.

Indirizzo: 1 St. Katharine's Precinct, Regent's Park, London, N. W. 1.

Antonino Lo Cascio, laureatosi in medicina e specializzatosi in neurologia e psichiatria nell'Università di Roma, opera nell'Ospedale Psichiatrico Provinciale.

Formatosi come allievo di Ernst Bernhard alla scuola junghiana, ha avuto successivamente anche esperienze freudiane e di gruppo. Membro dell'International Association of Analytical Psychology, redattore della « Rivista di Psicologia Analitica » ed autore di numerose pubblicazioni in campo psichiatrico ed analitico, è socio fondatore dell'Associazione Italiana per lo Studio della Psicologia Analitica (A.I.P.A.) della quale è attualmente Presidente e per la quale svolge attività didattica.

Indirizzo: Roma, Via del Nuoto, 26.

Giuseppe Maffei, libero docente in psichiatria, ha studiato presso l'Università di Pisa. È membro dell'Associazione Italiana per lo studio della Psicologia Analitica e dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica. Lavora privatamente in Lucca e collabora alle attività del Centro di Igiene Mentale dell'Amministrazione Provinciale di Pisa. Si interessa in particolare ai problemi della psicosi ed a quelli Istituzionali. Ha pubblicato presso la Minerva Medica un volume sui tics ed un suo libro sulla problematica della psicosi è in pubblicazione presso l'editore Marsilio.

Indirizzo: Via S. Donato, 5 - Lucca.

Marcello Pignatelli laureato in medicina e chirurgia all'Università di Roma, si è specializzato in pediatria e in endocrinologia e malattie del metabolismo. Ha lavorato nell'Ospedale Fatebenefratelli e negli Ospedali Riuniti di Roma.

Ha insegnato psicopatologia nelle Università di Modena e di Milano. Fa parte del Direttivo dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica ed è membro dell'Associazione Internazionale di Psicologia analitica. E' redattore della Rivista di Psicologia Analitica.

Svolge attività di psicoterapia clinica e analisi psicologica.

Indirizzo: Via Fonte di Fauno 2a - 00153 Roma.

Herbert Silberer fu uno dei primi seguaci di Freud all'inizio degli Anni Venti. E' da considerarsi un autore originale per quanto riguarda gli studi sul simbolismo. Rifiutato da Freud, si uccise agli inizi del 1923. Solo Piaget ha riconosciuto l'importanza di Silberer che continua ad essere ignorato dalla pubblicistica freudiana.

Hans Walser è libero docente di Storia della Medicina presso l'Università di Zurigo. Il suo campo di studio specifico è la storia della psichiatria in Svizzera.

ARCHIVIO DI PSICOLOGIA. NEUROLOGIA E PSICHIATRIA

*rivista trimestrale*

pubblicata a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

*direttore* Leonardo Ancona

*comitato di redazione*

Mario Bertini - Renzo Carli - Fabrizio Napolitani - Luigi Pizzamiglio

Corrado Pontalti - Carlo Saraceni - Ciro Sdino

ANNO XXXVI - fasc. III

Ottobre-Dicembre 1976

---

<i>Editoriale</i> . . . . .	p. 405
BRIA P. - CIOCCA A. - DE RISIO S. - FERRO F. M., <i>Esperienza psicoterapeutica di gruppo con pazienti psicotici e sue implicanze istituzionali</i> . . . . .	» 409
VELLA G. - LORIEDO C., <i>La famiglia psicotica</i> . . . . .	» 417
ANDOLFI M. - MENGHI P., <i>La prescrizione in terapia familiare. I</i> . . . . .	» 434
PETRELLA F. - BEZOARI M. - VENDER S. - WEISS G., <i>Riflessioni su un'esperienza istituzionale con pazienti cronici: crisi dell'équipe e significato della dimissione</i> . . . . .	» 457
TONALI P. - CRUCITTI F. - SCOPPETTA C. - DOGLIETTO G. - VACCARIO M. L., <i>Thymectomy in myasthenia gravis. Report on 40 patients</i> . . . . .	» 471
MANTOVANI G., <i>Modificazioni di atteggiamenti connessi alla esperienza lavorativa in giovani lavoratori nel periodo dal 1971 al 1975</i> . . . . .	» 484
CARLI L., <i>Considerazioni su alcune esperienze terapeutiche attraverso la tecnica di relaxation</i> . . . . .	» 508
GABRIELLI F., <i>« Tossicomania » da acqua e diabete insipido. A proposito di assunzione coattiva d'acqua in episodio distimico</i> . . . . .	» 525
FOLLESA P., <i>Dinamica del transfert</i> . . . . .	» 544

NOTIZIARIO

<i>Congressi e Convegni - Varie</i> . . . . .	» 556
---	-------

RECENSIONI

CAPRARA G. V. - CAROTENUTO A. - DE CORO A., <i>Gli istinti nell'uomo</i> (M. T. Gallo) . . . . .	» 559
DI FORTI F., <i>Quale psicanalisi?</i> (M. T. Gallo) . . . . .	» 560
HEBB D. O., <i>L'organizzazione del comportamento</i> (M. Jona) . . . . .	» 562
LUSCHER M., <i>Il Test dei colori</i> (M. Ivaldi) . . . . .	» 563
<i>Sommario generale dell'annata 1976</i> . . . . .	» 564

Abbonamento annuo 1977: per l'Italia L. 13.000  
per l'Estero L. 18.000

Redazione e Amministrazione: Largo A. Gemelli, 1 - 20123 MILANO (Italia)  
Prezzo del presente fascicolo: L. 3.500 per l'Italia  
L. 5.000 per l'Estero

# RIVISTA DI PSICOLOGIA ANALITICA

Marzo 1977 - fascicolo n. 15 - anno 8°

{ }

<i>Direzione e amministrazione</i>	Via Severano n. 3 00161 Roma
<i>Redazione</i>	Via del Circo Massimo, 9 00153 Roma
<i>Distributore</i>	Marsilio Editori S. Croce, 518 a 30125 Venezia, tel. 707188

La Rivista di Psicologia Analitica è pubblicata semestralmente in marzo e in ottobre dalla Marsilio Editori. Abbonamento annuo lire 10.000; sostenitore lire 50.000. Versamento sul conto corrente postale n. 19932003, Rivista di Psicologia Analitica, via Severano n. 1, 00161 Roma; abbonamento estero dollari 30.00.

Si collabora solo per invito. Gli articoli e la corrispondenza vanno inviati al Direttore, via Severano n. 1, 00161 Roma. E' richiesto l'invio di tre copie. Le note vanno numerate progressivamente e devono apparire alla fine della pagina cui si riferiscono. La bibliografia va fatta in ordine alfabetico, con il nome dell'autore, il titolo del libro o dell'articolo, il nome dell'editore, il luogo di stampa e l'anno di pubblicazione.

La Rivista presenterà ai lettori tutti i libri ricevuti che interessano il suo campo di studi, e recensirà i volumi più significativi. Gli autori e gli editori, italiani e stranieri, sono pregati perché provvedano all'invio regolare delle pubblicazioni.

La Rivista è anche finanziata dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Direttore responsabile: Aldo Carotenuto.

Autorizz. del Tribunale di Napoli n. 2123 in data 24 gennaio 1970.