



**rivista
di psicologia
analitica 18/78**

marsilio editori

per una simbolica dell' ambiente

p. aite
g. bartalotta
a. carbonaro
a. carotenuto
p. coppola-pignatelli
b. iaccarino
a. lo cascio
d. mazzoleni
r. pane
m. pignatelli

a cura di
m. pignatelli

marsilio editori

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

Comitato di Direzione: Paolo Aite, Aldo Carotenuto (direttore responsabile), Giuseppe Faraci, Antonino Lo Cascio, Mariella Loriga, Giuseppe Maffei, Marcello Pignatelli, Silvia Rosselli.

In collaborazione con: Gerhard Adler (London), Roland Cahen (Paris), 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 Iandelli (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

Nota editoriale		pag.	7
Urbanistica architettura e restauro nell'attuale istanza psicologica	di Roberto Pane	»	13
La conservazione della materia come integrazione psicologica	di Aldo Carotenuto	»	27
Uno spazio per immaginare	di Paolo Aite	»	43
Deterioramento e spazio della creatività	di Antonino Lo Cascio	»	55
Famiglia, abitazione e processi di socializzazione	di Bianca Iaccarino	»	65
La città invisibile	di Marcello Pignatelli	»	77
Memoria e progetto nell'agire sociale	di Antonio Carbonaro	»	89
La casa: strumento di analisi psicologica e sociale	di Paola Coppola Pignatelli	»	117
L'autostrada, la tana, l'albero fiorito: progetto di un'eterotopia	di Donatella Mazzoleni	»	131
Ecologia e psiche	di Giuseppe Bartalotta	»	153

biblioteca

Rita Maglione	Jung e la cultura italiana (Aldo Carotenuto)	pag. 183
Caterina Arcidiacono	Matriarcato e potere delle donne (a cura di Ida Magli)	» 185
Pasquale Picone	Studi sulla personalità: quattro ricerche con il metodo di R. Holt (Gian Vittorio Caprara e altri)	» 187
Pasquale Picone	La nave che affonda (F. Basaglia, F. Ongaro Basaglia, A. Pirella, S. Taverna)	» 190
Maria Teresa Colonna	Astrologia e mito (R. Sicuteri)	» 194
Macario Principe	Groddeck e il Regno millenario di Hierony- mus Bosch (Roger Lewinter)	» 197
Maria Rosaria Filippi	Sogno, Trance e Follia (Roger Bastide)	» 199
Vincenzo Caretti	L'amico americano (Wim Wenders)	» 202
Vincenzo Caretti	Quell'oscuro oggetto del desiderio (Luis Buñuel)	» 203
Antonio Vitolo	Storia delle origini della coscienza (Erich Neumann)	» 205
Marcello Pignatelli	Introduzione alla prassi della psicologia ana- litica (Mario Moreno)	» 208
gli autori		» 213

Nota editoriale

L'antefatto di un incontro da cui origina il presente volume ne determina il particolare carattere di libro dialogato.

Nel maggio 1978 a Napoli, sotto l'egida dell'Istituto di Restauro dell'Università e della Rivista di Psicologia Analitica, si è svolto un Convegno su urbanistica, architettura e restauro nell'attuale istanza psicologica, dal titolo « Uno spazio per esistere ».

Psicoanalisti, architetti, sociologi hanno subito accusato il grave malessere indotto dalla psicopatologia della città e dal deterioramento dell'ambiente. Prima però di passare a un tentativo di analisi e a una proposta di cura, hanno verificato su loro stessi gli effetti devianti di una cultura settaria che, dividendo, impedisce la comprensione e l'armonia. Si sono accorti, non senza stupore, di parlare linguaggi diversi, ciascuno prigioniero del proprio gergo e diffidente verso quello dell'altro, ciascuno incapace nonostante le buone intenzioni di cogliere e persino di supporre l'ottica dell'altro.

Tutti sappiamo che alla stessa verità si può arrivare per molteplici strade e che lo stesso oggetto può essere studiato secondo vari parametri; ma quando andiamo a confrontarci rimane estremamente difficile riconoscere il senso e la validità dello sforzo altrui. Così fioriscono le pseudoscienze che, erigendo alte mura di difesa e di esclusione, si assicurano nutrendosi di ignoranza mentre solo la rinuncia alla certezza amplia i confini della conoscenza (Pane).

Quando si esce dal ghetto della propria consorteria intellettuale si respira aria fresca e ci si accorge che esistono altri da noi, che dicono cose strane ma interessanti, che affermano principi apparentemente sani, che hanno abitudini ed espressioni a noi insolite ma tutto sommato piacevoli. Se il linguaggio è struttura, esso rinvia alle costanti che formano le diverse culture e confluiscono nel discorso articolato della città. Per questo un dibattito culturale, un confronto di linguaggi, particolarmente rivolti all'ambiente, ci è parso adatto per uscire dalle secche sterili del vaniloquio, tradursi in opera di vita e intervento nel reale.

Il dubbio metodico è garanzia di autentico progresso; esso subentra ad ogni definizione, in quanto questa esprime invece la caduta di tensione dinamica e quindi l'immobilità e la morte. Il simbolo, cui rimanda il titolo del libro, è appunto indefinito e progettuale: il suo recupero non indica il ricorso alla fantasia e all'astrazione a compenso di un'impotenza costruttiva, ma al contrario il mezzo per una fruizione completa dell'ambiente e per superarne la patologia.

Occuparsi del significato non vuol dire trascurare la prassi, visto che nell'antica diatriba tra materialismo e spiritualismo l'unica posizione accettabile è quella dialettica: non si tratta quindi di stabilire priorità, perché è la vita stessa che vuol essere guarita (Carotenuto).

Il nostro bisogno nevrotico di omogeneità d'altronde determina la coscienza ad escludere dalla percezione tutto quanto sia eterogeneo, riducendone l'ampiezza: quando l'ambiente trasmette uno stimolo nuovo e quindi dissonante con la consapevolezza, aprioristicamente

costruita, dell'esterno da noi, affiora uno stato di malessere. Questo, a sua volta, provoca una controreazione inconscia che rinforza la spinta rassicurante alla restaurazione: si ipertrofizza la funzione del conscio e della volontà collettiva, dissociandola drammaticamente dall'inconscio. Soltanto l'esperienza del dubbio e dell'ambiguità dell'immagine simbolica, che ha radici profonde nell'inconscio, orienta la percezione in modo nuovo (Aite). Questo ci permette di operare nell'ambiente, modificandolo a seconda del desiderio e dell'estetica in evoluzione ed evitando la coazione a ripetere stereotipi morti.

Di fronte all'antitesi per eccellenza vita/morte, l'uomo coltiva l'aspirazione a durare per l'eternità. L'onnipotenza trans-temporale, che organizza i fasti immaginari del bambino, nell'impatto con la realtà adulta si trasforma in un rituale contro la morte, che erige totem di monumenti e necropoli: gli edifici non sono soltanto luoghi per abitare ma anche spazio investito di un progetto simbolico di salvezza (Lo Cascio).

In questa alternanza di riti e di miti, là dove un mito nasce ogni qual volta tramonta il rituale che lo precede, si svolge la Storia, che rinvia oltre la soluzione di un problema insolubile.

Quando, da tali premesse, il livello del nostro libro rischia la trascendenza, si affaccia il sociologo (Carbonaro) a ricordarci che lo spazio è dimensione territoriale, che significa fonte di risorse consumabili e riproducibili; e a distinguere ambiente tecnico ed ambiente naturale. Né però suppone una riduzione alla circostanza contingente, ma ritorna al fenomeno sociale globale confrontandolo con la struttura sociale, la quale ultima esprime il carattere di ogni società individua. Ripropone pertanto l'importanza della psicologia sociale per una corretta interpretazione dei comportamenti e della sociologia della conoscenza, per la continua ricerca del Senso.

Dialogando sull'ambiente, si è delineata la differenziazione tra casa, città, natura.

La casa è la sfera, la città la rete. La retorica del potere patriarcale ha definito la casa come regno della

donna. Ecco allora presentarsi al dibattito la donna, che ci spiega l'altra verità; fa questo non tanto nell'emotività della polemica ma in un'analisi puntuale e competente dei dati.

Parlare di donna vuol dire anche parlare di bambino: la messa in crisi del postulato che l'asse simbiotico madre-figlio sia inconfutabile e quindi la messa in crisi della base sulla quale poggia gran parte dell'edificio psicoanalitico, apre uno spaccato sconcertante, su cui la nostra presunta dottrina è costretta ad affacciarsi. L'analisi storica di tale rapporto nel Medioevo fino per lo meno al 500-600, rivela piuttosto un vissuto di estraneità e di separazione, con un atteggiamento della madre orientato spesso « contro » anziché « verso » il bambino: il bambino senz'anima, la culla, la fasciatura sono esponenti di questa cultura che nega la dipendenza affettiva.

Man mano che il fatto biologico o economico cede il posto al sentimento, cambia sostanzialmente la qualità del rapporto suddetto nonché quella della coppia, perché spontaneità ed empatia si sostituiscono alle regole del clan e al patto sociale (Iaccharino). Quest'ultimo rilievo mette in evidenza un fenomeno a prima vista paradossale per la coscienza di oggi: e cioè che l'ammissione dell'amore e della libertà nella scelta del partner, nonché la sottrazione dal controllo della comunità condizionano negativamente la durata della coppia; mentre il modello alternativo non comprometterebbe necessariamente la validità del contenuto di coppia ai fini del benessere dei contraenti, anche se ovviamente lo modifica.

L'accento sulla comunità re-introduce il problema della socializzazione precoce del bambino e della dinamica circolare dei rapporti reciproci: così che l'ipotesi freudiana tutta sviluppata in verticale approda ai contributi integrativi, se non sostitutivi, della visione orizzontale di Alfred Adler.

Da questo si deduce che la funzione della donna e della casa cambiano di significato. Se il disagio psicologico è direttamente proporzionale alla chiusura della famiglia, si impongono modelli spaziali ed architettonici che riconoscano l'abitare come un modo di

intendere il mondo e la casa come riflesso dell'immagine cosmica: la casa è un ambito intermedio tra il microcosmo umano e la totalità del cosmo (Coppola Pignatelli). La casa prigione, invece, sia pure intessuta di fili d'oro, è quella che nella definizione degli spazi interni, nella frattura tra spazio privato e spazio pubblico, comporta la scissione tra istanze introvertite ed estrovertite, l'irrigidimento dei ruoli e la segregazione della donna.

La competenza dell'architetto su tale argomento ci guida nel libro ad un excursus storico, che ci fa capire come l'immagine della casa e della città si modifichi nelle diverse culture e rappresenti di queste il fondamento ideologico e antropologico.

Ancora una volta il simbolo viene proposto come forza strutturante dell'immagine e degli oggetti, di tipo non-lineare e cioè non affidato alle costrizioni della logica. L'immagine si costruisce mediante l'aggregazione di elementi significanti su aree pluridimensionali di affinità: è quindi una connessione di significato e non di causalità (Mazzoleni). Nel tentativo di superare l'antinomia tra mercificazione e sacralizzazione dello spazio, tra paranoia e regressione urbana, tra mito tecnologico (della progettazione all'infinito) e mito della Natura e della Storia (della conservazione all'infinito), si inserisce la città come materiale abitabile, infrastruttura razionale collettiva, in cui gli individui e i gruppi sociali possano costruire da sé le forme dell'abitare: la città diventa albero fiorito.

Albero, natura, ecologia: la riappropriazione dell'uomo-natura di Rousseau conduce alla biologia della psiche, alla constatazione che gli archetipi sono la parte ctonia dell'anima e che, nell'identità natura-anima, l'atteggiamento religioso costituisce un'attività primaria della mente (Bartalotta). L'inattività e la morte sono invece determinate dall'impossibilità di adempiere al ciclo naturale di trasformazione, come appunto testimoniano sinistramente i relitti plastici, non degradabili biologicamente. Alla violenza sulla natura corrisponde la sofferenza della psiche collettiva inconscia, che non riesce a vivere e non sa ritrovare nel mondo i simboli attraverso i quali proiettare i propri contenuti.

influssi che il moderno habitat esercita sui nostri rapporti reciproci e nell'intimo di ciascuno di noi. Ovviamente dobbiamo attenderci, da parte degli urbanisti e, in particolare, da quelli professionalmente più impegnati, una replica consistente nel dire che le esigenze da me accennate sono state, almeno normalmente, soddisfatte attraverso l'adeguazione dei piani regolatori alle prescrizioni della sanità, dell'igiene ecc.; al che, a mia volta, replicherò: dato e non concesso che le cose siano andate così (e la realtà intorno a noi sta a provare il contrario), la collaborazione diretta ed attiva degli altri esperti avrebbe servito, e servirebbe, non solo a definire esigenze che, almeno in Italia, le norme vigenti tuttora ignorano, ma anche a rifiutare quei criteri di intervento che sono contrari agli interessi umani. In altre parole, l'impegno scientifico, che è per definizione l'esatto opposto del compromesso, gioverebbe a respingere le soluzioni abituali — che sono appunto di compromesso — e, come tali, implicano la conseguenza che i problemi da dovere affrontare domani saranno resi assai più gravi da quei rinvii che la politica deteriore ha fatto passare per buoni o, comunque, momentaneamente convenienti. Senza dire che il contributo degli altri esperti riuscirebbe prezioso per quei pochi urbanisti che sono disposti a rischiare l'impopolarità e la perdita degli incarichi professionali (così come accade a chi si assume pubblicamente la funzione di criticare il potere) pur di giovare alla causa della collettività contro quella dei privati e accidentali interessi del capitale; interessi di cui il potere stesso è sostenitore abituale.

Dunque, mi pare che il primo risultato del nostro incontro dovrebbe consistere nel riconoscimento della necessità che questa collaborazione si affermi anche come responsabile compito professionale, nelle decisioni che riguardano tutto l'orizzonte dell'urbanistica: dai problemi del traffico alla tutela ambientale, intesa non soltanto nei suoi valori estetici (nei cui pretesi limiti si preferirebbe confinarla, allo scopo di poter disporre di tutto il resto con incontrollato arbitrio e violenza) ma nella totalità dello spazio urbano. E quanto ai fattori di estraneazione ricordiamo che uno dei più

gravi, quello dell'inquinamento acustico, non è stato ancora, presso di noi, oggetto di alcuna misura protettiva; e non è questo un grande compito per la psicologia? Quale scienza è più di essa qualificata a denunciare i danni che non si vedono, ma che non sono inferiori a quelli prodotti dalle distruzioni ambientali?

A questo punto debbo accennare ad un nostro precedente Convegno, inteso a riportare l'esperienza estetica alle condizioni che sole la rendono effettivamente possibile; e cioè non come eccezionale gratificazione alla quale potere attingere a lavoro compiuto, ma come normale attributo della nostra esistenza quotidiana. Per tali profondi interessi, sui quali mi è consentito fornire soltanto un assai breve cenno, ho proposto, anni or sono, che alle due istanze — la storica e la estetica — alle quali si fa normalmente appello quando si tratta di restauro dei monumenti e di urbanistica dei centri antichi, si aggiungesse, e meglio sarebbe dire « si facesse precedere » la istanza psicologica. Tale esigenza abbiamo sentito, e cercato di affermare, anche nel campo dell'educazione all'arte, partendo dalle anticipazioni di Federico Schiller fino al pensiero dialettico di Horckheimer, Adorno, Marcuse ed altri; e cioè a tutto quanto è nato e si è modernamente diffuso specialmente ad iniziativa dell'Istituto di sociologia di Francoforte. Sui fondamenti di quegli studi e ricerche abbiamo trattato dell'educazione artistica in Italia, in un convegno svoltosi a Firenze, nel 1975, ad iniziativa della Regione Toscana e della Società italiana per l'archeologia e la storia delle arti (1).

(1) Cfr. *L'educazione artistica in Italia*, Firenze 1975 (a cura della Regione Toscana e della Società Italiana per l'archeologia e la storia delle arti).

Stabilito che la fruizione estetica dei valori ambientali deve costituire il fondamento del « diritto alla città », abbiamo riconosciuto che allo stesso insegnamento della Storia dell'arte si apre una prospettiva nuova: quella del diritto-dovere di partecipare alla difesa del pubblico patrimonio d'arte e di natura; patrimonio che non deve essere considerato come oggetto di una contemplazione marginale e saltuaria, poiché impegna la nostra vita interiore, nei suoi rapporti con il mondo della fantasia e della stratificazione storica, ed è quindi retaggio insostituibile della nostra memoria. In tale

compito, gli esperti psicologi che sono qui con noi hanno già cominciato a fornirci valido aiuto, traendo argomento e stimolo specialmente dalla lezione junghiana, che è quanto dire della più efficace smentita ai comodi schemi razionali e pragmatici ed ai relativi standard che da essi sono derivati. Ma, a proposito di Jung desidero ricordare ai miei ascoltatori, sicuro che susciterà il loro vivo interesse, ciò che egli riferisce di un suo sogno « architettonico », le cui immagini ci riguardano direttamente; e questo perché, se per lui esse rappresentarono « una specie di diagramma della psiche umana » e come tali gli suggerirono la prima intuizione della sua scoperta degli archetipi collettivi, per noi esse rappresentano icasticamente la stratificazione ambientale alla quale ho accennato sopra.

Jung sogna un edificio a due piani, in cui la sua propria casa trova posto in un salotto rococò; poi scende al pianterreno dove scopre un diverso arredo, in una stanza che egli ritiene debba appartenere al XV o XVI secolo, poiché essa presenta ancora aspetti medioevali (e a tal proposito è curioso rilevare che la sua attribuzione rispecchia l'ambiente centroeuropeo, nel quale, appunto, le forme gotiche hanno avuto più lunga sopravvivenza); successivamente, attraverso una botola e scendendo per un'angusta scala, egli viene a trovarsi in una sala a volta, con mura di mattoni e di sasso, nelle quali riconosce una struttura romana; da questa ancora, dopo aver sollevato l'anello di una lastra di pietra, egli scende in una bassa caverna, scavata nella roccia, dove trova resti di una civiltà primitiva, cocci, ossa e due teschi (2).

Dunque la coscienza è rappresentata dal salotto, con il suo aspetto di luogo abitato, mentre con il pianterreno ha inizio l'inconscio vero e proprio. Più sotto Jung trova, e qui cito le sue parole, « il mondo dell'uomo primitivo in me stesso »; e poi ancora: « fu la mia prima intuizione dell'esistenza nella psiche personale, di un apriori collettivo », nel quale egli riconobbe più tardi « quei modi di agire delle forme istintive, e cioè degli archetipi ». Ora, le immagini di questo sogno suscitano in noi la più profonda risonanza, sia per i rapporti simbolici già accennati, sia perché

(2) Non riferisco la diversa interpretazione che, del sogno di Jung, dava Freud e dei singolari commenti del primo. Il lettore ritroverà quanto sopra nell'ultimo libro di Jung (*Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 186-9).

essi si configurano anche come storia urbanistica; e questo pur se la rappresentazione verticale, in cui il sogno si articola come in uno spaccato, mentre non è necessaria ai significati simbolici del sogno, non ha riscontro se non come ipotesi nella realtà della stratificazione storica. In essa infatti la successione verticale dall'alto verso il basso, riesce a scoprire parzialmente non più di due, al massimo tre strati; per il più profondo occorre rinunciare alla verticalità dell'immagine simbolica e spostarsi, come dire qua e là, in luoghi vicini o lontani. Spero che gli amici psicologi vorranno dirci qualcosa in proposito, e che comunque essi riconoscano, in questo mio richiamo alla splendida visione junghiana, qualcosa che ha stretta attinenza con il principio stesso della nostra auspicata collaborazione.

Le numerose interazioni che abbiamo visto e vediamo sorgere sull'orizzonte della cultura moderna hanno implicitamente contribuito, se non a cancellare i confini delle singole scienze, almeno a sfumarli, riducendo quindi la possibilità delle certezze, appunto perché quei confini non sono più rigorosamente tali. Di tutto questo, una prova — anche se in parte negativa, in conseguenza delle sue implicazioni strumentali e pratiche — ci è venuta, specialmente in Italia, dal pullulare dei nuovi insegnamenti universitari; anche se, ripeto, le vere ragioni dei loro appellativi sono da ricercare più nei rapporti clientelari e contingenti che non nelle più vaste interazioni della conoscenza. Abbiamo, comunque, visto sorgere ed estendersi poi, a largo raggio, il richiamo ad un colloquio interdisciplinare, come premessa indispensabile alle nostre scelte; mentre d'altra parte, la tendenza alla specializzazione ed ai relativi corpi separati, continua ad opporre un ostacolo pratico, se non anche ideologico, al colloquio stesso. Ma il concetto di interdisciplinarietà come condizione, appunto, del colloquio, è legato a quello della costante alternativa fra il generale e il particolare ed alla ricorrente difficoltà di mediare la concretezza, che distingue solo i casi particolari, con la totalità dell'esperienza umana.

Intanto noi sentiamo profondamente la necessità di

pervenire ad una consapevolezza più vasta di quella che è implicita ai limiti del nostro lavoro quotidiano, allo scopo di acquisire ciò di cui ci sentiamo privi, e cioè la capacità di un personale orientamento, malgrado i tanto accresciuti strumenti di dominio sulla natura (o forse proprio per questo). Giustamente l'etologo Lorenz ha osservato che, se è meravigliosa l'intelligenza dimostrata attualmente in tanti campi particolari della ricerca scientifica, non meno meravigliosa è la stupidità che è denunciata dalla nostra mancanza di orientamento. Ma non meno allarmante appare, a quei pochi che vi riflettono, il constatare che la paura va esercitando, sulla nostra condotta, un tale potere, da farci assistere passivamente alla mortale violenza che viene esercitata sul nostro vicino; indizio questo assai significativo di decadenza genetica della specie umana — come lo stesso Lorenz ammonisce — al confronto con alcune famiglie di scimmie, che sono, invece, pronte a intervenire in difesa di un loro singolo, anche a rischio di essere sterminate.

Ma in questa breve introduzione al Convegno io debbo costringermi all'enunciato di quelle questioni che possono più direttamente fornire stimolo al colloquio che sta per avere inizio, mentre sono consapevole che, fra gli amici psicologi e noi, esiste un fondamentale consenso su quanto ci accingiamo a discutere, e cioè il comune rifiuto ad accettare come validi i comportamenti entro i quali è costretta a svolgersi la moderna vita associata.

L'aspirazione alla tutela dei valori ambientali, pur avendo raggiunto, in anni recenti, il riconoscimento di qualche sanzione giuridica, continua ad essere considerata, dai pubblici poteri, come una pura e semplice esigenza estetica, ovviamente da rispettare, ma che deve cedere il passo ad altre necessità, ritenute più essenziali ed urgenti. In realtà essi la vedono come un anacronismo, reso ormai evidente dall'incalzare di diversi comportamenti che i nuovi modi di produzione avrebbero reso inevitabili; o, come si preferisce dire, « irreversibili ». Si delinea così il fondamentale dissidio fra la tradizione pragmatica, il cui falso ottimismo indica appunto, nelle tecnologie, la soluzione di ogni « re-

siduo » problema, ed il pensiero dialettico, secondo il quale la risposta è da riconoscersi altrove: in ciò che non è possibile ridurre in puri e semplici termini razionali; e questo non per cedere il passo ad una concezione mistica, ma solo perché i fattori in giuoco e le cause che li determinano sono molto più complessi. Sia nel giudizio storico-critico, sia nell'esame dei problemi contingenti, dobbiamo diffidare di ogni semplificazione, non foss'altro perché essa è troppo comoda per potere essere anche sufficiente.

Oltre a quanto ho accennato in principio, a proposito dell'educazione all'arte, dobbiamo ricordare che già da vari anni andiamo facendo tesoro, ai fini di una più coerente e rigorosa tutela, dell'attuale e ormai diffusa consapevolezza che la sussistenza dei valori estetici è strettamente subordinata alle condizioni ecologiche ambientali; che quindi non si possa validamente difendere e restaurare i primi senza che lo sia pure il loro intorno; ed anche questa puntualizzazione ci riconduce al riconoscimento dell'esperienza interdisciplinare, come imprescindibile esigenza della nostra cultura.

Ho accennato brevemente ai motivi che costituiscono il fondamento dal quale muove la nostra critica ai pubblici poteri; e forse un curioso e interessante compito, per la psicologia analitica, potrebbe essere quello di ricercare e descrivere i motivi che ricorrono — con una monotonia che sembra rispondere ad un rituale — nella polemica fra i critici, in quanto intellettuali, e i politici in quanto gestori del potere stesso. Per quanto riguarda la situazione in cui versa il nostro paese, appare davvero inaudito — e direi anche grottesco se già non fosse tragico — il sentirsi ripetere, specialmente dai rappresentanti del regime, il vecchio luogo comune secondo il quale essi apporterebbero una pratica concretezza nella soluzione dei problemi della comunità, al confronto con le argomentazioni dell'intelligenza, che sarebbero, invece, libresche ed astratte; dopo di che, tanto per concludere « democraticamente », il regime ribadisce l'invito alla partecipazione critica, purché — esso aggiunge — si tratti di critica costruttiva, e cioè adeguata a quei loro criteri di inter-

vento che, come si scopre guardandoci intorno, sono appunto « costruttivi », intendendo il termine nel senso dell'edilizia abusiva. Sta di fatto che ad una critica addomesticata, e cioè rispettosa della distanza fra le affermazioni di principio e la precisa denuncia dei casi particolari, è offerta la più ampia ospitalità, sia dalla stampa periodica (quasi tutta asservita alle forze economiche) e sia dalla Raitivù che, in proporzione delle sue tanto più vaste possibilità di manipolare la pubblica opinione, esercita una molto più grande e pernicioso influenza. Si spiega così che un numero imponente di professionisti culturali, riesca, malgrado tutto, a stare in equilibrio, pur associandosi, in confidenza, al deplorare il rifiuto della qualificazione e la costante negazione del meglio. Di fronte a tutto questo sembrano e moralistico il denunciare, sia la falsificazione della fede cristiana, sia quella di una democrazia che, seppure consiste in qualcosa (al di là delle note complicità fraudolente) è soltanto passiva tolleranza del male; e così, in definitiva, appare chiaro che, proprio in tale orizzonte, il germe della violenza trovi, come si dice, il suo brodo di coltura.

Ma nel nostro sforzo di riconoscere nuovi fatti ed aspetti che ci aiutino ad individuare la maggiore attualità del male, è visibile in primo piano quell'anonima coalizione di poteri economici contro la quale sembra impossibile, almeno per ora, organizzare una difesa; e quindi si può affermare che, se da una parte, la solidarietà nel campo delle idee si estende, oggi, molto al di là dei confini nazionali, assai più estesa è quella coalizione di poteri che, nel suo essere esclusivamente strumentale — e quindi estranea a qualsiasi moralità — tende a vanificare ogni azione che sia rivolta al miglioramento della condizione umana.

Il costituirsi di grandi organizzazioni, invisibili e insieme onnipotenti, mi induce a citare Jung per la terza volta e, precisamente a ripetere quanto scrissi nel 1956, richiamando un passo del volume *L'io e l'inconscio*, pubblicato a Torino nel 1948; e credo sia difficile trovare un brano tanto attuale e insieme profetico, quanto quello che segue: « Quanto più grandi le organizzazioni, tanto più inevitabili ne sono l'immoralità

e la cieca stupidità. Se ora la società nei suoi singoli rappresentanti afferma automaticamente le qualità collettive, essa premia in tal modo ogni mediocrità, tutti coloro che si dispongono a vegetare in modo comodo e irresponsabile: è inevitabile che l'elemento individuale venga messo da parte. Questo processo comincia nella scuola, continua all'università e domina dovunque lo Stato metta la sua mano. Quanto più piccolo è un corpo sociale, tanto più è garantita l'individualità dei suoi membri, tanto maggiore la loro relativa libertà e quindi la possibilità di una responsabilità cosciente. Senza libertà non può esservi moralità. La nostra ammirazione per le grandi organizzazioni svanisce se scorgiamo l'altro aspetto del miracolo, cioè il mostruoso accumulo e rafforzamento di tutti i caratteri primitivi dell'uomo... Un uomo di oggi, che corrisponda più o meno all'ideale morale collettivo, ha fatto del suo cuore un covo d'assassini, come non è difficile dimostrare mediante l'analisi del suo inconscio, anche se egli non ne è affatto disturbato. Se si è normalmente inserito nel suo ambiente, non lo disturberanno nemmeno le peggiori nefandezze della sua società, purché la maggioranza dei suoi concittadini creda nell'alta moralità della loro organizzazione sociale » (3).

(3) C. G. Jung (1928), *L'io e l'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1967, pp. 60-61.

Appare evidente che a questa riflessione Jung sia stato indotto, poco dopo la fine della seconda guerra, dall'esperienza del nazismo, intesa come fenomeno di psicologia collettiva; ma quali più recenti e minacciose testimonianze di orrore autorizzano a considerare queste parole come profetiche, non ha bisogno di essere dimostrato. Per quanto riguarda il nostro paese e la sua obbedienza a gigantesche organizzazioni, che poi non sono nemmeno sue, basterà aggiungere che la mediocrità imperante dispone di un crisma di rispettabilità che le è conferito dalla peggiore tradizione del lassismo cattolico; così la mediocrità diventa anche condizione di pubblico decoro e consente che siano apportati mutamenti senza che nulla venga sostanzialmente mutato. Del resto, soltanto la competenza pone problemi di alternativa o di successione; il suo contrario e cioè l'inettitudine, non ne pone affatto, ed è quindi intercambiabile.

Intanto, la speranza di vedere iniziato il cammino che può portare alla creazione di una nuova qualità della vita sarà soddisfatta solo attraverso grandi sacrifici; ma noi oggi ancora non vediamo da che cosa possa nascere l'impulso morale e, insieme, la persuasione razionale che sono necessari per realizzarli. E' vero però che essi sarebbero accettati se vi fosse la fiducia di non doversi sacrificare per una strategia dettata dal potere, ma per un progetto nel quale fossero responsabilmente associati la politica e la cultura. Per ora sta di fatto che il potere ha meritato la pubblica sfiducia con il suo far ricorso alle bugie demagogiche e alla improvvisazione, al solo scopo di mantenere se stesso; e quanto l'invettiva di Jung risponda al vero, oggi più che mai, è provato da alcuni particolari orrori ai quali abbiamo il torto di non riflettere abbastanza. E' dimostrato che la realizzazione delle Centrali nucleari apporterà, oltre alla minaccia di distruzioni apocalittiche, anche la cancellazione degli attuali residui di libertà; ebbene, mentre si prescinde dal secondo argomento, ci si assicura che saranno prese le più rigorose misure affinché sia scongiurato ogni pericolo. Badate bene: questo ci viene dichiarato dopo aver fornito la più clamorosa dimostrazione di incapacità organizzativa e pratica; ma ciò evidentemente non conta; noi dobbiamo credere che tutto cambierà per il meglio *solo perché ce lo hanno assicurato loro*. E si potrebbero fornire molti altri attualissimi esempi di « cuori che nascondono covi di assassini »; si pensi a coloro che pur di avere un lavoro, si vedono costretti a servire un'industria gravemente inquinante; ed ancora che il disinquinamento è possibile se viene realizzato con il denaro di coloro che ne sono vittime e non con quello dei criminali che hanno inquinato.

Finalmente, mi sta a cuore comunicare qualche particolare notizia che potrà fornire un precedente ai nostri colloqui. Pochi giorni or sono si è svolto, in questo stesso luogo, un incontro universitario per discutere circa la formazione dei professionisti addetti alla conservazione dei Beni culturali; l'incontro si è concluso con un voto relativo allo stanziamento di altri trenta miliardi. Si è chiesto che i progetti siano redatti in

conformità delle norme della Carta internazionale del Restauro, e che l'intero intervento sia esaminato dal Consiglio nazionale dei Beni culturali; e tutto questo perché sino ad ora il Genio civile e la Soprintendenza ai monumenti hanno operato senza seguire un programma organico e senza tenere alcun conto delle suddette norme internazionali. Insomma ancora una volta si è operato, per conto dello Stato, in pieno disprezzo della competenza e della collaborazione più qualificata.

L'alienazione urbana, studiata attraverso tutte le sue componenti, è l'argomento che dovrebbe trovare un posto prioritario nei programmi che riguardano, sia la sociologia che l'architettura, tanto più che oggi disponiamo in proposito di una letteratura specifica abbastanza ampia. Ma le nostre facoltà di architettura non fanno, almeno normalmente, ricorso a queste esperienze, e tale generica estraneità mi pare esser motivata da due ragioni: la prima è che lo studio della componente tettonica di tale alienazione costringerebbe i docenti ad una autocritica che, per evidenti ragioni, essi preferiscono evitare. Ma lo abbiamo detto e lo ripetiamo: la storia dell'architettura moderna non può essere limitata ai soli valori espressivi che fanno capo ad alcune personalità creatrici; il fatto che a tali valori non abbia corrisposto una realtà ambientale positiva — così come è avvenuto in passato — è da ascrivere alla più generale crisi del nostro tempo; e una storia che non risalga alle cause di tale crisi viene meno al suo maggior compito. E' come dire, in altre parole, che non si spiega ai giovani, come si avrebbe il dovere di fare, quali sono i significati de nuovi ambienti urbani, e di fronte a quali scelte essi verranno a trovarsi alla fine dei loro studi, ammesso che di scelte possa parlarsi. Nella città che ci ospita ed i cui tragici problemi di convivenza sono così largamente noti, abbiamo visto svolgersi, con grandi spese pubblicitarie, due mostre dedicate rispettivamente a Wright e a Le Corbusier. Prendo occasione da questo incontro per affermare che, a mio giudizio, simili esibizioni — specialmente, ripeto in una città come la nostra — fanno di narcisismo ipocrita, tanto più condannabile

in quanto alle mostre non ha fatto seguito alcun nuovo contributo di conoscenza; e questo importava segnalare perché si tratta di un tipico riflesso di quell'assenza di reale impegno che distingue le Facoltà di architettura per quanto riguarda la loro attuale ragione di essere, e quindi le loro metodologie.

Per molti aspetti questo nostro Convegno promette di essere una novità; ma avremmo torto se non riconosciamo che vi sono state alcune significative anticipazioni, e, precisamente, fra architetti di varia formazione e interesse culturale, da una parte, e psicologi e sociologi dall'altra. Qui mi limiterò a ricordarne soltanto alcuni, nella certezza che non mancherà fra voi, chi potrà ricordarcene altri. Mi sta a cuore segnalare, anzitutto, un volume edito qui a Napoli, nel 1974, a cura degli architetti Aldo Loris Rossi e Donatella Mazoleni, che ad essi hanno collaborato anche come autori dialetticamente impegnati. Il volume, dal titolo *Spazio e comportamento*, contiene gli scritti di undici relatori, e cioè una raccolta di saggi, presentati ad un Convegno internazionale, svoltosi a Parigi nel 1971, e successivamente a Bucarest, nello stesso anno (4).

L'altra segnalazione riguarda l'imponente lavoro di ricerca che fa capo a due periodici: la *Rivista di psicologia analitica* e il *Giornale storico di psicologia dinamica*; alcuni relatori del nostro Convegno: Paolo Aite, Antonino Lo Cascio e Marcello Pignatelli fanno parte del comitato direttivo dei suddetti periodici, dei quali è responsabile Aldo Carotenuto. Dovendo limitarmi ad un rapido cenno, dirò solo di una relazione presentata da Marcello Pignatelli al Seminario di *Psicologia urbana*, svoltosi presso il Goethe Institut di Roma, nel dicembre 1975. La relazione ha per titolo: « Solitudine e comunicazione - proposta di un'integrazione psicologica »; ma essa non sarà da me riassunta, malgrado che anticipi con puntualità gli argomenti dei nostri attuali colloqui. Penso che sarà già abbastanza efficace riportare il brano che segue: « ... guardo con molta ammirazione, ma con altrettanto sospetto i progetti fantascientifici della città futuribile o utopica, avanzati da una certa corrente speculativa dell'architettura. L'utopia è il lievito indispensabile per la ricerca, ma, timorosa del

(4) A Parigi il Convegno internazionale è stato organizzato dall'Institut de Recherche d'Informatique et d'Automatique, sul tema: *Informatique et conception en architecture* (*Spazio e comportamento*, Napoli, Guida edit., 1974).

(5) Marcello Pignatelli, « Solitudine e comunicazione: proposta di un'integrazione psicologica », *Giornale storico di psicologia dinamica*, vol. I, n. 2, giugno 1977, p. 385.

contributo emozionale e staccata dalla prassi esistente, offre anche il rischio della intellettualizzazione, che, nel caso di tali progetti, per quanto mi consta, si esercita con abilità e con efficienza a collocare e muovere l'abitante come un piccolo automa, necessario a giustificare l'opera. Ma l'uomo non sembra essere la destinazione di quest'opera, perché, ricalcando vecchie impostazioni, si guarda solo alla sua fisicità o alla sua metafisica, ma non ai sentimenti e alla peculiarità psicologica » (5). Per conto mio mi permetto di dedicare questo brano ai nostri architetti demiurghi.

Concludendo, vorrei avanzare, insieme, una persuasione e un augurio. A me pare che i soli difensori delle pubbliche libertà siano, tuttora, gli uomini disposti a rischiare la loro sicurezza pur di mantenersi fedeli alla loro cultura, intesa nel senso operativo e vitale, e non soltanto ideologico; e, per mantenersi viva la cultura non può non essere critica di qualsiasi sistema di potere; anche se esso appare rassicurante, e tanto più se è cattivo, o pessimo. Di fronte al compito di attuare una politica della cultura (in opposizione alla politica culturale) dobbiamo chiederci se possiamo fare a meno di un fondamento morale. Se mi si dimostrerà che, in realtà, ciò è possibile, io cesserò di far ricorso agli argomenti che finora mi hanno sollecitato. Ma fino a quando non mi si proverà che il bene si può realizzare attraverso la sola ragione, io continuerò a credere che l'autenticità del pensiero è subordinata a qualcosa che non è razionale, e che il perseguire la ricerca della verità equivale, oggi più che mai, ad un atto di coraggio.

La conservazione della materia come integrazione psicologica

Aldo Carotenuto, Roma

I cosiddetti uomini pratici — coloro che operano nell'ambito di un « esprit de géométrie », come direbbe Pascal —, quando si fermano a guardare il frutto del loro lavoro, si trovano generalmente di fronte a realtà il cui significato è chiaro. Questa pace dell'intelletto non è invece concessa a chi, all'interno della nostra inquieta cultura contemporanea, ha scelto l'uomo come oggetto delle proprie ricerche: noi non possiamo mai accontentarci dell'ovvio risultato dei nostri sforzi. E' come se un continuo sospetto riguardo a ciò che facciamo, un sospetto che costringe sempre a scavare un po' meglio dentro di sé, ci inducesse a ricercare le motivazioni profonde di ogni comportamento. Non tutti ritengono che sia necessario procedere in questo modo, anzi da fonte per nulla sospetta ci viene anche detto che quando ci occupiamo del significato delle nostre azioni siamo irrimediabilmente malati (1). Forse noi, costretti dal destino, facciamo davvero parte di una schiera di folli, non so quanto eletta; ma una volta

(1) Freud in una lettera del 13 agosto 1937 così scrive a Marie Bonaparte: « Nel momento in cui ci

agganciati a questo drappello, poco numeroso ad essere sinceri, dobbiamo seguire la nostra strada contorta e penosa, e tuttavia non priva in fondo di una bellezza strana che, da sola, può ben stare a giustificazione di tutta un'esistenza.

La psicoanalisi, in fondo, non è altro che uno dei tanti modi in cui l'uomo nel corso della storia ha saputo riflettere su se stesso. Si può dire che nella storia tutto è stato detto: dal tempo delle piramidi fino ad oggi, si può sempre trovare un'affermazione che ha anticipato di millenni le nostre formulazioni attuali. Ma il fatto che una verità sia già stata detta non sminuisce per nulla il suo valore. I grandi sistemi religiosi o mitologici, per esempio, già avevano dato delle risposte agli interrogativi che, all'inizio del novecento, si posero alcuni medici psichiatri, venuti a contatto con una realtà che chiamarono « inconscio ». Ma quelle risposte erano state dimenticate e sicuramente nella loro formulazione antica non erano più adeguate. Nondimeno esse contenevano qualcosa che doveva essere riportato in vita, se si voleva uscire dalla deludente ignoranza che caratterizzava la psichiatria di allora. Freud, Jung e i loro primi collaboratori, i cui nomi sono più o meno noti, furono coloro che avvertirono questo disagio ed iniziarono l'impresa della grande mediazione culturale di cui c'era bisogno. Sin dal suo nascere però la psicoanalisi sentì il desiderio — ma forse si trattava di un bisogno vitale — di estendere il suo campo di applicazione oltre l'angusto limite del disturbo nervoso. Cerchiamo di capire perché (2).

Partita come un tentativo di far fronte ai disturbi del comportamento non riconducibili a disfunzioni organiche, la psicoanalisi si trovò al cospetto di un materiale psicologico che sembrava dar conto del funzionamento mentale nella sua totalità. Non quindi una psicologia riferita ai malati ma una psicologia riferita alla mente sana. Tale psicologia, con una serie di arditi modelli, si trovò nella condizione di poter estrarre da qualsiasi azione umana una radice che per molto tempo ha avuto l'apparenza di appartenere a leggi fondamentali. La scoperta fu conturbante per i nostri predecessori. Essi, assolutamente in buona fede, credettero di aver gu-

si interroga sul senso e sul valore della vita si è malati... ». Si trova in S. Freud, *Lettere 1873-1939*, Torino, Boringhieri, 1960, p. 402.

(2) Freud fu sempre contrario alla *medicalizzazione* della psicoanalisi e ne sostenne sempre il valore culturale e di ricerca. Responsabili della trasformazione della psicoanalisi da metodo di ricerca in terapia furono soprattutto gli americani che nel 1938 esclusero dai loro istituti di training i non medici, per quanto Freud avesse affermato che « in primo luogo occorre tener presente che il medico nel corso dei suoi studi ha acquistato una preparazione che è circa l'opposto

di quella preparazione di cui avrebbe bisogno per l'analisi». La citazione si trova in *La mia vita e la psicoanalisi*, Milano, Mursia, 1963, p. 201.

(3) *Lettere tra Freud e Jung*, Torino, Boringhieri, 1974, p. 60.

(4) Per questi problemi vedi: Marcello Pignatelli, « Il limite come coscienza », *Rivista di psicologia analitica*, Anno 7°, n. 1, 1976, pp. 146-173.

stato i frutti dell'albero del paradiso (3). Questa sensazione è talmente generalizzata che anche adesso un allievo che si prepari a diventare analista oppure un semplice paziente in cerca di aiuto per le sue angosce, dopo le prime battute analitiche ha l'impressione di poter comprendere il mondo. Si tratta di un senso di onnipotenza che, in un modo o nell'altro, accompagna ogni analista se questi, prudentemente, non sposa una filosofia che veda nel limite la propria vera e reale grandezza (4).

I miti, la religione, i rituali, in genere tutte le manifestazioni psicologiche dell'uomo sono state sottoposte al vaglio della psicoanalisi e si è tentato di ricondurre questa vasta e complessa fenomenologia ad alcune leggi fondamentali. Esistono alcuni precisi fatti culturali che segnano le tappe dello sviluppo di questa tendenza della psicoanalisi ad allargare il proprio ambito di applicazione. Ad esempio, nel 1913 Freud sente il bisogno di creare una rivista assolutamente non tecnica, del tutto culturale, *Imago*, che si è pubblicata fino al 1937 e poi, per gli avvenimenti della guerra, è stata trasferita in America sotto il nome di « American Imago ». E' una rivista psicoanalitica che non tratta problemi clinici, ma culturali: è cioè un'applicazione delle categorie analitiche all'interpretazione della cultura. In campo junghiano, con un po' di ritardo anche perché Jung aveva venticinque anni meno di Freud, nel 1933 si fonda *Eranos*, per il quale ogni anno si riuniscono persone di cultura che cercano di adoperare gli strumenti della psicologia analitica per comprendere il mondo. Siccome gli incontri di Eranos si tengono in Svizzera, non hanno subito direttamente le vicissitudini della guerra ed hanno potuto svolgersi senza alcuna interruzione dal 1933 ad oggi. La psicoanalisi, dunque, per poter uscire dal ristretto gabinetto del medico, per poter sopravvivere, in fondo, ha bisogno di una visione del mondo. Effettivamente non c'è argomento a cui gli psicoanalisti non si siano dedicati per cercare di comprenderlo con le proprie categorie. Per rimanere abbastanza vicini al nostro tema, sono famosissime le interpretazioni che Freud ha dato, per esempio, del Mosè, o dell'opera pittorica di Leo-

nardo: questi sono i primi classici esempi di applicazioni delle concezioni psicoanalitiche al di fuori dell'ambito strettamente clinico. In tempi più recenti, da un punto di vista junghiano, possiamo ricordare Neumann che ha dedicato un volume all'interpretazione psicologica delle sculture di Henry Moore (5).

Pur se in misura minore, anche l'architettura è stata presa in considerazione dalla psicoanalisi. I primi lavori in questo campo sono datati attorno agli anni venti: proprio su « Imago », nel '24 e '28 troviamo due saggi interpretativi delle forme architettoniche (6). Naturalmente oggi, a distanza di tempo, essi si mostrano come banali interpretazioni di luoghi interni come grembi materni, ma comunque, anche se tali formulazioni non sono più attuali, questi saggi testimoniano come anche l'architettura e i problemi ad essa connessi siano stati affrontati da un punto di vista psicoanalitico.

Ma, come sono stati affrontati e perché? Questa domanda mette nel fuoco della nostra lente l'archeologia, l'urbanistica e il restauro del passato: che cosa può dire la psicoanalisi su discipline del genere? Esse, a mio avviso, si prestano ampiamente ad un discorso psicologico. Ma prima di tentare un'interpretazione, mi sembra necessario fare una premessa di carattere generale: recentemente si è compreso che nell'ambito della scienza, volenti o nolenti, si va avanti facendo costante riferimento a certi paradigmi ben precisi. Ciò accade anche nell'ambito delle scienze psicologiche. I due paradigmi fondamentali tra cui si muove tutta la psicologia rispondono in modo differente alla seguente cruciale domanda: è il mondo che fa la psiche — primo paradigma: tutto dipende dall'esterno — oppure è la psiche che fa il mondo? — secondo paradigma: l'uomo è l'artefice del cosmo —. Sono due frasi molto brevi e molto semplici, ma si può esser sicuri che nelle aule universitarie dove si dibattono determinati problemi, in genere ci si scontra sempre su queste due proposizioni, le quali riflettono due importanti punti di vista, quello materialista e quello idealista. Da una parte si vuole che la psiche umana sia succube di fronte a ciò che accade all'ester-

(5) Erich Neumann (1959), *Il mondo archetipico di Henry Moore*, Torino, Boringhieri, 1962.

(6) Hans Kuhn, « Psychoanalyse und Baukunst », *Imago*, 1924, n. 10, pp. 374-388; Franz Löwitsch, « Raumempfinden und Modern Baukunst », *Imago*, 1928, n. 14, pp. 293-321; si consulti anche Otto Rank (1932), *Art and Artist*, New York, Agathon Press, 1975, pp. 161-206.

no: è una matrice su cui si imprime tutto. Dall'altra parte si afferma invece che nella psiche umana c'è un principio creatore che modella il mondo esterno.

La soluzione di questo dilemma è, fra l'altro, anche abbastanza semplice, però, stranamente, viene difficilmente adottata, forse perché proprio la semplicità fa paura, in quanto implica delle azioni: sembra perciò meglio rimanere nel dubbio piuttosto che capire e andare avanti. La risposta a questi due modelli alternativi non è assolutamente moderna: la si può trovare in Vico e probabilmente anche prima. Ma, dal momento che viviamo in una cultura marxiana, oltre che psicoanalitica, possiamo notare che la III tesi su Feuerbach di Marx risponde proprio a questo nostro problema. Parlando della dottrina materialistica, che sostiene la assoluta dipendenza degli uomini dall'ambiente, Marx afferma che il materialismo non deve essere interpretato sciocamente, senza cioè rendersi conto che a loro volta gli uomini fanno l'ambiente. Bisogna sempre tener conto di queste due immagini: non solo noi siamo vittime dell'ambiente circostante, ma, a nostra volta, torniamo su quest'ambiente, modificandolo. Direi che questa posizione dialettica può, in un certo senso, almeno momentaneamente, rispondere al quesito iniziale. Ma come si presenta a livello psicologico il problema di cui abbiamo parlato? Come operano psicologicamente questi due paradigmi? (7).

(7) Per questi problemi inerenti l'uso del paradigma in psicologia si veda: Allen R. Buss, « The Structure of Psychological Revolutions », in *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Vol. XIV, January 1978, N. 1, pp. 57-64.

Abbiamo in psicologia due termini, di importanza davvero fondamentale, che adoperiamo così spesso da dover essere ogni tanto salutarmente costretti a riflettere sulla portata dei relativi concetti: questi due termini sono introiezione e proiezione.

Che cosa intendiamo col primo termine? Non è azzardato congetturare che l'essere umano viva la sua esperienza intrauterina come immerso in una indissolubile unità con la madre. Queste congetture hanno un'eco sia nell'indagine psicoanalitica degli adulti sia nelle grandi tradizioni mitiche fondate sull'unità originaria del cosmo. Tutti i miti del paradiso perduto o di un'età dell'oro hanno generalmente a che fare con questo momento. E' a questo periodo precocissimo,

ma così importante, che probabilmente risalgono i primi processi di introiezione.

Si tratta di processi inconsci, anche per ovvie questioni neurologiche: vengono *memorizzate*, per così dire, le dolci sensazioni di completezza derivanti dall'intima e totale unione con la madre. Di conseguenza, si può dire che i momenti più delicati della vita umana siano rappresentati dalla nascita perché questa implica il passaggio da un paradiso terrestre dove tutto è dovuto ad una situazione nella quale la possibilità di sopravvivenza è direttamente proporzionale alla capacità di assimilare e far propri una serie di stimoli, che sono poi la condizione del divenire adulti. Ma non credo che sia così facile divenire adulti e quindi staccarsi dalla matrice originaria. « Sii tu il nostro Cesare » è un modello che ricompare spesso nella storia dell'uomo. E ricompare perché nel suo processo di sviluppo è probabilmente successo qualcosa che non è andato nel verso giusto. L'introeiezione può essere dunque considerata una specie di memoria che l'individuo possiede ed in cui immagazzina innumerevoli dati del mondo che lo circonda, ma con una differenza fondamentale dalla memoria cui siamo abituati. Infatti, quest'ultima ha il dono della consapevolezza. Io posso sapere di ricordare una lingua straniera, un numero telefonico. Nell'introeiezione, invece, io memorizzo dei dati senza esserne consapevole. Ora questi dati da me memorizzati o introiettati agiscono a mia insaputa, cioè, usiamo dire, sono inconsci. L'introeiezione più classica è quella che ha per oggetto la figura dei genitori; in prima linea, data la sua predominanza originale, è la figura della madre.

Abbiamo detto che la nascita significa la fine dello stato paradisiaco di totale aderenza all'oggetto che soddisfa ogni bisogno. Noi sappiamo tuttavia che dopo la nascita il bambino non è meno bisognoso di cure: è assolutamente incapace di sopravvivenza autonoma. Ma quando ormai il cordone ombelicale è stato reciso, la madre non è più sempre presente, come quando il bambino — ancora *foetus* — era tutt'uno con lei. Il bambino sperimenta dunque per la prima volta le angosce derivanti dall'assenza della madre.

Vediamo allora il primitivo stato di reciproca penetrazione evolversi in un *rapporto*. Questo rapporto entra progressivamente nella fantasia del bambino, e farà parte per tutta la sua vita di un'immagine con un'autonomia propria con la quale l'essere umano dovrà sempre fare i conti. Il processo di introiezione può quindi essere definito come l'appropriarsi in modo inconscio di un'esperienza esterna: questa esperienza esterna, con il passare degli anni, diventa sempre meno importante, mentre acquista particolare valore l'esperienza interna con cui l'io emergente del bambino sviluppa un legame e un dialogo fondamentale. Se ci chiediamo il motivo di questa situazione, ci rendiamo conto che l'uomo, proprio dalle sue prime esperienze, deriva il bisogno di mantenere intatto una specie di paradiso rassicurante, quel nucleo caldo che i poeti e i creatori di miti hanno in genere cantato assai bene. Ma, come avviene spesso nella storia dell'umana tragedia, non sempre le cose si collocano al posto giusto e giungono al momento opportuno. Perciò il legame interno che tiene unito l'io con l'immagine introiettata della figura materna subisce continue fratture, sbandamenti e sanguinanti lacerazioni (8).

(8) Erich Neumann, *The Child*, New York, Putnam's Sons, 1973, pp. 26-58.

Queste fratture derivano dal fatto che le esigenze ambientali non permettono alla madre, nei primi contatti col bambino, di mantenere inalterata la sua funzione. In astratto, ella dovrebbe rappresentare sempre per il bambino la personificazione del bene, in assoluto. In realtà la madre può commettere errori o, in altri termini, essendo semplicemente un essere umano, si offrirà al figlio con il suo bene e con il suo male. Da ciò deriva la rottura del rapporto con la figura interiorizzata. Ma questa figura interiorizzata, proprio per la sua importanza fondamentale originaria, rappresenta un piccolo mondo, una totalità a cui disperatamente si anela, con azioni e comportamenti la cui profonda motivazione non è facile da scoprire. Ed ecco allora che noi possiamo accompagnare l'uomo in questa ricerca del rapporto perduto, una ricerca, si badi bene, che non ha nessuna possibilità di andare a termine se non nei limiti di una generica approssimazione.

Abbiamo bisogno a questo punto di ricordare però che tutto questo processo di rapporto interno e susseguente rottura avviene in modo inconscio. L'individuo avverte sul piano del comportamento una perenne sensazione di insicurezza e incompletezza. Si può dire che una delle cose più interessanti della nostra esperienza analitica sia il fatto che ogni paziente dà l'impressione di voler guarire dalla vita, non da qualche disturbo specifico. E' la vita stessa che vuol essere guarita. Naturalmente, come potete capire, questo discorso non può essere identico per tutti. Ci sono infatti delle gradualità.

Si può dire che la persona più distrutta, in un certo senso, è quella che, da un punto di vista clinico, si colloca nell'ambito di una situazione disastrosa riguardo ai rapporti materni. In genere si tratta di una madre depressa, che significa una non-madre, vale a dire che non adempie al suo compito in quanto, essendo depressa, la sua energia, che dovrebbe essere estroflessa per dar vita a chi gli sta accanto, non è in grado di rivolgersi all'esterno. Se lo facesse, rischierebbe un crollo totale. In questo caso non può istaurarsi nel figlio quel nucleo interno o, se si forma, avviene malissimo e ci sono buoni motivi per pensare che poi il bambino ne soffrirà per tutta la vita. A questo punto noi siamo in grado di dire che la ripresa del contatto dovrebbe avvenire attraverso un lavoro psicologico, ma una simile modalità di approccio al problema rappresenta già qualcosa di molto raffinato. In genere in questi casi l'uomo guarda il mondo delle cose e riversa su di esso il suo disagio.

Ed eccoci allora costretti a parlare di un altro concetto fondamentale della psicoanalisi, la proiezione. In termini semplici, la proiezione vuole indicare un fenomeno per il quale l'individuo portatore all'interno di se stesso di un conflitto o di qualcosa di spiacevole tende ad espellere fuori di sé, in modo inconscio, il conflitto stesso. Si badi bene, e va ripetuto, che tutto ciò avviene in maniera inconsapevole. Le conseguenze sono che gli oggetti o le persone diventano il ricettacolo di queste proiezioni. Poiché noi dobbiamo pensare che questo meccanismo, proprio per la sua sem-

plicità, è estremamente arcaico, notiamo di conseguenza che l'uomo ha sempre utilizzato il mondo esterno come uno schermo per le sue proiezioni. Guidati quindi da uno stimolo inconscio e incapaci di viverlo come un fatto interno, gli uomini hanno perpetrato una serie di tentativi diretti ad agire sullo stimolo, ma che in realtà incidevano sul mondo esterno. La materia stessa si è prestata ovviamente come un primo strumento.

Fra tutti gli psicologi del profondo Jung fu il primo a sentire l'esigenza di indagare come questo fenomeno proiettivo sulla materia si fosse realizzato nel corso dei secoli. Sono note le sue indagini sui tentativi dei primi alchimisti di trasformare la materia banale in maniera preziosa. Jung ha potuto congetturare con una certa verosimiglianza che gli alchimisti in realtà, attraverso la manipolazione della materia, rispondevano alle loro esigenze interiori, esigenza di crescita interna e di ricerca di una totalità. Ecco allora nell'ambito del processo alchimistico rivelarsi il meccanismo proiettivo di un bisogno di integrazione che, invece di essere vissuto a livello simbolico, come di norma avviene nel processo analitico, viene realizzato con alambicchi e distillatori (9).

(9) In particolar modo si veda: C. G. Jung (1936), *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio, 1950.

Con questa ottica allora ci stiamo avvicinando al cuore del nostro problema. Perché ricercare le vestigia del passato?

Perché conservare l'ambiente, perché restaurarlo? Una prima risposta può darcela il semplice accostamento di due concetti fondamentali del nostro precedente discorso: noi espelliamo il nostro disagio e abbiamo bisogno di una materia su cui poter lavorare ed espellere. La materia stessa, però — e qui torniamo alla concezione marxiana della III tesi a Feuerbach —, oltre a subire l'effetto della nostra azione, ha degli effetti su di noi. Se ne deduce che l'azione dell'uomo sull'ambiente, quando non subisce deformazioni, è motivata dalla necessità di conservare l'equilibrio psichico. Ci sono però delle persone che, come abbiamo detto prima, più prepotentemente sentono questo bisogno: la ricerca del passato, il riportarlo alla luce, conservare le cose, restaurare. Queste persone probabilmente, se-

condo le tesi che ho esposto, sono coloro che debbono, nell'ambito di questa attività di ricerca, di conservazione, rispondere a certe esigenze personali.

Probabilmente sapete che Freud era molto amante dell'archeologia, al punto tale che il suo studio non era asettico, come alcuni vorrebbero che fosse uno studio psicoanalitico, ma era pieno di statue greche, egiziane, che i pazienti stessi gli regalavano — allora si accettavano i regali — e sembra che lui, già molto taciturno, quando era a pranzo usasse porre una delle sue statuette sul tavolo e guardarla per tutto il tempo del pasto. Per quanto riguarda Jung, si sa che lo psicologo svizzero al momento della scelta della facoltà universitaria fu incerto se iscriversi a medicina o ad archeologia.

Gli esempi fatti dimostrano l'esistenza di una grossa connessione fra il lavoro archeologico e quello psicologico. Jung e Freud, ad esempio, per poter illustrare e far comprendere il contenuto del lavoro che fanno, spesso sono costretti ad usare nei loro discorsi delle metafore, delle analogie: il maggior numero delle metafore che si trovano nell'ambito dell'opera freudiana è proprio in riferimento all'archeologia. Uno dei primi lavori e uno degli ultimi di Freud, uno su un caso di isteria e l'altro sulla costruzione in analisi, hanno ambedue dei bellissimi esempi di lavoro archeologico come lavoro psicoanalitico (10).

La psicologia del profondo ci ha insegnato che le scelte professionali, nei limiti di una certa libertà individuale, vanno incontro a bisogni fondamentali di chi le compie. E la figura dell'archeologo o del restauratore non può non suscitare una certa curiosità allo psicologo. Nella nostra terminologia usiamo l'espressione « ricerca dell'oggetto » per indicare situazioni traumatiche infantili verificatesi nei primissimi stadi dello sviluppo. Queste situazioni traumatiche sono anche associate ad una indifferenziazione sessuale. La ricerca dell'oggetto in seguito può subire un certo grado di trasformazione e diventare la motivazione inconscia che guida l'individuo verso una professione dove la ricerca in genere e quella archeologica in particolar modo giocano un ruolo fondamentale.

[10] S. Freud (1896), « Etiologia dell'isteria », *Opere*, Vol. 2, Torino, Boringhieri, 1968, p. 334; « Costruzioni nell'analisi » (1937), Torino, Biblioteca Boringhieri, 1977, pp. 73-74.

(11) William G. Niederland, « An analytic inquiry into life and work of Heinrich Schliemann ». Si trova in Max Schur (editor), *Drives, Affects, Behavior*, vol. 2, New York, International Universities Press, 1965, pp. 369-398; Gustav Bychowski (1966), « Il dramma di Winckelmann ». Si trova in Johannes Cremerius, *Nevrosi e genialità*, Torino, Boringhieri, 1975, pp. 189-206.

(12) K. R. Eissler, *Leonardo da Vinci*, New York, International Universities Press, 1961.

Come esempio classico del nostro discorso potremmo portare la vita di due archeologi, Schliemann e Winckelmann che in maniera coattiva sin dai primi anni della loro esistenza sentirono il richiamo del passato e il desiderio di portarlo alla luce (11). La biografia di questi due autori, in particolar modo quella di Schliemann, ci indica la presenza di una madre depressa. Noi abbiamo già detto che la madre depressa è in realtà una falsa madre perché la sua patologia le impedisce di svolgere la sua funzione principale: il nutrimento. E' chiaro che non voglio riferirmi al concreto allattamento quanto piuttosto a quel tipo di comunicazione non verbale cui accennavamo prima, responsabile della creazione all'interno del bambino, attraverso il meccanismo dell'introyezione, di un nucleo orientativo, di una totalità psicologica inconscia, connessa con un *asse* all'io cosciente. La mancanza e la debolezza di questo nucleo e di questo asse determinano poi individui inquieti che guardano al passato che non è più il proprio passato ma il passato del mondo. Ed ecco la scoperta del mondo omerico nel caso di Schliemann e la scoperta dell'antichità classica nel caso di Winckelmann.

Lo sguardo ai monumenti del passato, il tentativo di rimetterli in sesto corrisponde quindi ad una particolare situazione psicologica che su di un piano personale esprime l'esigenza di connettersi con una totalità psichica originaria con la quale abbiamo perso i contatti. Su di un piano storico questo significa che prima nella realtà e dopo nella nostra fantasia, la madre nutrice ci è venuta meno nei momenti più precoci del nostro sviluppo causando forse danni irreparabili che esprimono una vera e propria psicopatologia. Ma come giustamente da più parti si sostiene « la psicopatologia è indispensabile per i più alti raggiungimenti della vita umana » (12).

Se si legge la biografia di Schliemann si rimane impressionati dalla nevroticità della sua esistenza, una vita che sin dall'inizio rimane colpita da acute crisi emotive. Solo un uomo come lui, alla ricerca degli oggetti perduti interni, poteva investire di tasca propria tanto denaro per imbarcarsi in un'impresa quasi dispe-

rata agli occhi di tutti. Ma si trattava di una malattia creatrice perché nel momento in cui scavare e riportare alla luce il mondo omerico significò per lui l'inizio di un'opera restauratrice della propria personalità, significa anche per noi ricevere in dono il risultato della sua ricerca.

Come già detto, il lavoro di ricerca archeologica ed il restauro sono stati spesso comparati all'analisi. Io non credo che esistano immagini più belle nei sogni dei nostri pazienti di quelle che indicano proprio uno scavo archeologico, un mettere a posto, sistemare, ridare alla luce. C'è poi un altro particolare che merita la nostra attenzione. Sì, il nostro lavoro di analisti è un lavoro di restauro che cerca di portare un minimo di equilibrio nel contesto di una situazione devastata, ma anche per noi ci sono quei problemi che in un modo o nell'altro affliggono il mondo dell'arte. Anche per noi non si tratta di riportare ad una situazione iniziale che è e rimane irrecuperabile quanto piuttosto di rispettare il presente e renderlo funzionale. Abbiamo un termine nel nostro lavoro, « costruzione in analisi », che indica secondo me uno dei momenti più arditissimi del procedimento analitico. Infatti « spesso non riusciamo a indurre il paziente a ricordarsi del rimosso. Riusciamo invece, se abbiamo condotto correttamente l'analisi, a infondergli una salda convinzione della verità della costruzione, convinzione che ha lo stesso effetto terapeutico di un ricordo ritrovato » (13). Così un corretto senso del restauro non tenta un recupero dell'originale ma tenta un risanamento, una preservazione di ciò che rimane. A questo punto credo che vada chiedendosi il nostro assunto. Il recupero del passato, questo bisogno che si fa più acuto ogni qualvolta noi sperimentiamo, nei nostri oggi, la mancanza della storia, è un'esigenza psicologica, oserei utilizzare un termine in disuso, è un istinto tipicamente umano perché più a lungo, rispetto agli animali, il cucciolo dell'uomo rimane accanto ai grandi. La lentezza dello svezzamento, oltre ad essere con probabilità una delle cause della nevrosi, sta alla base di questo anelare al passato, a quel mondo che ci sembra perfetto e funzionale, almeno ai nostri occhi di bambini. Ecco perché

(13) S. Freud (1937), « Costruzioni nell'analisi », *op. cit.*, pp. 73-74.

siamo sgomenti e angosciati in quei posti dove, distrutta anche la natura, si ergono solo abitazioni moderne e recenti. Questi complessi edilizi non hanno con noi nessun legame e generano in noi delle tipiche angosce persecutorie. Forse siamo stati cattivi e siamo per questo puniti, privati quindi dei genitori, del nostro passato senza il quale l'uomo non è più tale. Cercare allora nel passato e conservare i segni del tempo appartenuto ad altri uomini è una delle tante risposte che l'uomo dà per guardare il futuro.

Il problema di ricostruire, di salvaguardare l'ambiente e sentirne la forza compare spessissimo nei sogni dei nostri pazienti. Ho avuto l'imbarazzo della scelta nel proporre alcuni sogni. Il primo è di uno scrittore cinquantenne, abbastanza di fama, il quale però a un certo punto della sua vita ha un blocco. Chi conduce un'esistenza creativa nel momento del blocco affronta veramente un problema di vita o di morte, poiché si può anche morire se non si crea. Lo scrittore è colui il quale può mettersi a tavolino — credo che Moravia faccia così — tutte le mattine, scrivere quattro pagine e poi andare a passeggiare per il corso. A un certo punto, se uno scrittore è privato di questa possibilità perché non ce la fa, si trova in una situazione veramente di disperazione. Allora, dato che era una persona culturalizzata, ha pensato che attraverso l'analisi potesse riprendere la sua attività e sbloccare quella situazione. Questo è il sintomo generale — anche se in fondo lui porta molte altre problematiche — cioè la paralisi delle sue possibilità creative. Lui è intelligente, quindi non crede che gli psicoanalisti, attraverso l'analisi, distruggano l'arte dei propri pazienti. Questo non è assolutamente vero. Allora, nel terzo anno di analisi, in cui posso dire con molta onestà che le cose per lui sono cambiate per quanto riguarda la creatività, a un certo punto mi porta questo sogno. Mi dice che si trova in un quartiere di Roma con tutti i lavori in corso. Tutte le cose stanno cambiando e infatti si tratta di restaurarle. Vengono fuori facciate di chiese e ospedali. « Mi colpisce — dice nel sogno — una chiesa romanica restaurata a metà. E' necessario restaurare anche l'altra parte ». Poi ci sono ancora

chiese e ospedali e « rifletto che quando questo quartiere era nato, tanti anni fa, non si era accontentato di vivere a spese della città, ma aveva cercato — questo quartiere — di avere una vita completa in se stesso, con chiese, ospedali, scuole ». Questo è il sogno: è un sogno di restauro, un sogno ambientale, dove a un livello inconsapevole il sognatore presenta un processo di integrazione, che dà a me e a lui — e qui naturalmente c'è tutto un problema emotivo che è difficile comunicare — la sensazione che le cose si stanno muovendo. Se noi fossimo dei fedeli freudiani potremmo dire che si tratta della realizzazione di un desiderio, però è la realizzazione di un desiderio positivo. Io non credo ai sogni come realizzazione di desiderio, ma, se anche fosse così, desiderare di andare a finire sotto un carro armato — sogni che faceva all'inizio — è ben diverso dal desiderare, con un sogno del genere, che tutto sia restaurato. C'è effettivamente un'opera di restauro e si trova, questa è la cosa importante, un quartiere autonomo: l'autonomia è in fondo alla radice della propria creatività.

Potrei dire che il problema ambientale diventa fondamentale perché l'ambiente permette di lavorare per la mia psiche. Io credo che si potrebbero veramente fare delle indagini psicologiche e riscontrare una perfetta correlazione fra ambiente degradato e persone degradate. Con questo voglio dire che chi accetta che l'ambiente si degradi, ha già perso la sua dimensione umana. Non è forse questa la sede in cui sviluppare un discorso politico, ma ritengo che questo rimanga sempre sottinteso: se uno accetta di vivere in una casa in cui non si può vivere, oppure in una città distrutta come può essere Napoli, senza fare qualcosa, significa che dentro di noi si sono smorzate le forze riparatrici.

Il secondo sogno di cui volevo parlarvi mi fu portato da una donna, al termine del nostro rapporto, dopo cinque anni di analisi. Ella sognò di trovarsi su di una nave che prendeva il largo. Nel suo viaggio, con un artificio particolare, poteva guardare sia la sponda che lasciava, sia il mare aperto verso il quale navigava.

E la sua emozione era grandissima. Sentiva di potersi riempire del passato, del presente ed anche del futuro. Essa diceva a se stessa nel sogno di poter ormai navigare perché il suo passato era sempre presente. Io penso che avesse perfettamente ragione.

Uno spazio per immaginare

Paolo Aite, Roma

Considerando il modo in cui l'uomo oggi progetta e costruisce lo spazio in cui vive e lavora quotidianamente, viene spontaneo pensare alla « città » sovrappopolata che caratterizza il momento storico in cui viviamo.

E' proprio il rapporto con questo ambiente, come da molte parti viene riconosciuto, che determina uno stato di sofferenza psichica di cui, in gradi diversi, tutti subiamo le conseguenze anche se solo a tratti ne percepiamo l'esistenza.

Lo scopo di questo intervento è quello di dare un'immagine, una rappresentazione plastica di questa « sofferenza psichica ».

L'immagine è stata creata da una donna in una condizione di grave depressione.

A me sembra che queste espressioni spesso siano più penetranti e comunicative del linguaggio comune. E' per questo che ho fatto di questa rappresentazione un punto di riferimento per il mio intervento.

Essa per me si presta come espressione plastica di una condizione psichica che, al di là del suo significato individuale, è di noi tutti che viviamo nella città. In essa ancora spero di poter dimostrare i segni grafici delle « forze psichiche » che, secondo le ipotesi della psicologia del profondo, sono in gioco nella « sofferenza psichica » che vogliamo considerare.

Ricordo che quando quella donna accettò di realizzare l'immagine che vi propongo era come travolta dallo stato depressivo che la isolava. Questa situazione si era già ripetuta ed io l'avevo condivisa con lei. In quei momenti, se riusciva a parlare, non era in grado di comunicare l'esperienza psichica che stava vivendo, ma chiedeva aiuto o esplodeva con ironia e con rabbia contro la sua e mia impotenza ad aiutarla. In quella circostanza le offesi una cosa apparentemente assurda: uno spazio limitato, una cassetta contenente sabbia, su cui, con gli oggetti presenti nel mio studio, poteva dare corpo a quello che le veniva in mente.

Le offrii uno spazio dove svolgere un gioco « inutile » anziché rispondere al suo desiderio di un consiglio che risolvesse la situazione.

Questo gioco, pur presentandosi come tecnica di indagine e terapia moderna (1), si rifà ad una attitudine tipicamente umana. Da sempre, nella storia della sua evoluzione, l'uomo ha usato la materia non solo per adattarsi e sopravvivere al mondo attorno a lui ma anche per dare forma alle sue emozioni, conflitti, esigenze. Questi suoi prodotti possono essere considerati come l'espressione dell'adattamento alla natura dentro di lui, del rapporto col suo mondo psichico. Nel dare forma a quanto ancora è indistinto e percepito come emozione, l'uomo trasferisce sulla materia una propria situazione psichica; la proietta, dice lo psicologo. In questo atto che lo distingue nel mondo animale, egli comincia a trattare, a dare un volto alla sua emozione, a conoscerla invece di esserne posseduto. Così facendo la comunica agli altri e nasce gradualmente la sua conoscenza che modifica anche il suo rapporto col mondo.

Su ogni elemento dell'immagine ora associerò dei ricordi, il modo in cui ho compreso quanto era stato

(1) P. Aite, « Il gioco della sabbia nella psicologia di C. G. Jung », *Rivista di Psicologia Analitica*, Vol. 1°, n. 2, 1970.

espresso in quel momento. Specificando le singole parti e la relazione tra loro, credo di poter dare un contributo al tema propostomi.

Al di là della situazione individuale che l'immagine del suo complesso rappresenta, posso considerarla come la raffigurazione di un campo di forze, di dinamiche psichiche che entrano sempre in gioco nel processo di adattamento dell'uomo sia all'ambiente fuori di lui come alla natura dentro di lui.

Cominciamo l'esame dell'immagine.

L'elemento che sta a sinistra e che domina gran parte dello spazio si impone subito per il colore rosso, per il peso che gli viene dato con la delimitazione nera del suo contorno e con le pietre poste all'interno (fig. 2 - n. 1). Questa fu l'unica parte, nel silenzio in cui venne composta l'immagine, su cui la donna fece un commento: « E' come una bestia che assorbe energia ». Anche alla luce di tale affermazione, mi parve subito come la testa informe di un animale violento. Sulla destra compare una zona di sabbia rimasta asciutta (fig. 2 - n. 2). Questa parte era sfuggita all'acqua che la donna, al primo approccio col materiale, aveva riversato quasi con rabbia, nel contenitore, nel campo di sabbia. Poi, come a salvarla, la delimitò con un piccolo solco che la contorna.

In questo elemento dell'immagine non venne posto nulla a meglio specificarne le caratteristiche; è come una zona priva di qualità.

Il rapporto tra questi due aspetti dell'immagine, « la bestia » e la zona priva di qualità, mi appare significativo alla luce del comportamento di quella donna nella vita.

Il suo atteggiamento quotidiano si differenziava nettamente se era fuori o dentro l'ambiente familiare. Nella società appariva inserita, ben integrata, a casa mostrava con le persone care una disponibilità quasi automatica, al limite della dipendenza, del non sapere mai dire di no.

Nei frequenti periodi di depressione si isolava, si estraniava dal mondo esterno e con i famigliari esplose in crisi di abbattimento e di rabbia anche violenta. Usciva da queste crisi ricorrendo incolpandosi per

quanto era accaduto, rimproverandosi di non essersi saputa controllare. Era disorientata dalle sue stesse reazioni.

Il contrasto descritto nel comportamento trova per me una raffigurazione nell'immagine. Qui la dipendenza, la disponibilità automatica, senza qualità, che erano caratteristiche del suo atteggiamento paiono ben rappresentate dalla sabbia asciutta, appena differenziata dal resto, dove non c'è posto per una qualità autonoma (fig. 2 - n. 2). L'altra parte, « la bestia », è l'espressione della rabbia, della violenza che anche in quel momento, durante la seduta, la invadeva. Nella vita questa carica psichica esplodeva improvvisamente e la donna per difendersene si chiudeva in casa rinforzando il suo ruolo.

Per quanto visto finora l'immagine esprime il modo particolare di quella donna di porsi in relazione con la sua realtà quotidiana, quello che viene definito come « atteggiamento conscio », ma anche l'energia repressa che si scatenava nelle crisi: la « controreazione inconscia ».

Nello spazio limitato ed apparentemente inutile del gioco quella donna esprimeva per immagini quanto non riusciva ancora a comunicare verbalmente. Essa veniva a contatto con la propria sofferenza, cominciava a trattarla anche se inconsapevolmente.

« L'atteggiamento conscio » e la « controreazione inconscia », per me ben esemplificati nell'immagine, vanno ora meglio chiariti. Possono servirci infatti a intendere alcuni aspetti della nostra sofferenza psichica come abitanti della città.

L'atteggiamento è una disposizione della psiche ad agire e a reagire in una determinata direzione. « Avere un atteggiamento — osserva Jung — equivale ad avere una direzione aprioristica... che favorisce la percezione di tutto quello che è omogeneo e arresta la percezione di tutto quello che è eterogeneo ad essa » (2).

L'atteggiamento conscio pertanto è la direzione assunta in un certo momento dalla nostra coscienza. La coscienza come organo della percezione strutturato nella nostra evoluzione è orientato in una direzione determinata da una serie di fattori che ci sfuggono. Am-

(2) C. G. Jung (1921), *Tipi psicologici*, Torino, Boringhieri, 1969, p. 426.

mettere questo significa accorgersi di non essere padroni nella nostra casa, proprio nella stanza più intima, in quella della coscienza. Questo modo di vedere limita la potenzialità della coscienza con cui spesso siamo identificati. Essere consapevoli del limite della nostra coscienza può aprire l'attenzione anche alla percezione di quanto non siamo abituati a percepire; nasce così la possibilità di una critica di noi stessi che ci rinnova. Analizzare tutti i fattori che inconsapevolmente possono agire orientando la direzione della nostra coscienza sarebbe un enorme lavoro. L'educazione ricevuta, la nostra storia e i conflitti che ne sono conseguiti come le difese, tutto orienta in modo aprioristico la nostra percezione. Rimanendo aderente al tema è più utile considerare l'influenza condizionante dell'ambiente in cui viviamo. La persuasione occulta determinata da mezzi di comunicazione sempre più penetranti influenzano le nostre scelte o creano bisogni fittizi a servizio di gruppi di potere dominanti.

Tutto ciò è noto ma spesso si preferisce non riconoscere in noi l'azione di questa influenza che ci rende massa passiva ed inconsapevole. L'ambiente esterno, le case come l'organizzazione della città in cui viviamo, possono essere espressione di un atteggiamento conscio così orientato. Si perde allora il valore creativo del dubbio sulla utilità per l'uomo di quanto e come oggi si costruisce. E' proprio questa esperienza del dubbio che orienta la percezione in modo nuovo e può aprire la porta alla critica.

L'ambiente sia naturale che sociale muta rapidamente anche in conseguenza delle nostre azioni ma non muta altrettanto il nostro atteggiamento conscio che rimane orientato in modo fisso e non più adeguato alla realtà del momento.

Potremmo portare molti esempi. Ricordiamone uno.

L'atteggiamento può avere come punto di riferimento, tra gli altri, la produttività in vista di un benessere per tutti. Questo fine, questo punto di riferimento, può essere uno stimolo alla ricerca, può promuovere nuove scoperte in un certo momento storico, ma quando diventa unilaterale e non criticato comincia ad agire contro noi stessi. In questo caso l'unilateralità del no-

stro atteggiamento conscio può esprimersi nel fatto che non si tiene conto della esauribilità delle risorse a cui l'uomo attinge, oppure non ci si avvede che solo molto tardi della possibile influenza sulla natura dello smaltimento dei rifiuti che da quella produttività derivano.

L'uomo, sia come collettività sia come singolo, difficilmente mette in discussione il suo atteggiamento conscio. Non riconsidera criticamente i motivi della sua azione. Non si accorge, anche sedotto dai vantaggi secondari che gli derivano, della « bestia » che sorge alle sue spalle.

Lo psicologo definisce questa carica psichica come « controeazione inconscia ».

Anche la paziente di cui abbiamo parlato traeva qualche vantaggio secondario dalla sua disponibilità coatta e ripetitiva, ma era un modo molto dispendioso per ristabilire una sicurezza che alla fine avrebbe potuto avere delle gravi conseguenze su di lei.

Quando la controeazione inconscia alla unilateralità della coscienza invade la vita, solo allora sembra che l'uomo si accorga della bestia che può ucciderlo. Questo accade sia nell'individuo, attraverso il disturbo psichico, sia nella società ove possono manifestarsi a un certo momento delle crisi profonde. Ma prima che si verifichi una crisi c'è sempre una lunga preparazione. Ritornando al nostro caso, per anni quella donna non aveva mai trovato lo spazio per comunicare i primi segni del suo malessere: se lo amministrava da sola, perché era incomprendibile al suo atteggiamento conscio. La coscienza collettiva le poteva proporre parole vuote, come quelle che tutti sentiamo: « esaurimento », « troppo lavoro ». Al massimo le venivano offerti dei farmaci contro l'ansia e la depressione. I sentimenti che provava non potevano diventare forma in una comunicazione vera che desse spazio a quanto viveva. Di qui è facile immaginare come fosse arrivata a un comportamento ripetitivo, sempre adeguato ma in sostanza falso e completamente dissociato da quanto sentiva nel profondo.

Questo esempio individuale ci può mostrare come sia



Fig. 1

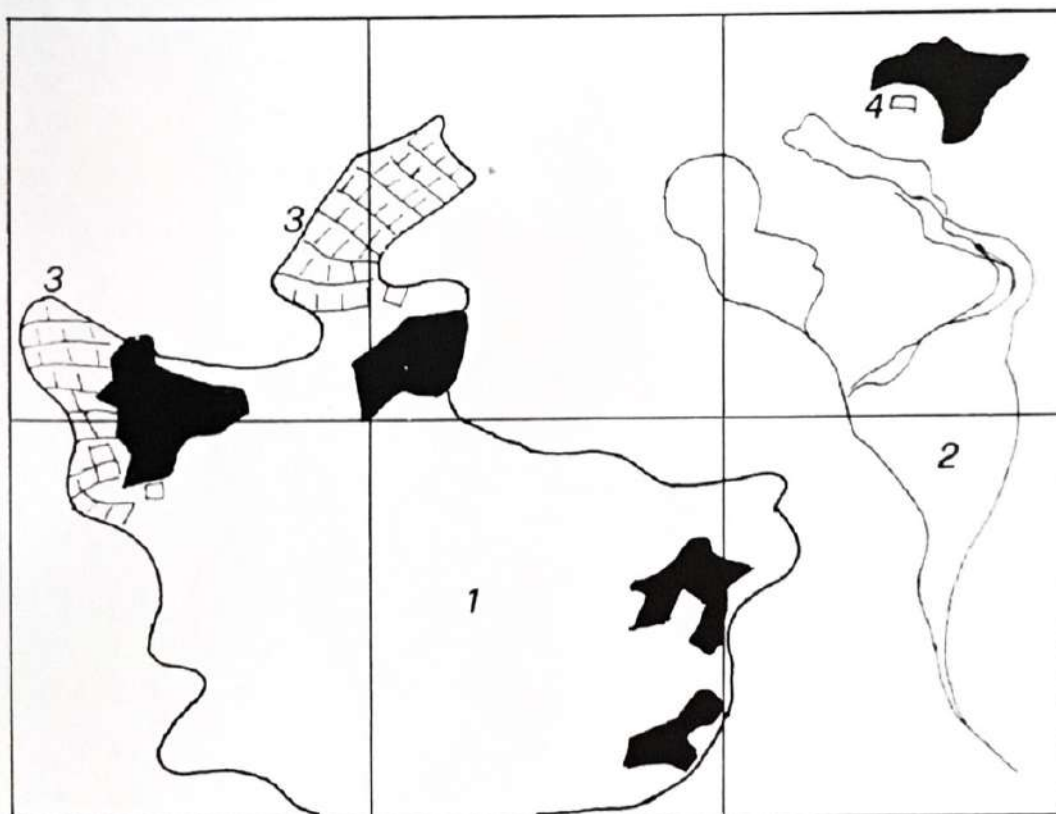


Fig. 2

Schema della distribuzione delle immagini nell'area del gioco.

- (1) « La Bestia ».
- (2) Sabbia asciutta.
- (3) Oro.
- (4) Oro sotto il sasso.

possibile passare da un conflitto vissuto con sofferenza ad una vera e propria dissociazione tra conscio ed inconscio. Ciò può essere visto come un modello applicabile anche al nostro modo attuale di costruire, organizzare e vivere nella città.

Il prevalere di un atteggiamento conscio collettivo orientato in modo acritico e quindi insensibile ai segni di una sofferenza crescente, sia della natura fuori di noi che di quella dentro di noi, ci può portare ad atti incoordinati, ripetitivi nel nostro modo di costruire la città. Essi sono la manifestazione indiretta di una carica inconscia che può diventare esplosiva.

Alla fine di un lungo periodo di sofferenza, la donna era diventata come insensibile, apparentemente quieta ed adattata (nessuno avrebbe detto che stava male), fino a che non scattava in lei qualcosa di incomprendibile che la travolgeva. Ma poi, automaticamente, dopo la tempesta, ritornava all'atteggiamento acquisito e, direi, quasi accentuandolo.

Anche nella città, nel nostro modo di vivere in essa, possiamo trovare i segni di un graduale passaggio da uno stato di sofferenza ancora avvertito ad una vera dissociazione. Quando la dissociazione si stabilisce, l'unilateralità dell'atteggiamento conscio sembra esaltarsi ancor più e confermarsi.

Quello che oggi colpisce, osservando la città, è la tendenza a uno sviluppo indiscriminato, incoordinato che tende ad accentuarsi. La città può diventare col tempo come un organismo che cresce progressivamente a dispetto della natura. L'uomo che l'abita sembra mano a mano abituarsi e non accorgersi più della sua sofferenza. Mostra al tempo stesso un comportamento sempre più automatico e ripetitivo che dà sempre meno spazio alla comunicazione. La dissociazione c'è, anche se non si vede. La carica inconscia prende altre strade. L'incremento dei disturbi psichici, come delle malattie somatiche ove, tra i fattori determinanti, c'è una forte componente psichica, ne è una delle espressioni. Nella dissociazione la carica inconscia si accentua e tende a portare alla crisi, sia sul piano collettivo che su quello individuale. La carica inconscia ha in sé, come osserva Jung, anche i germi

di una possibilità nuova di vita. Sono in essa racchiusi elementi che possono efficacemente sostituire l'atteggiamento conscio che ha fallito.

C'è una progettualità implicita nel conflitto?

Ritornando alla nostra immagine, è interessante notare che c'è un elemento che, a mio parere, corrisponde a questo modo di vedere: è l'oro che la protagonista dispose con cura là dove potremmo vedere le orecchie o le conra dell'animale informe (fig. 2, n. 3). Nell'immagine l'oro è come immerso nella zona che esprime il conflitto, la violenta carica inconscia che quella donna non sapeva dominare. L'oro, nell'immaginazione dell'uomo, è comparso in varie culture come la rappresentazione del valore che non si corrompe nel tempo. In questa immagine l'oro poteva rappresentare un progetto di integrazione, implicito nel conflitto stesso. Può essere il germe di nuove possibilità di vita potenzialmente presenti nella carica inconscia. La donna lo riprendeva solo affrontando direttamente l'animale che esprimeva il suo contrasto interiore.

Il terzo elemento che appare nell'immagine è quel piccolo tassello dorato sotto il sasso nero (fig. 2, n. 4). Anche esso può essere inteso proprio nei termini di un progetto.

Dal nero, dall'animale, dal conflitto, poteva essere estratto qualcosa di prezioso e di utile. Se l'oro era il progetto, la bestia che lo conteneva ancora, per la storia di quella donna, era l'interiorizzazione, direi la memoria inconscia, di un'esperienza di rottura e di morte, vissuta durante lo sviluppo. Era un'esperienza che aveva lasciato un segno indelebile.

A me basta affermare che questa esperienza distruttiva interiorizzata e negata da lei per sopravvivere era qualcosa che rimaneva coperto dal suo atteggiamento conscio. Questo contenuto scattava in modo automatico ogni volta che nella vita c'era il tentativo di rendersi indipendente, di allontanarsi dall'abitudine alla dipendenza.

Questi brevi cenni possono dare l'idea della fatica e dell'impegno che le furono necessari per assimilare

quanto era ancora implicito nel conflitto per estrarre l'oro dalla bestia che la invadeva.

Questa impostazione che vede nel conflitto anche una progettualità potenziale ebbe conferma. L'immagine più esatta me la diede proprio quella donna alla fine del nostro lavoro.

In un altro gioco della sabbia appariva ancora la bestia, a sinistra, ma molto ridimensionata. Ciò che mi colpì fu un volto di donna realizzato con molta cura e contornato proprio da quell'oro che prima era nella bestia. Solo molto tempo dopo la composizione di questa ultima sabbia, la paziente si rese conto di quanto di sé avesse inconsciamente rappresentato in quelle immagini (che oggi mi appaiono come il primo e l'ultimo atto di un confronto con l'inconscio).

Il riferimento costante all'immagine è stato da me giustificato all'inizio con l'intento di rendere più concreto il mio intervento. Non so se sono riuscito a meglio precisare i concetti di atteggiamento conscio e dell'azione dinamica, sempre presente, dell'inconscio. L'unilateralità che è propria del conscio in un atteggiamento acquisito nel corso dell'adattamento tende a permanere e a diventare un abito mentale. E questo, mentre lo mettiamo costantemente in atto, viene difficilmente riconosciuto nella sua parzialità e direzionalità.

Aprirsi alla critica, anche sul tema del rapporto che l'uomo oggi ha con l'ambiente in cui vive, è il riconoscimento di questa parzialità.

Ci si abitua con facilità ad un'azione ripetuta senza aprire gli occhi ai segni che ne indicano gli aspetti negativi. Questo modo di procedere è come un « non vedere »; esso apre la spirale di un'azione contro di noi sia nella natura ambientale che in quella psichica. Noi stessi in questo caso diventiamo inconsapevolmente gli attori del nostro stare male, che ci porta inevitabilmente alla crisi.

Il riferimento all'immagine ha avuto per me anche un altro scopo. Nello spazio per immaginare concretamente espresso nel campo di sabbia, la protagonista è stata in grado di rappresentare la sua situazione psichica globale. E' questo un fatto che desidero sotto-

lineare. Essa, infatti, inconsapevolmente ha dato forma, secondo me, sia al suo atteggiamento conscio, sia al conflitto di cui ha rappresentato anche l'intrinseca progettualità. Tutto questo corrisponde a un potenziale « poter vedere ».

A questo che ho chiamato « poter vedere », che è una potenzialità psichica tipicamente umana, si è dato il nome di immaginazione.

Essa è l'opposto del fantasticare che tutti conosciamo. Il fantasticare isola dalla realtà e non incide su di essa. Attraverso la gratificazione immediata che ci può dare, ci libera dall'impegno. L'atto psichico dell'immaginare è un campo di ricerca pieno di potenzialità e tuttora in attesa di una chiara definizione.

A me basta ora sottolineare come esso corrisponda all'impegno che è implicito nel cercare di rendersi conto, nel confrontarci, con quanto ci sfugge.

La necessità di questo atto psichico è ben espressa da Jung nei suoi ricordi: « Finché riuscivo a tradurre le emozioni in immagini, e cioè a trovare le immagini che in esse si nascondevano, mi sentivo interiormente calmo e rassicurato. Se mi fossi fermato alle emozioni, allora forse sarei stato distrutto dai contenuti dell'inconscio. Forse avrei anche potuto scrollarmele di dosso, ma in tal caso sarei caduto inesorabilmente in una nevrosi, e alla fine i contenuti mi avrebbero distrutto ugualmente. Il mio esperimento m'insegnò quanto possa essere di aiuto (da un punto di vista terapeutico) scoprire le particolari immagini che si nascondono dietro le emozioni » (3).

La crisi che nasce dai nostri fallimenti ha in sé la possibilità di liberare la coscienza dal vecchio atteggiamento e aprirla ai segni di quanto è mutato attorno e dentro di noi. In quel momento può nascere una immagine nuova, essa è la prima elaborazione di questi segni.

In questo atto psichico prende corpo la comunicazione con l'altro. L'immagine, così intesa, è la prima espressione di un contenuto che può diventare parola ed idea, guidando l'azione.

Lo spazio per immaginare è il luogo, apparentemente « inutile » per gli scopi consci dell'io, ove prende forma

(3) C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 205.

questo processo dalla immagine alla parola. Il frammento di storia che vi ho raccontato è solo rappresentato dal campo concreto ove si è strutturato il gioco della sabbia di quella donna.

Mi domando se nella città e nella casa, così come sono oggi concepite, c'è uno spazio simile a questo.

Deterioramento e spazio della creatività

Antonino Lo Cascio, Roma

In questo contributo tenterò di porre in evidenza alcuni aspetti psicologici sottesi all'opera di restauro e di conservazione di alcuni segni prodotti dalla mano e dalla passione dell'uomo, oggetti generalmente considerati come di valore artistico e comunque rappresentativi d'una cultura che ci ha preceduti.

L'elemento temporale, che sia *tempo vissuto* o *tempo cronologico*, è la categoria nella quale si colloca l'intervento di salvaguardia e di riabilitazione, ed è altresì la dimensione nella quale l'oggetto stesso era stato originariamente proiettato. D'altra parte ogni costruzione dell'uomo è destinata, al pari della vita umana, a subire il trascorrere del tempo il cui effetto può giungere fino alla cancellazione, alla morte dell'oggetto. Restringerò la mia analisi a quegli oggetti costruiti con materiali meno effimeri, più resistenti all'usura del tempo e che risultano più significativi in quanto vengono a porsi come messaggi a futura memoria, come monumenti della storia dell'uomo, correlati in un rapporto particolare al tempo biologico dell'uomo e cioè al tempo cronologico di una generazione.

Già nel passato protostorico dell'uomo vi era una precisa distinzione tra ciò che si voleva destinato a durare e ciò che si produceva come necessità del momento senza alcuna implicazione di durata. Ciò vale sia nei riguardi dei piccoli oggetti, utensili ecc., sia nei riguardi dei luoghi per abitare costruiti dall'uomo. Certamente le tecniche ed i materiali dell'epoca avevano valore determinante, tuttavia il passaggio dalla civiltà della caccia a quella agricola contribuì notevolmente, attraverso il criterio dominante della stabilità (contrapposto al continuo doversi spostare), a rendere più necessario il concetto del durare. Ricerca di nuovi materiali di costruzione e tecnica costruttiva hanno sempre seguito nella storia dell'umanità e della cultura la necessità di rendere il più possibile meno effimera la presenza dei prodotti dell'uomo. A questa *durata*, durata che per essere significativa deve poter superare il limite del tempo biologico individuale, si è improntata la maggior parte delle attività costruttive e creative ed ancora oggi, pur in una fase di delirio consumistico (del quale solo adesso si comincia a cogliere la mostruosità distruttiva) l'utente non vuole rinunciare a questa specifica qualità del manufatto. A parte gli impliciti d'ordine economico, la qualità « durata » è psicologicamente importante per l'uomo, e ciò per una complessa serie di motivi.

Innanzitutto la durata sembra poter rappresentare una ricompensa all'impegno, alla tenacia, alla fatica che l'uomo ha investiti nella « fabbricazione ». Infatti, in genere, la durata è qualità che necessita non di un attimo creativo e realizzante ma di un progetto lungamente perseguito. Il concetto di progetto ci introduce in un ambito particolarmente interessante. La possibilità di progettare segna per l'uomo l'uscita dalla dimensione desiderante pura e, come tale, destinata per la sua carica irrealistica ad incontrare le frustrazioni della realtà e a trovare surrettiziamente un soddisfacimento illusorio nel mondo della fantasia. Il « tutto e subito », senza dilazioni, è il modo spontaneo di essere del bambino e testimonia — paradossalmente — la sua improduttività sul piano di realtà ed in definitiva il suo effettivo stato di impotenza.

Un mondo esterno impraticabile alle sue capacità di incidervi, ed il fatto di dover dipendere totalmente — quale prezzo per le sue necessità vitali — strutturano compensatoriamente nel bambino vissuti di onnipotenza nella cui dimensione illusoria si realizzano i suoi fasti immaginari.

Quando la maturazione dell'individuo comincia a richiedere fatti e non fantasie, capacità costruttiva in luogo di assenzi, compare una nuova struttura che ponendosi in un rapporto di ponte tra il bambino e la realtà dà inizio ad una progettazione per il soddisfacimento del desiderio nella sfera del concreto. Questa attività progettuale sarà investita dal desiderio ma non sarà il desiderio stesso; questo perderà gradatamente la sua carica irrazionale, ed eventualmente distruttiva, e diventerà realizzabile e realizzata nel mondo esterno, nel mondo delle cose, nel mondo degli altri.

Questo intenzionalizzarsi è qualità filosofica dell'uomo ma è anche un preciso sintomo del comparire sulla scena della ragione, una funzione dell'lo, quell'aggregato cosciente di modi di pensare che si differenzia dal modo di essere dell'Inconscio. Queste due strutture, lo ed Inconscio, se sono contrapposte come modalità operative non lo sono necessariamente negli scopi, ed è funzione dell'lo quella di realizzare in maniera possibile ed all'interno di un sistema di coerenze le istanze dell'Inconscio.

Questo processo dunque non vuol dire la rinuncia all'appagamento del desiderio ma anzi il suo soddisfacimento nella realtà in luogo dei suoi passati trionfi nell'immaginario. La nascita dell'lo, che è un atto che si dà nel corso del processo di maturazione dell'individuo e di una società, corrisponde alla disalienizzazione della personalità inconscia dalla realtà, attraverso la mediazione realizzante della ragione.

Il progettare è perciò una qualità adulta, costruttiva, che prevede il mantenimento della carica desiderante senza cadute di livello fino al compimento di tutti quegli atti mentali e reali, necessari all'inverarsi del desiderio. In questo processo avverranno almeno due fatti degni qui di essere menzionati. Il primo è che il contenuto del desiderio subirà delle trasformazioni che

lo renderanno sempre più compatibile con la realtà fino a permetterne la realizzazione. Il secondo fatto è che la durata stessa del processo comporterà la comparsa di un'altra dimensione del tempo che non è quella dell'immediato, del co-presente che invece è il tempo dell'appagamento immaginario del desiderio. Compare cioè una nuova dimensione temporale che è co-strutturale alla progettualità e che, dando spazio ad altri e diversi momenti successivi al primo ed in relazione significativa con questo, scandendo un tempo a venire, offre la nozione di futuro.

Questa nuova qualità del tempo che si è aggiunta alla qualità di *tempo presente*, la dimensione del futuro, entra a modificare profondamente il modo di essere dell'individuo quando ne consideriamo l'aspetto ontogenetico e a trasformare i valori guida di una società in via di maturazione se ne traggiamo i risvolti antropoculturali.

Tutto ciò comporta un grande arricchimento, ma anche, come ogni atto di crescita, dei nuovi problemi. Infatti l'individuo, superata la fase dell'onnipotenza ed entrato nella dimensione adulta nella quale può in maniera parziale ma oggettiva disporre della realtà, deve subito confrontarsi con i suoi nuovi limiti. Il limite che pone il più grande dei problemi gli deriva proprio da quell'acquisizione, il futuro, che gli ha permesso di effettuare il precedente salto di qualità.

L'esplorazione del tempo effettuata con la ragione consegna in maniera inequivocabile all'uomo il limite del suo futuro vivibile, il cui termine coincide con la sua morte biologica.

D'altra parte la cessazione della vita biologica è un fatto che colpisce i viventi in quanto obbliga all'esperienza della perdita d'un oggetto d'amore. Questa stessa esperienza conduce non solo al vissuto della separazione ma anche, tramite i meccanismi psicologici che il lutto comporta, alla identificazione immaginaria con la persona scomparsa e quindi alla rappresentazione fantastica della propria morte. Questo tipo di elaborazione interiore e fantastica della morte avviene ben al di fuori del controllo della ragione ed avvia un processo inconscio difensivo i cui risultati sono diversi

dalle conclusioni che l'io aveva ottenute con l'uso dei poteri razionali.

Vi sono molti modi paradigmatici che tentano di assolutizzare il senso della vita e delle azioni umane; la lotta che l'uomo conduce contro la morte è stata spesso utilizzata in questo senso. Certamente la vita ed i suoi significati non possono essere riassunti in una formula quale che essa sia. Tuttavia ritengo che la coppia di contrari vita/morte e le vicissitudini di questo complesso nell'Inconscio dell'uomo possano rappresentare un modello di comprensione di qualche valore per avvicinarsi psicologicamente al senso di certe opere che l'uomo progetta con il fine esplicito ed implicito che durino al di là della sua vita.

Dunque, l'individuo nel corso della sua crescita si trova di fronte dei grandi problemi la cui soluzione gli si pone come un'aporia. Da una parte la ragione limita il suo futuro ad un numero predeterminato di anni, dall'altra l'Inconscio — connettendosi ad una dimensione storica ed extrapersonale che partecipa della vita di tutta la specie — gli propone una sorta di vita senza limiti temporali.

Il grande respiro dell'Inconscio è difficilmente percepibile nei suoi termini simbolici dall'io; così il messaggio viene ridotto a qualcosa di « già noto » e deformato come *immortalità*, una dimensione illusoria che si pone sullo stesso piano irrealistico della onnipotenza infantile.

Questa grande contraddizione ha dato vita a dei grandi tentativi di conciliazione degli opposti che trovano riscontro tanto nei sistemi religiosi quanto nei grandi sistemi scientifici e ideologici. Entrambi con i loro rispettivi dogmi gestiscono a livello collettivo il conflitto personale di ogni uomo.

Da un punto di vista psicologico si può dire che sempre l'uomo tende a colorare di divino ciò che è sconosciuto e ciò che è incomprendibile, così come difficilmente sostiene i conflitti inconsci senza che la sua realtà esterna ne partecipi. E allora l'uomo, protetto dalle ipostasi culturali, può tradurre ulteriormente la sua equivoca immortalità nella possibilità di affrontare ogni giorno la vita senza dover pensare di continuo

che questa possa cessare un attimo dopo o senza demotivarsi nella sua attività in vista di una imminenza della morte. In un tale clima ancora, l'uomo può proiettare nello spazio terreno il suo contrastato desiderio di eternità investendolo nelle sue opere. Queste ultime divengono degli oggetti reali ma anche degli oggetti mentali che attraverso un parziale meccanismo di identificazione si caricano a livello di rappresentazione simbolica di alcuni aspetti psicologici dei loro costruttori. Il reale, del quale queste opere entrano a far parte, si offre così ad accogliere nella sua matericità ciò che l'uomo tenta di preservare dall'implacabile consumarsi del tempo.

Tutto ciò riguarda principalmente quelle opere, quelle costruzioni che nascono intenzionalmente come documenti, come segni, affidati ai posteri. In esse tuttavia si può leggere, al di là del messaggio voluto e consapevole (pensiamo ad un arco di trionfo, ad una stele commemorativa, ad un mosaico che cristallizza le glorie d'un uomo o d'un santo) un messaggio inconscio più significativo e pregnante, magari infiltratosi clandestino nel testo ufficiale. In questo caso alla volontà cosciente di celebrare qualcuno o qualcosa si è aggiunto un altro contenuto carico di energia espressiva che si può cogliere anche al di là della storia, nella misura in cui parla un linguaggio collettivo ed atemporale come quello degli archetipi. Gli archetipi vengono definiti da Jung come delle forze inconsce che tendono ad informare dei loro contenuti la vita e l'agire dell'uomo inconsapevole.

Sono soprattutto questi i contenuti che al di là del progetto cosciente di quell'opera informano l'opera stessa, diventando leggibili solo da coloro che in un altro periodo storico, magari, non più posseduti da quell'archetipo, ne possono avere consapevolezza. Ciò che si vuol dire è che in questa prospettiva psicologica si possono considerare come monumenti molti prodotti dell'uomo che non nascono coscientemente come tali ma che, costruiti con dei materiali poco cronodegradabili ed investiti di una proiezione archetipica, rappresentano grazie alla loro possibilità di durare nel tempo l'investimento inconscio del desiderio

di eternità. Un anelito continuamente espresso dalla specie umana quale rituale contro la morte, contro la annullante cancellazione della non-esistenza. Così le nostre case ad esempio, i nostri edifici — e gli architetti lo sanno bene — non soltanto sono luoghi per abitare ma anche spazio investito da un progetto simbolico di salvezza.

Concluse in questa sede le ipotesi analitiche sul significato psicologico che possono rivestire certe opere costruite per sfidare il tempo, quel tempo biologico limitato che non limita però tutti i tempi possibili dell'uomo, vediamo cosa può significare il lavoro di restauro inteso nelle sue accezioni più larghe.

Se è coerente quanto finora si è venuti dicendo, è allora conseguente che ogni intervento di restauro, ovviando allo scacco che il trascorrere del tempo ha inferto all'opera, la riconduce a quel progetto di durata materiale per il quale era stata realizzata.

Il fallimento del progetto storico nel nostro caso comporta il fallimento del progetto archetipico inveratosi in una forma, in una struttura reale, materiale. Intervenire perciò sulla durata vuol dire non solo ricreare la forma deteriorata, bensì ricollocarla in quel destino di eternità al quale la forma stessa attingeva i suoi più profondi significati.

Il fallimento del progetto materiale teso alla durata indefinita nel tempo può essere visto come il correlato del successo creativo, un atto che tenta ambiziosamente di compararsi alla creazione e che pertanto non può che trovare nel suo procedere cronologico il fallimento come limite delle umane possibilità. A questo necessario fallimento collabora non soltanto il fisiologico trascorrere del tempo e la defettibilità dei materiali, spesso tanto perfetti quanto delicati, ma anche quella qualità umana che è la distruttività che si accanisce specificatamente sull'uomo stesso e sui suoi prodotti più significativi. La forza distruttiva dell'uomo, controcrazia dialettica della creatività, può indirizzarsi direttamente sull'oggetto ma anche sul suo contesto e cioè sullo sfondo nel quale la forma trova individuazione e pregnanza. Spesso poi questa forma di aggressività indiretta può ulteriormente camuffarsi e com-

parire sotto le spoglie di una pseudocostruttività capace di annullare l'oggetto, riempiendo ad esempio di fabbricati lo spazio che lo attorniava protettivamente.

Il restituire forma, durata, contesto, vuol dire dunque ridare vita al progetto inconscio e salvifico che aveva determinato la nascita di quell'opera, vuol dire in ultima analisi partecipare di quel progetto di salvezza che mai è raggiunto da nessuna epoca e mai da tutti gli uomini.

Questo lavoro di ricostruzione non è dissimile da quello che compie con altrettanta attenzione, sofferenza e pazienza lo psicoterapeuta il quale restituendo al paziente vita e libertà dalla sofferenza psicologica, partecipa altrettanto a quella rinascita di cui, al pari del restauratore, ha anch'egli bisogno.

Si possono intravedere alcune analogie nei due tipi di intervento, quello psicoterapeutico e quello di restauro, che presentano di fatto molti punti di contatto. Anzitutto l'oggetto di cura.

Per lo psicoterapeuta il paziente è un individuo che ha smarrito nella nevrosi il suo progetto di vita; per il restauratore l'oggetto di cura è un'opera il cui deteriorarsi ha cancellato il senso della sua attuale presenza.

Vi è dunque un preciso campo di creatività o meglio di attività ri-creante, tesa a restituire agli oggetti di cura il Senso originario e a permetterne poi il loro declinarsi nel tempo.

Questo campo di attività può essere agito attraverso varie modalità di intervento. Vi sono, come sappiamo, differenti Scuole psicoterapeutiche, così come vi sono diversi modi di restaurare e conservare. E' possibile che ogni uomo richieda un intervento a lui individuale, così come si può supporre che lo stesso oggetto da restaurare possa suggerire — se adeguatamente interrogato — una via specifica fra le possibili modalità di restauro.

E' dunque nella scelta del modo che si esplica una particolare forma di creatività, e ciò vale tanto per lo psicoterapeuta quanto per il restauratore, una creatività che già si declina nell'avvicinarsi all'oggetto per comprenderne l'essenza ed il significato profondo e

nascosto. Questo contatto permette di cogliere i tempi inicialissimi della prima realtà di quell'oggetto, spesso di risalire ancora di più nelle sue radici, e di percorrerne poi la sua storia.

Sono questi i modi della co-operazione, della co-esistenza, ed è attraverso ed in questo rapporto duale di saldatura tra presente e passato che l'oggetto può recuperare il suo progetto, la sua vitalità, il suo futuro.

Famiglia, abitazione e processi di socializzazione⁽¹⁾

Bianca Iaccarino, Roma

(1) L'impostazione di questo articolo (che risente della sua originaria impronta di conferenza/dibattito) è stata discussa con Tomàs Maldonado, che qui desidero ringraziare. A lui devo anche i suggerimenti bibliografici di carattere storico. Un ringraziamento va anche a Paola Coppola Pignatelli.

Vorrei discutere, anche se brevemente, nell'arco di quest'articolo e con una impostazione che vuole mantenersi più che altro nell'ambito di una proposta introduttiva ad un eventuale dibattito, alcuni temi che risultano ormai acquisiti nel campo della psicopatologia della famiglia e della psicologia dei processi normali di socializzazione infantile, per inserirli poi nell'ottica dell'evoluzione storica della famiglia europea degli ultimi secoli. Il mio scopo è quello di ipotizzare delle correlazioni che, mi auguro, possano suggerire delle occasioni di discussione sia all'interno delle discipline psicologiche che di quelle legate alla funzione architettonica e abitativa.

Allo stato attuale delle conoscenze e del dibattito, infatti, non penso che sia possibile proporre altra forma di ricerca interdisciplinare tra questi due settori di indagine se non come stimolo reciproco alla discussione interna di alcuni assunti di base che muovono le linee fondamentali dei rispettivi metodi di ricerca e le relative tendenze di intervento, sia esso un intervento psicologico o urbanistico.

Sul versante psicopatologico la famiglia moderna è

stata indagata da molteplici punti di vista e con diversi modelli di interpretazione: a cominciare da concezioni quali quelle di « madre schizofrenogena », fino alle variamente diversificate teorie behaviouristiche del cambiamento all'interno dei gruppi familiari, vi è stato tutto un fiorire di modelli di interpretazione della malattia mentale che cercano di rimuovere le cause del disturbo del singolo operando sulle leggi implicite del funzionamento inconscio della famiglia. Nell'ambito delle concezioni psicoanalitiche ci sembrano interessanti da segnalare le recenti applicazioni della teoria kleiniana al funzionamento patologico dei gruppi familiari (2).

Infatti gli studi e le ricerche circa gli effetti delle carenze affettive sullo sviluppo normale del bambino hanno perso gran parte del loro interesse a favore delle ricerche tendenti a mettere in luce l'incidenza delle *modificazioni qualitative* dell'apporto emotivo ricevuto dal bambino nell'arco della sua crescita. Ciò significa che si è riconosciuta l'importanza della *qualità* oltre che della quantità di affetto ricevuto: e quindi si è passati da un modello unidirezionale di interpretazione del comportamento il cui vettore principale andava dai genitori verso i figli con effetti di stimolazione o di inibizione di determinate tendenze di personalità, ad una concezione *circolare* dei rapporti reciproci in seno al gruppo familiare: circolarità che è l'espressione dell'intersecazione e dell'incidenza reciproca delle fantasie inconsce dei singoli membri, le quali liberamente fluttuano fino alla creazione e alla cristallizzazione di una o di alcune fantasie di gruppo che spesso costituiscono il tema aggregante di un nucleo familiare.

D'altro canto le fantasie di gruppo che definiscono nelle sue caratteristiche un gruppo familiare si concretizzano nell'attribuzione reciproca ai singoli membri di ruoli inconsce destinati ad essere i veicoli delle rispettive proiezioni: ruoli che molto spesso possono essere traumatici soprattutto per i membri che stabilmente o transitoriamente detengono un potere reale inferiore, per esempio i bambini (3).

Diviene quindi più chiaro in che modo non sia il quan-

(2) Si consultino, a questo proposito, gli atti del recente convegno che si è tenuto a Bologna (1-2 settembre 1978) su questo tema, coordinato da Gianna Henry Polacco.

(3) Horst-Eberhard Richter, *Eltern, Kind und Neurose*, Stuttgart, Ernst Klett Ver-

lag, 1963. Tr. it.: *Genitori, figli e nevrosi*, Milano, Edizioni Il Formichiere, 1975.

(4) Amalia Signorelli, « Integrazione, consenso, dominio: spazio e alloggio in una prospettiva antropologica »; sta in *I luoghi dell'abitare*, volume di e a cura di Paola Coppola Pignatelli, Roma, Officina Edizioni, 1977.

titativo di affetto investito il punto centrale di una indagine sull'origine del disagio psicopatologico, ma il tipo e la qualità della proiezione effettuata e il ruolo corrispondente implicitamente richiesto.

L'indagine sulle leggi inconsce che governano il funzionamento dei meccanismi psicodinamici interni ai gruppi familiari appare ormai abbastanza avanzata, mentre da più parti e in modo sostanzialmente concorde viene messo in rilievo come questi processi abbiano acquisito una loro specificità e importanza proprio nella famiglia nucleare contemporanea nella quale il perimetro divisorio rispetto alla comunità esterna è andato storicamente irrigidendosi negli ultimi secoli a vantaggio di una progressiva intensificazione e iperinvestimento dei legami interni (4).

Tutt'altro ordine di considerazioni, ma per molti versi convergenti con quanto finora detto, ci viene fatto di approfondire a partire dalla psicologia dello sviluppo normale del bambino. In questo campo, infatti, numerose e sempre più particolareggiate ricerche vanno dimostrando che al di là di un indubbio bisogno di allevamento da parte di figure adulte, il bambino ha anche la necessità di sperimentare se stesso in relazione al gruppo dei suoi coetanei per poter costruire una personalità sana e bilanciare il suo senso di impotenza e dipendenza. E, inoltre, in campo clinico, vi sono dei suggerimenti basati sull'esperienza che indicherebbero che in alcune situazioni psicopatologiche il nucleo patogeno non andrebbe ricercato in difficoltà di rapporto con le figure adulte di allevamento, (come molto spesso si tende a fare, responsabilizzando a volte indebitamente le madri), ma in difetti o carenze dei processi di socializzazione tra pari. Non solo, ma alcuni autori si spingono ancora più in là rintracciando un periodo critico durante il quale, nel corso della prima infanzia del bambino, all'incirca dagli uno ai tre anni, e con una punta massima di sensibilità verso i due anni, è possibile l'apprendimento di modelli di socializzazione tra pari, passato il quale periodo tale apprendimento avviene con molto maggiore difficoltà e con possibilità di distorsioni comunicative sulle quali si possono impiantare delle vere e proprie nevrosi.

Risulterà immediatamente chiaro, in questa prospettiva come, sia lo stile di vita della famiglia moderna che la conformazione architettonica ed urbanistica nella quale è, in un certo senso, immersa e rinchiusa, non favoriscono né, molto spesso, rendono possibile un tale modello educativo « aperto » (5).

Questo discorso iniziale tendeva a mettere in luce quelli che, nell'ambito della ricerca clinica più aggiornata, sembrano essere due punti nodali da approfondire anche con l'ausilio di metodi e tecniche d'indagine interdisciplinare: la progressiva importanza riconosciuta ai modelli di socializzazione tra pari da una parte e, dall'altra, la correlazione, che si comincia a stabilire in modo sempre più preciso, tra famiglia chiusa con conseguente iperinvestimento dei legami reciproci, e disagio psicologico individuale.

Ma è questa l'unica forma familiare storicamente possibile o verificabile? Di fronte a questa domanda appare estremamente utile e interessante andare a verificare, anche se con un approccio necessariamente da dilettante e per nulla tecnico, la storia sociale dei processi di differenziazione degli stili familiari nell'Europa degli ultimi secoli.

Questo ci porta praticamente a capire meglio come al giorno d'oggi si è formata e si è andata evolvendo quella che poi è diventata la famiglia nucleare con quelle caratteristiche specifiche che noi crediamo immutabili, consolidate nella nostra cultura, e che invece, indagate più a fondo, riservano grosse sorprese (6). Saranno necessarie alcune generalizzazioni. A partire dal '500-'600 fino al '700-'800 si assiste veramente a un processo di trasformazione della famiglia che si muove da una famiglia chiamata tradizionale con certe precise caratteristiche ad una famiglia chiamata moderna, con altre caratteristiche. Questo processo di trasformazione consiste essenzialmente in una modificazione del confine tra famiglia e comunità circostante. La famiglia tradizionale infatti era essenzialmente e fondamentalmente una unità produttiva e riproduttiva sancita, diciamo, dal riconoscimento della comunità e non era una unità emotiva almeno nel senso moderno del termine. Il fine principale della famiglia tradizio-

(5) Si consulti a questo proposito il volume a cura di Martin P. M. Richards, *The integration of a child into a social world*, London, Cambridge University Press, 1974. E inoltre: *Friendship and peer relations*, Ed. Michael Lewis and Leonard Rosenblum, New York, John Wiley, 1976.

(6) Numero speciale della rivista *Annales*, luglio-ottobre 1972, Armand Colin, Paris. E inoltre il volume del novembre 1977 della rivista *Recherches*, Fontenay-sous-Bois 1977.

nale, che arriva fino al '700 per intenderci, con grosse variazioni sia di classe sociale che di ambiente geografico, sembrava essere più che altro la trasmissione della proprietà, del linguaggio, del nome in pratica.

Un'altra caratteristica della trasformazione della famiglia in questi secoli è l'evoluzione del rapporto madre-bambino da un legame biologico, qual era appunto nei « brutti tempi antichi » — un legame biologico che però veniva continuamente sorpassato dalla necessità di lottare per la sopravvivenza —, ad un vero e proprio sentimento di tenerezza e di empatia che noi al giorno d'oggi consideriamo una caratteristica imprescindibile nel mettere al mondo un figlio. La storia sociale, invece, ci insegna che non è sempre stato così. Un terzo elemento di questa trasformazione della famiglia da tradizionale in moderna, che avviene in un periodo storico che grosso modo va dagli ultimi decenni del '700 al primo cinquantennio dell' '800 — questo è il periodo critico di massima intensità del processo di trasformazione in tutte le aree più conosciute —, è la nascita del concetto di *privacy* insieme alla nascita non solo del concetto ma di tutte le tecniche e gli strumenti del *comfort*. Tutto questo comporta praticamente una intensificazione dei legami all'interno della famiglia, intensificazione che, poi, vedremo essere una caratteristica molto evidente della famiglia ottocentesca e anche di quella attuale, per certi versi.

Oltre a questa intensificazione dei legami sorge quello che passerà sotto il nome di *sentimento della famiglia*, sentimento che sembra non esistesse nella famiglia tradizionale, unito ad una ristrutturazione del nucleo familiare dovuta ad una molto maggiore instabilità della coppia; instabilità che deriva proprio dal fatto che questa coppia viene ad essere legata, adesso, più dal sentimento che dai legami o economici o produttivi o, comunque, collettivi. L'unico cemento di questo rapporto essendo il sentimento e, quindi, l'empatia e l'esplorazione di se stesso e dell'altro attraverso il rapporto, è chiaro che questo legame di coppia comincia a entrare sempre più in una situazione di instabilità (7).

(7) Edward Shorter, *The making of modern family*, New York, Basic Books,

Il secondo elemento che influisce in questa ristruttu-

razione della famiglia è la graduale perdita di controllo da parte dei genitori sui figli *adolescenti*. E' chiaro che questo processo si interseca con tutte le trasformazioni di ordine economico che ha subito l'Europa di questi ultimi secoli. Ed è chiaro come la rivoluzione industriale abbia dato un impulso decisivo a questo tipo di trasformazioni. Praticamente è stato possibile, in base a tali trasformazioni socio-economiche, mettere in moto un processo rivoluzionario svolto proprio dal concetto dell'amore romantico che piano piano comincia a entrare in gioco, soprattutto nelle classi ricche, nelle classi nobili e che poi si espande anche nelle classi meno abbienti. L'amore romantico sostituisce le regole formali del rapporto di coppia con la spontaneità e l'empatia e quindi, praticamente, comincia a mettere in moto — è chiaro che è soltanto un inizio — uno smantellamento delle rigide norme suoi ruoli sessuali e quindi rende possibile la costruzione di una nuova realtà interpersonale. Il sentimento, l'amore romantico diventa importante soprattutto nelle tre aree che accennavo prima: una è la scelta del partner, l'altra è la relazione madre-bambino e la terza è la vita interna della famiglia, la *privacy*.

Da questo punto di vista la famiglia tradizionale comincia a entrare in crisi proprio in questa sua fluidità di confini aperti a tutti i membri del villaggio o del quartiere: per esempio nell'Europa pre-industriale una famiglia ospitava regolarmente non soltanto i figli e i genitori ma anche i servi, i braccianti, tutto un mondo che entrava nel suo perimetro vitale e funzionale. Non esisteva il concetto di intimità: basti dire che braccianti e servi dormivano nella stanza dei padroni.

Come è noto nella famiglia tradizionale si esercitava l'autorità patriarcale invece della libera scelta individuale. Tutto ciò avveniva al fine di mantenere la continuità e la solidarietà, la stabilità di tutta la comunità. Ciò vale a dire che il concetto di comunità veniva al primo posto. Questo è interessante anche dal nostro attuale punto di vista perché l'evoluzione della famiglia contemporanea e dei modi di vita porta, in un certo senso, un po' verso questa direzione: infatti è come se ci fosse stata praticamente una parabola

(8) Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960. Tr. it.: *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari, Laterza, 1968, 1976.

che, arrivata alla fase attuale, rende necessaria probabilmente una maggiore apertura della famiglia moderna. Infatti la comunità nella famiglia tradizionale esercitava un controllo abbastanza rigido su tutta la vita intima della coppia e della famiglia; entrava per esempio nelle regole del corteggiamento, nelle regole dello spozalizio, nelle regole dell'allevamento dei figli (8).

La storia sociale ci permette anche di ripercorrere l'evoluzione degli stili di sentimento materno nel corso della famiglia europea degli ultimi secoli: mentre le ricerche ad impianto etologico, psicologico e psicoanalitico ci hanno portato, negli ultimi decenni, a propendere maggiormente verso una interpretazione di questo sentimento quale costante universale del comportamento umano, il riscontro storico di grandi variazioni all'interno di ciò che comunemente chiamiamo sentimento materno, credo ci dovrebbe portare ad una maggiore cautela e problematicità.

Cercherò di riassumere quelli che appaiono i dati più interessanti mentre per una esposizione approfondita rimando al già citato Shorter.

A parte il Medioevo, in cui la concezione dell'infanzia era estremamente particolare, in quanto il bambino non era visto se non come il portatore di un'anima che Dio si compiaceva di lasciare esistere in quel determinato involucro biologico e che però poteva riprendersi a suo piacimento, nei secoli tra il '500 e il '600 il sentimento materno era molto particolare, poiché il bambino non veniva preso in considerazione quasi per nulla a livello di rapporto. Ce lo dimostrano alcuni fatti molto semplici che, però, danno una dimensione estremamente concreta di quella che poteva essere la mancanza di interazione tra madre e bambino, e cioè l'uso particolare che veniva fatto della culla e l'uso della fasciatura del neonato. L'uso della culla serviva praticamente per mettere knock out il bambino nella sua sensibilità, cioè a stordirlo in modo che non desse fastidio, perché preoccupazione principale della madre era quella di lavorare, in vari contesti a seconda della classe lavorativa, ma sempre in maniera estremamente assorbente. Era tale l'incuria delle madri o delle balie

nei confronti dei bambini che addirittura erano stati creati dei proverbi. Uno diceva, per esempio, che il tempo dei bachi da seta, che implica un grosso impegno lavorativo per le donne, è il tempo in cui il paradiso si popola di bambini.

Soltanto verso la metà dell'800 l'uso della fasciatura comincia a evolvere verso quella che è l'attuale modalità. In epoca anteriore era un uso estremamente invalidante, oltre che per il bambino, che rimaneva fasciato come un mummia, proprio per il rapporto: il bambino non poteva avere nessun tipo di manifestazione comportamentale proprio perché gli era completamente inibita. Ciò praticamente era il segno del fatto che l'interazione fra madre e bambino non veniva presa assolutamente in considerazione.

Oltre a questo tipo di indizi, c'è tutta una serie di documentazioni, proprio di tipo quantitativo, concernenti il costume di dare i figli a balia, che non era, prima del '700, soltanto un costume delle classi ricche, ma anche delle stesse classi povere. E per queste ultime era un modo per poter allattare i figli dei ricchi facendosi, quindi, pagare un alto prezzo e dando i propri figli a balia a donne che prendevano molto di meno. Insomma, un vero e proprio commercio sul latte.

Come segno di una trasformazione all'interno del rapporto madre-bambino vi è da citare il fatto che a partire dalla fine del '700 ai primi dell'800, per esempio, l'Ente comunale di Parigi per l'assistenza all'infanzia vede diminuire drasticamente il numero dei bambini dati a balia, da 6.000 a 1.000: trasformazione alla quale sembra siano state particolarmente sensibili le classi operaie che erano da questo punto di vista la punta di lancia della modernizzazione della famiglia: infatti le donne operaie, pur avendo un lavoro da portare a termine giornalmente, cominciarono a non dare più i figli a balia, se non in baby-sitting giornaliero, non per anni come invece era uso prima nelle case ricche (9). Tutto questo serve per dire che tale processo di trasformazione della famiglia nel corso dell'800 si è sempre più caricato verso l'interno di significati molto ridondanti sul piano emotivo, fino a produrre esempi di famiglia che sono passati poi nella tradizione, come

(9) E. Shorter, *Op. cit.*

nuclei in cui i legami emotivi erano particolarmente presi in considerazione.

Nel XVIII secolo vengono effettuate tutta una serie di inchieste volte ad accertare i livelli di povertà, miseria, abbandono, mancanza d'igiene, dei ceti poveri. La documentazione di queste inchieste ci è stata tramandata e costituisce una dimostrazione abbastanza importante di quale fosse il modo di vivere di quell'epoca; tali inchieste promuovono anche una coscienza nuova delle possibilità e del modo di vivere in comunità. Nell'800 infatti assistiamo a quel processo che molti autori chiamano di *domesticazione*, un processo che praticamente tende a portare il controllo della comunità sulla vita emotiva e comportamentale dell'individuo da un piano esterno e concreto, cioè le regole e i riti della formazione della coppia, sulla sessualità e sull'intimità, ad un controllo invece interno allo stesso individuo, suscitando dei bisogni che per essere soddisfatti implicavano del tutto naturalmente un certo stile di vita. Questo processo va di pari passo con l'invenzione del *comfort* in Inghilterra (10). Praticamente si cominciò con il portare nelle case l'acqua e questo costituiva già l'intuizione di un bisogno, in un certo senso, perché creava un'abitudine, non solo, ma toglieva anche un'abitudine. Questo è importante: toglieva l'abitudine di andare insieme al pozzo, ritrovarsi al pozzo ad attingere l'acqua.

Dopo l'acqua sono venuti altri strumenti di comfort, il gas, poi l'elettricità, poi, andando sempre più avanti, il telefono, la radio, per culminare infine nella televisione che, addirittura, porta le immagini all'interno del mondo familiare.

Questo processo, praticamente, mette in atto uno spostamento dello stile di socializzazione che, nella famiglia tradizionale, era orientata essenzialmente all'esterno, verso i gruppi dei pari. Infatti i mariti aderivano a gruppi omogenei che si atteggiavano variamente a seconda delle diverse realtà, in cui passavano tutto il tempo libero dal lavoro; lo stesso avveniva, più o meno, per le donne soprattutto nelle realtà rurali. Questo, da un certo punto di vista, era in contrasto con quello che invece era il ruolo estremamente

(10) F. Béguin, « Les machineries anglaises du confort »; sta in *L'haleine des faubourgs: ville, habitat et santé au XIX siècle*, numero speciale di *Recherches*, dicembre 1977, Fontenay-sous-Bois.

passivo e schiavizzato della donna all'interno del rapporto di coppia. Così avveniva anche per i bambini e gli adolescenti i quali avevano le loro *confrèries*, le loro bande, che molto spesso erano finalizzate alla regolamentazione della sessualità. Al contrario verso la fine del '700 e il principio dell'800 assistiamo ad un processo che va tutto verso l'interno, cioè una socializzazione che si esplica tutta all'interno del vissuto familiare con una grossa intensificazione dei legami reciproci, con la nascita del sentimento, come dicevo prima, del sentimento materno e la nascita del privato. La nascita del privato assumerà pian piano nel corso del secolo una coloritura così accentuata da portare all'interno della famiglia tutta la ricerca di stimolazione sensoriale, percettiva, comunicativa di cui sono esempio le case del primo '900 così piene, cariche di oggetti, di ninnoli, di cose belle: tutti oggetti estremamente stimolanti da un punto di vista estetico, ma che denunciano una atrofizzazione delle possibilità di comunicazione e stimolazione interpersonale all'interno del nucleo familiare.

Nel processo di trasformazione di cui abbiamo parlato, assistiamo anche al contemporaneo cambiamento delle strutture a livello architettonico. Cioè si ha una evoluzione degli spazi da un aggregato indifferenziato, alla divisione di spazi differenziati per dormire, per lavorare e per mangiare. E' del '700, ad esempio, l'invenzione — citata da Ariès — del corridoio in una casa normale, mentre in precedenza le case erano costruite con le stanze praticamente una dentro l'altra (11): questo chiaramente non permetteva una vera e propria intimità. Il corridoio, invece, che comincia a differenziare, a separare sia le funzioni che devono venire svolte, sia gli spazi, permette una maggiore differenziazione della vita familiare all'interno. Nella famiglia tradizionale la stessa matrice fisica e architettonica scoraggiava l'intimità e il sentimento e sembrava fatta proprio per permettere il controllo della comunità su tutta la vita sessuale ed emotiva del gruppo familiare.

E mentre la casa, l'universo domestico, si differenzia e si articola in modo sempre più raffinato all'interno,

(11) Philippe Ariès, « Il sentimento della famiglia »; sta nel volume curato da Agopik Manoukian, *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Bologna, Il Mulino, 1974.

l'incremento di tutti gli strumenti che rendono possibile il comfort del nucleo familiare, rompe, a poco a poco, la necessità di mantenere contatti con la città, la comunità: il dentro e il fuori (della famiglia e della casa) si differenziano in modo sempre più netto, mentre la città, la comunità esterna comincia a diventare più estranea proprio perché sempre meno legata alla soddisfazione di bisogni essenziali.

Se cerchiamo di ricomporre gli elementi del mosaico che abbiamo delineato fino a questo punto, forse possiamo porci una domanda che ci stimoli a ridiscutere dall'interno il nostro modo di fare ricerca e intervento psicologico: quando facciamo una diagnosi di nevrosi individuale e/o familiare, siamo sicuri di stare pronunciando un giudizio « clinico » fondato su una teoria « scientifica » della personalità, o non, piuttosto, una sentenza morale che definisce e classifica dei comportamenti che deviano per eccesso o per difetto (in altre parole: sono ormai arretrati o troppo precoci) rispetto ad un processo di transizione estremamente complesso che investe l'individuo e la famiglia dall'esterno?

L'esempio del sentimento materno, struttura invariante della personalità femminile (o addirittura istinto) secondo la psicologia; comportamento estremamente variabile, invece, in base a fattori di ordine socio-economico, come dimostra la storia sociale, ci sembra un paradigma di questo interrogativo il quale, anche se non è certo nuovo né originale, merita di essere approfondito.

La città invisibile

Marcello Pignatelli, Roma

Leggevo da Rudofsky che il vernacolo è la linfa che scorre nelle strade e cementa le pietre e che esso va recuperato dal sillogismo dell'architetto. Agli psicoanalisti e a me stesso vorrei ricordare che la parola dell'anima è semplice e antica.

Pensando a quest'incontro mi sono posto innanzi tutto il problema del linguaggio. Noi siamo degli esperti uniti da una qualifica, che si riassume nel nome delle « scienze umane ». Se vogliamo essere coerenti dobbiamo comportarci da tecnici e da uomini: provare quindi a saldare lo iato tra la fornitura del servizio e la fruizione di esso; sforzarci di fare un discorso operativo, che possa circolare tra noi e intorno a noi, in canali scorrevoli, rifiutando ogni sterile esercitazione intellettualistica.

La città invisibile è quella che percepiamo quando cadono d'incanto gli orpelli e le sovrastrutture, quando si disfa il volto posticcio e turpe dell'indifferenza quotidiana, quando si fa silenzio e nudità. Questa città rediviva è pronta per parlare a tutti e ascoltare tutti, al di là delle distinzioni di età, di sesso o di cultura. La città invisibile è quella che ciascuno di noi sogna,

ricorda, desidera, immagina, ma anche quella di cui non ci accorgiamo, che sta dietro gli stucchi e sotto il sasso, all'interno delle mura, che esiste senza essere notata perché sfugge all'attenzione conscia.

Non si tratta quindi di inventare arditi sofismi interpretativi, ma di aprire una via all'inconscio della città, senza dimenticare che il nostro scopo è l'esistenza nel suo largo e intenso respiro.

Se noi riuscissimo a usare l'inconscio, la città ci apparirebbe diversa e certamente più ricca. L'inconscio non si tocca con le mani, non si lascia plasmare in forme definite, e tuttavia promuove e abita ogni costruzione.

Sembra giusto che l'uomo sia pratico e si organizzi l'ambiente concretamente, secondo i suoi bisogni. Ma dobbiamo appunto chiederci quali sono questi bisogni e se, per soddisfarli oggi, egli non debba guardare passato e futuro. E' pertanto inadeguato supporre che la nostra natura si esaurisca nella sostanza materiale e contingente, suffragata unicamente da leggi economiche e scientifiche: si tratta di chiarire se per esigenze umane dobbiamo intendere solo quelle organiche, o se non si debba ammetterne anche di psicologiche, e in tale caso come si possa rendere attiva la realtà psichica.

Sembra un discorso ozioso: eppure mentre forse nessuno osa negare l'esistenza dello psichico, solo pochissimi però, operando nelle strutture urbane, ne ossequiano le istanze.

So che architetti e urbanisti si sono diligentemente impegnati per rapportare colore, forma, luce, volume alla percezione dell'uomo; ma a me pare che in tale operazione sia il proponente che il ricevente abbiano incluso soltanto la parte conscia della personalità.

Si sono applicati tests proiettivi, indagati modi e tempi reattivi su vasti campioni sociali, osservate le norme etologiche, riassunti i dati statistici. Ma tutto questo avviene sempre con le categorie fredde della logica, trattando la composizione dell'anima con il metro del geometra; ci si serve solo di una psicologia scientifica, che nulla sa dell'inconscio e che rimanda alle esperienze di Pavlov, ormai obsolete persino in Russia.

La musica polifonica dell'inconscio è tenuta fuori della porta, perché non si capisce cosa vuol dire né si sa dove sistemarla. Eppure la psicoanalisi si occupa proprio di questo e dovrebbe avere diritto di parola.

Muovendomi con il mio carattere psicoanalitico su questi sentieri per evocare l'invisibile, mi sono sentito di volta in volta poeta, artista, utopico, mistico, visionario; ho sofferto i terribili complessi di colpa del mio Super-io ingegneristico. Ma alla fine sono approdato alla misura d'uomo, senza titolo né professione. I fantasmi appartengono a tutti, al colto e al primitivo. Si può sentire il passo cadenzato delle legioni romane sul selciato della via Appia o lo stridere del carretto, che rotola il vino dai castelli; è possibile riconoscere l'angolo di un bacio appassionato o il canestrello emozionato del primo giorno di scuola. Sembra romanticismo decadente: si tratta invece di psicoanalisi.

Parlando con questi fantasmi, preferibilmente di notte, ho cercato di farmeli amici, di non voltare loro le spalle preso dal terrore, di superare l'estasi della loro apparizione, di umanizzarli riconoscendoli miei e del mio vicino. Ho visto che i fantasmi si svegliavano dalle nicchie della storia, staccando l'intonaco calcinato e sgretolando il cerone delle rughe antiche. Alcuni uscivano dal sottosuolo e inchinavano la solennità docile delle facciate all'orecchio del viandante, oppure le ergevano contro la luna; altri intrecciavano carole con folletti vivacissimi, che giuocavano statue e cavalli marmorei, suscitando paesi meravigliosi.

Ma i fantasmi sono reali, tanto quanto le pietre: o noi diamo loro ascolto e diritto di cittadinanza, li portiamo in Parlamento e al Comune, o rischiamo di esserne soverchiati, perché si affollano e premono. Succederà al collettivo lo stesso fenomeno che succede all'individuo quando, rimuovendo le pulsioni profonde, viene alla fine da esse sopraffatto e trascinato alla follia e alla distruzione.

Quando parlo di fantasmi, non mi riferisco all'accezione corrente del termine, che lo legittima solo se rivolto ai nostri predecessori. Ma chiamo tali tutti quei personaggi, che popolano la memoria e la fantasia, che hanno volti noti del passato e creano abitanti del

futuro. Questi personaggi vagano per la città e sono indispensabili alla nostra esistenza.

Il punto critico della cultura contemporanea consiste nel fatto che ci sembra di aver capito tutto, solo perché ci riempiamo di parole: gli architetti e gli urbanisti parlano con disinvoltura di spazio psicologico; gli psicologi forniscono intelligenti interpretazioni della patologia urbana e propongono immagini seducenti. Ma tutto si ferma ad un gentile e compito minuetto; talora invece si accede ad una scherma elegante o ad un'acre polemica: ma l'astrazione non diventa mai norma di vita.

« Ambiente, ecologia, prossemica » sono i nuovi slogans, ma essi vanno tuttavia gradualmente svuotandosi di contenuto. Dice Hillman che bisogna abbandonare il razionalismo concettuale e cioè rinunciare a spiegare gli avvenimenti in termini concettuali, ma piuttosto con parole-cose, parole-immagini, parole-attività.

Tradizione e progresso sono poli opposti interrelati e ambedue indispensabili: debbono diventare oggetti godibili. Pertanto archeologia e restauro valgono soltanto se innestati nella Storia perché ne alimentino la continuità, e non se sono da essa isolati nella venerazione rispettosa e statica del monumento.

La negazione del passato d'altra parte, dando al termine « negazione » il significato freudiano, è un meccanismo di difesa tra i più elementari. L'illusione catartica di liberarci di tutte le scorie e gli impacci, di tagliare il groviglio dei condizionamenti e delle colpe, di svegliarsi domani diversi distruggendo la casa di ieri densa di ricordi intollerabili, significa in realtà proiettare su di un atto magico il conflitto interiore, nell'impotenza di elaborarlo. Il processo di crescita avviene differenziando dal ceppo originario, familiare ed etnico, il proprio ramo individuale; ma se tagliamo le radici, uccidiamo la vita. E' fenomeno abituale che la differenziazione avvenga con uno scossone vigoroso: dopo la tempesta spunta il nuovo virgulto, ma solo se l'albero ha resistito, bevendo la pioggia e sopportando il vento.

L'adolescente, per staccarsi dalla comoda dipendenza

dai genitori, deve alzare la voce falsetta e sostenere i timbri più pastosi, deve raccogliere le energie, farsi coraggio per affrontare il mondo: e così si taglia i ponti dietro, cimenta la propria forza contro il padre, irride al grembo dalla madre.

Ma la fase di sviluppo presuppone il recupero degli elementi rifiutati indiscriminatamente, per iniziare con essi un rapporto dialogico, distinguere il grano dal loglio, riconoscere quanto del dato genetico e culturale appartiene alla singolarità del soggetto.

Come dice Bernhard la « entelechia », e cioè la tendenza intrinseca alla mèta, ha due aspetti: quello karmico e quello individuale. Il karma ci porta indietro attraverso una catena di riferimenti, che svolgono un disegno articolato e preciso, caratteristico del destino; tale disegno è qualcosa di più della storia, pur non essendo espresso da una forza arcana, ma dall'operato dell'uomo che si estende nel tempo; è un insieme di tramiti con i prodotti della natura e quelli dello spirito, con gli inserimenti degli animali, delle piante, delle pietre. Il disegno è tessuto dagli archetipi, intesi come modelli pre-esistenti e immanenti dei fenomeni, autoritratti degli istinti nella psiche, preformazioni inconscie, di per sé senza forma immaginabile ma in grado di manifestarsi dovunque anche come emergenze spontanee.

Se l'entelechia karmica è indispensabile per tendere al proprio fine, e sempre che sia presupposta una tendenza al fine, l'importanza di rimanere in un contatto vitale con le forme del passato appare evidente. Un tempio greco o un sorriso di Leonardo sono leggibili da chiunque si metta in rapporto attento con essi, cercando una rappresentazione di sé in un altro momento: infatti quello che io sento, decido e faccio oggi stavo sentendolo, decidendolo e facendolo duemila anni fa e alla origine di tutte le cose, quando iniziava la storia dell'universo, che non ha inizio e non ha storia; stavo allora, come oggi, scrivendo il destino. E così pure Leonardo dipingeva per me il mio sorriso.

Quando si apre una tomba e la luce resuscita l'operosità agreste degli etruschi, quando cadone le ultime volgarità incrostate su di un volto del Cinquecento,

quando si appone la tessera mancante ad un mosaico o si inserisce il giusto coccio di un vaso, si entra in una vibrante emozione; ma non certo per l'ovvio compiacimento intellettuale ed estetico, ma perché si riprova un sentimento già vissuto con gli autori dell'opera, si ricorda che vuol dire, alla stessa maniera con la quale, calandosi in un sogno, si svela improvvisamente la chiave del dolore e della gioia.

Il restauro, dicono gli esperti, deve consentire una netta distinzione tra gli elementi originali e quelli giustapposti, senza nulla indulgere alla riproduzione mistificante. Lo stesso succede nell'analisi psicologica, dove il nucleo primario e gli elementi portanti della struttura individuale vanno separati dalle superfetazioni improprie e dalle incidenze collettive stratificatesi man mano. Spetta poi alla sensibilità dell'operatore stabilire che cosa va eliminato, perché costituisce la deformazione pesante di un « complesso », e cosa va conservato, come segno rivelatore dell'integrazione avvenuta durante il percorso e del tributo pagato all'ambiente.

Corre una differenza sostanziale tra la ricostruzione pedissequa e calligrafica di un monumento, incapace di altro messaggio che di un belato imitativo, e la valorizzazione di pochi residui riconsegnati alla potenza espressiva di un linguaggio limpido e antico.

Nel primo caso l'impostazione scenografica corrisponde, sotto il profilo psicologico, al concetto junghiano di « Persona »; per cui il soggetto, dipendente dal giudizio altrui, adotta una maschera di teatro per rappresentare un ruolo artefatto nella vita pubblica, identificandosi in esso a scapito dei contenuti. Nel secondo caso invece il soggetto proclama la propria verità, rinunciando quanto possibile alla facciata e cercando la massima corrispondenza tra interno ed esterno.

Questo argomento invita a spostarsi dal restauro all'architettura, per considerare il significato psicologico della decorazione e confrontare una chiesa barocca o una palazzina liberty con un campanile romanico o con un saggio strutturalistico. Al di là della critica estetica, è importante sottolineare che si tratta di diverse manifestazioni della personalità e che pertanto vanno

accolte ambedue, superando il rischio di canoni assoluti. Da una parte risulta infatti la severità di una introversione rigorosa, dall'altra una sensazione estrovertita, che mutua gli affascinanti arabeschi della natura. Il risvolto della medaglia, il lato « ombra » di tali atteggiamenti porta invece a determinare, attraverso la povertà e lo schematico dell'ispirazione, un ambiente più adatto alla repressione che alla meditazione; oppure a determinarne uno permeato di narcisismo smaccato, attraverso la ridondante e incontrollata attività della fantasia.

Dunque camminando per la città dobbiamo incontrare il passato e riconoscerci in esso.

Però ci imbattiamo talora in città fatiscenti, città abbandonate. Allora, superando tutte quelle (e sono la maggior parte) in cui la morte arriva da cause estranee alla volontà dei cittadini (cataclismi, invasioni, esaurimento delle risorse di vita), ci fermiamo su quei casi, che ci rimandano ancora alla complessità della psicologia umana: per esempio gli agglomerati delle case-slitta bulgare, i villaggi galleggianti cinesi, gli Ksour berberi. Il materiale effimero, il legno, la creta che si dissolve dagli imponenti castelli marocchini al sud dei monti dell'Atlante non sono tanto indice di arretratezza, quanto desiderio di rinnovamento, di cambiar casa. Così la mobilità di alcune strutture urbane non indica solo il nomadismo dettato dalle imposizioni biologiche e dal livello sub-culturale, ma anche una scelta esistenziale: le *mobile homes* esprimono oggi un'ansia di libertà e il recupero dell'avventura.

Così al polo opposto del restauro si pone il rifiuto della conservazione, sentita come ostacolo alla spinta verso il futuro e vincolo del desiderio.

Qui però tra le varie componenti possono riconoscersi quelle velleità adolescenziali sopra-descritte, sempre ricorrenti, che si illudono di liberarsi distruggendo. Un conto è parlare della costrizione nelle mura, tra la folla e il rumore, del bisogno di tornare alla semplicità e di stabilire una relazione alternativa con lo spazio, asserendo che la città fa parte dell'ambiente dell'uomo, ma non ne è l'unica rappresentante. Altra cosa

è supporre che si debbano necessariamente abbandonare le città. Si tratterebbe ancora una volta di un tentativo di risolvere nell'azione e nel cambiamento/fuga problemi di squisita pertinenza interiore.

Dobbiamo piuttosto mutare l'impostazione e la fruizione dell'ambiente, senza negare quello che la città rappresenta: l'identità e la sicurezza raggiunte attraverso la comunità.

Molte voci si levano a riportare esperienze e a suggerire soluzioni. Carlo Doglio dice che « il piccolo è bello, il grande mostruoso » e che « il futuro implica la non-città, cioè una forma semi-urbana »; ma questo è solo un rapportarsi alla dimensione spaziale in modo più consono a correggere le devianze patologiche. Sappiamo poi che esiste uno spazio reale e uno psicologico, che il comportamento dell'individuo non dipende soltanto dalla « densità », in quanto situazione fisica oggettiva, ma anche dalla « strettezza », quale esperienza soggettiva dello spazio. Werner Wolff riferisce che la densità interna (numero degli abitanti per vano o numero di vani per abitazione) può incidere diversamente che la densità esterna (rapporto tra unità abitativa/edificio e edifici/ettaro). Inoltre la configurazione della stanza o dell'edificio, a seconda per esempio che quest'ultimo sia a sviluppo verticale o orizzontale, induce effetti psicologici particolari.

Continuando a citare nozioni ormai comuni alle nostre rispettive discipline, perché servano di stimolo a ulteriori approfondimenti, ricordo che il termine di « territorialità » riguarda la privatizzazione degli oggetti e dello spazio, che quello di « privacy », per le persone e per le cose, è riferito agli aspetti sociologici e non è necessariamente condizionato in senso spaziale; che « spazio personale » significa la distanza fisica che un essere umano mantiene fra sé e gli altri e che riconosce agli altri. Ma soprattutto va ricordato che per « piano di confronto » si intende la relazione che l'individuo instaura inconsciamente con le condizioni abitative precedenti.

A questo punto sembra di sentire sotto di noi i messaggi trasmessi dagli strati sovrapposti delle civiltà,

ognuno con una voce diversa: una mano inconscia sfoglia la pagina del tempo e racconta le stagioni antiche sollevando i lembi della storia.

Proprio questi messaggi, che poi diventano miti e favole, hanno indotto Jung a parlare di inconscio collettivo.

Tutto questo ci mette a disposizione la ricerca moderna per capire e costruire la città, non per negarla; anche se, guardando indietro, sembra che l'uomo abbia fatto la città per distruggerla e per esserne distrutto. E' la fatica di Sisifo eppure è il luogo del divenire.

La città è il campo di tensione che contrappone la forza distruttiva a quella creativa, che parla della vanità delle cose e del non senso, ma che propone la continuità del senso, è la memoria in funzione di progetto, tradizione per il futuro, utopia per la realtà.

L'utopia è la città dei giovani, che vogliono tutto e subito, la città ludica, che disprezza la pazienza di mettere pietra su pietra o di scavare i sentieri tracciati dalla precedenza della storia, di separarli dall'invadenza della natura, come fa l'archeologo scandendo i ritmi del tempo.

Questi ultimi sono gli attributi di Krònos, « vecchio saggio », in antitesi con il « puer », con Mercurio alato e con Icaro. Il puer è eterno, fuori del tempo e dello spazio, insofferente di qualsiasi limite, un'immagine abbagliante di bellezza, evidenza senza contrasto.

La città del futuro, sorge dal tocco del puer, è la città celeste; è fantasia cristallizzata in forme pure, guglie che tendono la mano a Dio, missili fallici, concavità perfette che tutto comprendono, come l'assoluto femminile. La città, specchiandosi nell'acqua inconscia della purificazione, si libera dai confini resi tremanti e incerti dalla brezza per spiccare verso il sole.

Ma agli architetti che progettano le città dell'utopia vorrei dire che il « puer » è l'altra faccia del « senex », che puer e senex sono i due aspetti dello stesso archetipo, che non può esistere l'uno senza l'altro, pena la morte a precipizio quando si staccano le ali.

Ma qual'è allora la funzione dell'architetto? Deve educare o interpretare, proporre o raccogliere, inventare o capire?

Di fronte ai dilemmi noi, che studiamo Jung, rispondiamo sempre: l'uno e l'altro, cioè indichiamo di correlare i poli opposti.

E' chiaro quindi che ci sembra inadeguato il discorso di Alexander, quando inneggia al puro spontaneismo sugli esempi dei borghi medioevali o della cultura indigena, in un'accezione esclusiva di democrazia partecipatoria. Altrettanto inadeguato, usando sempre il parametro psicologico, è l'intervento di Brasilia, che, per l'esibizione astratta e narcisistica dell'urbanista o per il rispetto di un tecnicismo funzionale e di costanti economiche, condanna l'habitat alla scomparsa inserendovi brutalmente l'uomo, con effetti del tutto paragonabili allo squilibrio fisico e psichico prodotto dall'estinzione di specie vegetali e zoologiche.

Chi si interessa della città deve rispettare evidentemente la sensibilità degli abitanti, ma non può rinunciare a suggerire modelli formali che facilitino la loro evoluzione culturale, affinandone la capacità percettiva, senza imposizioni violente. L'estetica deve dare la mano all'etica, e cioè mettersi a disposizione del codice di comportamento e di comprensione che un determinato contesto sociale è in grado di esprimere e di sopportare.

Sulla scia di tali precisazioni mi pare utile accennare al grosso problema dell'inserimento del nuovo sul vecchio. Gli urbanisti oscillano tra contrapposizione provocatoria e cauti adeguamenti.

Lasciando le dotte disquisizioni, quel viandante, che passeggia tranquillo una mattina di domenica, riceve una serie di insulti alla propria armonia interiore, al proprio buon umore, tanto più gravi quanto meno cosciente è l'origine dell'attacco, è un bombardamento subdolo di brutture che deteriora la nostra chiarezza mentale e invade di mostri i sogni. Chi non esercita il mestiere di psicoanalista, non può supporre quanto letteralmente questo sia vero e come l'inconscio commenti ogni stimolo, registrato subliminalmente duran-

te la giornata e lo riproponga di notte raccontandone le azioni nefande. Il lerciume corrotto e sbavato di palazzine fatte di colori dissonanti turba i nostri sonni sollevando metaforicamente i microtraumi subìti durante il lento inquinamento dell'esistenza.

A misura macroscopica lo shock più eclatante e scontato del monumento a Vittorio Emanuele in Roma accanto a palazzo Venezia è tuttora difficile da superare se non con un certo senso di nausea, che si ricollega alle indigestioni infantili di torta alla panna.

L'arte contemporanea ci insegna che sono possibili gli accostamenti più eterogenei: ma bisogna tener presente la reazione del destinatario, per comprendere la quale bisogna scendere per le strade, fare l'esperienza in prima persona e sentire la gente.

Qui è opportuno isolare, là connettere; qui il silenzio per contemplare, là il tramite per comunicare: case, monumenti, piazze, verde, pieni, vuoti interagiscono in un tessuto continuo, che stabilisce il senso specifico della città.

Il nonno e il nipotino debbono essere ugualmente nutriti e soddisfatti: basta intendere, e non è poco, quanto serve a ciascuno in quel momento, quanto serve per star bene, per sentirsi vivi e sperare in un domani.

Ma quando si lasciano le strade e si ritorna a casa, mentre i fantasmi si sbizzarriscono fuori, la città invisibile diventa quella che sta dentro e che l'occhio indiscreto dell'osservatore non coglie se non scendendo nel profondo di sé.

Comincia la storia delle nevrosi che vogliono un compenso alle frustrazioni quotidiane, degli affetti che anelano a un calore rassicurante, dei doveri verso i figli, della riflessione amara o sublime, dell'urgenza passionale degli istinti: desiderio, stanchezza, onnipotenza, miseria, pace.

Qui non ci sono norme da seguire: l'architetto, l'urbanista, l'esperto del restauro, che magari si nasconde dietro un mobile od un quadro, deve farsi psicologo, cioè vivere senza remore il mestiere di uomo.

Memoria e progetto nell'agire sociale

Antonio Carbonaro, Firenze

Dato che questa mia relazione, come suggerisce il titolo, è intesa a mettere in risalto la dimensione temporale dell'agire sociale, inevitabilmente darò l'impressione di distanziarmi dalle esigenze di un convegno incentrato su problemi di spazialità. Affronto questo rischio poiché mi sembra utile farlo nella complementarità dei diversi contributi che vengono offerti.

Inizio rilevando una distinzione di fondo tra l'*azione* nel sogno e l'*azione* nella realtà.

Nel primo tipo di azione, il soggetto si rivela onnicomprensivo e onniestensivo; non ha riferimenti spaziali e temporali sicuri e socialmente accettati, allo stesso modo in cui non ha norme morali di condotta; gli altri (qualunque personaggio reale o immaginario evocato) sono altrettanti suoi riflessi, altrettanti frammenti di un unico specchio che si è rotto, nei quali urge tuttavia la necessità di una qualche ricomposizione. Nel sogno il linguaggio è quello simbolico. Come tale, esso dice una cosa per denotarne un'altra, rendendo così difficile o anche impossibile comprendere il vero significato del sogno e tanto più comunicarlo. Se, no-

nostante ciò, la pratica terapeutica psicoanalitica si serve privilegiatamente del materiale onirico per portare il 'paziente' a una maggiore consapevolezza di se stesso, essa lo fa per mezzo dell'interpretazione alla quale coopera un psicologo che mette in atto, con l'esercizio di un ruolo professionale caratterizzato da uno specifico bagaglio di cultura e di tecnica, precise regole di ermeneutica, cioè precise convenzioni scientifiche.

Questo non è tutto.

Uno stesso sogno — ammesso che possa parlarsi di 'stesso sogno' — non ha un significato unico stabilito una volta per tutte. Analoga cosa vale per i simboli, i quali in sé stessi sono sempre ambigui. Per ogni 'paziente' c'è uno e più significati del sogno. E se questi significati non sono mai pienamente esauribili, essendo accessibile soltanto una maggiore o minore approssimazione ad essi in quel processo di individuazione del sé che non ha mai fine, tuttavia lo scopo terapeutico molte volte viene conseguito proprio perché la realtà sociologica dell'agire sociale (le esperienze passate e la vita quotidiana richiamate dal 'paziente', alle quali egli è ancorato come persona) corre in aiuto nell'interpretazione dei materiali onirici. Si realizza in tal modo questa dinamica combinatoria: il materiale onirico reinterpreta simbolicamente quella realtà sociologica sperimentata dal soggetto nella quale egli si trova più o meno 'sperso' e 'confuso'; ma per comprendere tale materiale occorre ripensare la realtà e perseguire esperienze più consapevoli. Non per nulla si afferma che il tratto di unione tra sogno e realtà è il simbolo, cioè la raffigurazione di una cosa concreta che rappresenta un concetto astratto. Ma parlare di 'tratto di unione' non è esatto, in quanto così si lascia intendere che esso esista in sé stesso mentre è solo un aspetto vuoi del sogno vuoi della realtà.

Se, ad esempio, ci riferiamo all'ambiente sociale più vicino alla persona, vale a dire la famiglia, riscontriamo che le figure di padre, madre, figlio ecc. sono ad un tempo *nozioni astratte* e *immagini concrete* per chiunque — nella realtà o nel sogno ribaltato sulla

realtà — faccia riferimento ai propri parenti. La stessa cosa deve dirsi per altri ambienti sociali. Nelle classi sociali, ci imbattiamo in idee astratte o formali quali la nozione di rango o quella di funzione sociale (ad esempio, il rango nobile e cavalleresco, oppure la funzione di imprenditore, dirigente, operaio ecc.), tutte inscritte nella nozione più generale di gerarchia degli *status*, che si concretizzano in fatti personalizzati, collettivamente riconosciuti e sanzionati, cioè nelle qualità personali valutate in scala da questa o quella formazione sociale, quali l'eredità di sangue, l'iniziativa imprenditoriale, la capacità professionale a qualsiasi livello ecc. Per altro verso, la comunità religiosa e quella ideologica hanno riti, cerimonie, idee astratte e formali che si riempiono di volta in volta di contenuti concreti. Officianti a leader, fedeli e seguaci, o adepti consociati, riproducono gesti, parole, pensieri e motivazioni in forme simboliche, cosicché in questi altri due ambiti sociali ogni rappresentazione è al tempo stesso generale e particolare, astratta e concreta, logica e storica.

Dopo questa premessa mi sembra più agevole introdurre il discorso sull'agire sociale.

In termini molto generali, quattro sono le coordinate dell'agire sociale: il soggetto personale o collettivo; gli altri soggetti personali e collettivi; lo spazio; il tempo.

La proprietà di queste coordinate è quella di essere al tempo stesso analiticamente distinte ed empiricamente articolate. I soggetti si muovono nello spazio e nel tempo! la spazialità si realizza nella dimensione temporale e viceversa, come simboleggia l'immagine spaziale dell'orologio per indicare che il ciclo del tempo non è solo eterno ritorno attraverso i quadranti delineati da due rette ortogonali che si incrociano, ma è pure riproduzione dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, tali essendo il ciclo vitale di un essere microbico e quello dei *quasar* distribuiti a miliardi di anni luce nello spazio curvo dell'universo.

Tenendo conto della loro distinguibilità analitica, possiamo utilmente rielencare le suddette coordinate, connotandole per mezzo delle loro principali componenti.

Il soggetto personale ha come componenti specifiche il ruolo, lo *status* (o posizione relativa) e la motivazione; quello collettivo aggiunge a queste cose le forme di aggregazione e i gradi di fusione solidaristica (stato interno dei gruppi rispetto a quello esterno). Gli altri soggetti personali e collettivi li ritroviamo nella cultura passata e presente, nelle istituzioni, nei gruppi sociali di riferimento positivo e negativo, sia per le norme che essi incorporano — cui conformarsi o da cui dissentire —, sia per la comparazione a titolo di valutazione parametrica e/o di valutazione invidiosa.

Per suo conto lo spazio, inteso come l'insieme astratto di tutti i rapporti di coesistenza, ci porta immediatamente a una dimensione territoriale qualificata dalla distanza o dalla vicinanza delle cose e delle persone; per cui è comprensibile che gli analisti e organizzatori del territorio si preoccupino di individuare le convenienze relativamente a 'dove' si collocano o dovrebbero collocarsi le attività umane, calcolando il costo delle distanze da superare, quello delle distanze da stabilire o mantenere, le vicinanze da sfruttare (le cosiddette 'economie esterne') e quelle da subire (le 'diseconomie esterne').

Lo spazio inteso invece, più corposamente, quale *ambiente*, si riferisce a una dimensione territoriale qualificata come supporto di risorse, o come risorsa essa stessa. In questo senso, chi si occupa dell'analisi e dell'organizzazione del territorio giustamente si lascia guidare dal criterio che distingue le risorse nelle seguenti grandi categorie: quelle consumabili o deteriorabili e che non sono riproducibili; quelle consumabili ma anche riproducibili; quelle consumabili e che però sono riproducibili soltanto in cicli temporali più lenti dei cicli tecnici con cui vengono consumate o trasformate. In questo quadro, dal lato delle risorse non riproducibili, o riproducibili molto lentamente, si parla vuoi delle risorse naturali e paesaggistiche, vuoi delle preesistenze storico-culturali (artistiche, monumentali, archeologiche ecc.). Dal lato delle risorse riproducibili, si parla invece di beni connessi alla agglomerazione degli insediamenti urbani e di quelli connessi

ai sistemi infrastrutturali 'puntuali' e 'a rete'. La programmazione territoriale, che riguarda risorse ambientali non riproducibili o scarsamente riproducibili, sarà orientata allora al ripristino, alla salvaguardia, alla conservazione dell'ambiente, non trascurando però mai il problema degli squilibri nell'uso delle risorse, problema che concerne prioritariamente le risorse riproducibili.

Per quanto attiene l'ultima coordinata dell'agire sociale, cioè il tempo, possiamo così enumerarne le componenti: il passato più o meno prossimo, che sta o può stare, sia pur selettivamente, nella memoria razionale delle persone, e quello remoto che può spingersi a ritroso a tal punto da uscire dalla memoria vuoi storica e archeologica, per attestarsi nell'incerta memoria dei miti; il presente attuale e quello progressivo; il futuro vicino investibile, per così dire, dalle intenzionalità progettuali, e quello che è lontano a tal punto da porsi al di là di ogni progetto e tramutarsi in 'utopia'. Ma possiamo aggiungere altre componenti di rilievo per il tempo storico, quali le ere o epoche, le fasi, la periodizzazione, il ritmo e la velocità. Queste componenti sono più concrete nel senso che esse partecipano, nella loro qualità di forme colmabili di contenuti, del carattere culturale di sperimentazione umana del tempo, cioè di una convenzione collettiva caricata di significati comunicabili.

L'epoca è lo spazio di tempo compreso tra due eventi che concentra sospensivamente (*epoché* vuol dire appunto sospensione) l'attenzione degli uomini su di un periodo più marcatamente segnato rispetto al normale fluire del tempo. Le fasi rilevano il mutamento delle connotazioni dei cicli temporali all'interno delle epoche. La periodizzazione ha uno scopo ancora più empirico per scandire l'evolversi degli eventi all'interno delle epoche e delle fasi. Il ritmo e la velocità sono poi importanti poiché non corrisponde soltanto a una impressione esterna il fatto che a volte il tempo sembra fermo ed altre volte appare ritardato oppure anticipato su se stesso.

Uno dei sociologi che si sono sistematicamente preoc-

cupati di inserire la dimensione temporale nel fenomeno societario è Georges Gurvitch (1).

Nell'opera citata in nota, questo autore stabilisce un parallelismo tra il concetto di *struttura* in sociologia e quello di *Gestalt* in psicologia. Mentre quest'ultimo concetto sta a significare che la percezione di insieme di un fenomeno precede le percezioni disperse e le sensazioni separate, il primo significa che l'insieme sociale, la totalità nella sua complessione organica, precede tutte le gerarchie e le scale dei fenomeni sociali.

Per altro verso, come la *Gestalt* non si identifica con il *fenomeno psichico globale*, così la *struttura* non esaurisce il *fenomeno sociale totale*: sia la *Gestalt* che la *struttura* sono elementi intermediari, l'una tra il fenomeno psichico globale e le singole percezioni e sensazioni, l'altra tra il fenomeno sociale totale e le strutture parziali, i gruppi, i ruoli, le norme, i valori, le organizzazioni, le istituzioni ecc. Ora, poiché ogni società è individuabile in prima istanza nella sua struttura, lo studio tipologico di tale struttura (insieme di strutture parziali) è il solo mezzo che abbiamo per costruire i tipi di fenomeni sociali globali.

Come entra in questo discorso la dimensione temporale? Vi entra perché la società globale e la struttura in cui si manifesta si pongono in un rapporto essenziale con la congiuntura storica. Vi sono congiunture storiche atte a provocare una destrutturazione più o meno larga e profonda della struttura precedente; altre che la rinforzano; altre ancora che accentuano i movimenti di ristrutturazione; altre, infine, che non toccano direttamente la struttura. E la congiuntura, che è una colleganza spazio-temporale di elementi politici, sociali, economici e culturali favorevoli o sfavorevoli alle strutture sociali parziali o alla struttura complessiva, prende origine dalla reazione propulsiva o regressiva del fenomeno sociale globale, che per l'appunto è al di là della stessa struttura.

Poste così le cose, nel descrivere la tipicità strutturale delle società storiche, Gurvitch riesce a porre in risalto l'elemento prometeico della presa di coscienza collettiva e personale concernente la capacità di in-

(1) Cfr. soprattutto « *Sociologie en profondeur* » in G. Gurvitch (a cura di), *Traité de Sociologie*, Parigi, P.U.F., 1958, Tomo I, pp. 157-254.

tervento efficace della libertà umana nella vita sociale: capacità che sola è in grado di destrutturare, ristrutturare e, a volte, far scoppiare la struttura globale nel gioco aperto, cosciente della dialettica tra tradizione, riforma e rivoluzione, che lega le società storiche passate alle nostre società contemporanee.

Senza stare a descrivere tutte le società globali che Gurvitch enumera a partire dalle teocrazie carismatiche, e senza tener conto di tutti i criteri di classificazione delle loro caratteristiche strutturali, qui mi limiterò a ricordarne alcune tenendo conto soltanto del ruolo svolto in esse dalla scala dei tempi sociali.

Ad esempio, le società feudali rappresentano, secondo Gurvitch, uno dei casi in cui lo scarto tra la struttura sociale complessiva e il fenomeno sociale globale è rilevante. Mentre la struttura delle teocrazie risulta molto unificata per la presenza di un'unica gerarchia dominante, quella feudale è pluralista in forza delle molteplici gerarchie. Nella struttura teocratica la scala temporale relativa al fenomeno sociale globale è visibilmente più agitata e vulcanica, protesa verso l'avvenire, che non la scala temporale relativa alla sua struttura. In quella feudale si verifica l'esatto opposto: la scala temporale propria al fenomeno sociale globale è ben più atteggiata al *tempo lungo*, al rallentamento, al ritardo, al dominio del passato sul presente e sull'avvenire che non la scala relativa alla struttura, come insieme di molteplici strutture relativamente autonome. La struttura feudale favorisce il tempo che irrompe improvviso e che proviene dalle sue vaste organizzazioni concorrenti (basti pensare al conflitto tra Impero e Papato). Essa favorisce ugualmente il tempo che alterna avanzamenti e ritardi dovuto all'accentuazione dei ruoli sociali, dei conflitti tra diverse gerarchie ed alle manifestazioni delle comunità attive. Le punte di avanzata temporale che si rendono acute con le Crociate e nelle Città libere, appaiono come il tempo dell'Apocalisse alle masse terrorizzate dalla paura dell'inquisizione e dell'inferno.

Altro esempio sono le società globali dalle quali originano il capitalismo e l'assolutismo illuminato nell'Europa occidentale a partire dalla seconda metà del

XVI sec., ma soprattutto durante il XVII e il XVIII sec., con il macchinismo nascente, l'industrializzazione, la trasformazione del lavoro in merce e la comparsa delle classi sociali propriamente dette. In queste società si alternano tempi in anticipo e tempi in ritardo con i tempi dalla battuta irregolare. Questi ultimi sono dovuti, da una parte, alle invenzioni tecniche, ai rapporti tra i gruppi del *terzo stato*, tra la nobiltà e la borghesia montante, tra Stato e Chiesa, tra città e campagna; dall'altra parte, essi sono dovuti alla classe operaia in trasformazione, alla disgregazione delle corporazioni d'arte e mestiere, all'accentuazione dell'elemento massa ecc.

Altro esempio ancora sono le società globali democratico-liberali del capitalismo concorrenziale, sviluppatosi nell'Europa e negli U.S.A. dal XIX fino agli inizi del XX sec., nelle quali il tempo anticipato prende il sopravvento pur risultando frenato dalla resistenza dei gruppi privilegiati all'interno della borghesia, dalla sovrapproduzione, dal tendenziale declinare dei profitti, dalle crisi economiche cicliche, dalle lotte fra classi, dalle difficoltà e conflitti dovuti alla politica coloniale e imperialista. In queste società, inoltre, i tempi delle grandi organizzazioni amministrative, politiche, sindacali e militari, oltreché quelli delle grandi organizzazioni economiche manovrate dall'interesse privato, creano contrasti e cortocircuiti. Ma non vi è scarto rilevante tra struttura e fenomeno sociale globale. Il flusso e riflusso di quest'ultimo penetra direttamente la struttura. Le due scale temporali sono molto ravvicinate, salvo quando la struttura è sul punto vuoi di trasformarsi vuoi di frantumarsi.

Un ultimo esempio che voglio menzionare è quello delle società dirigiste corrispondenti al capitalismo pienamente sviluppato, poiché esso più direttamente interessa la nostra attuale società. In queste società i tempi in anticipo delle programmazioni, il tempo convenzionale delle organizzazioni, il tempo dal battito irregolare delle masse, il tempo in ritardo su se stesso del padronato e della burocrazia, si fanno una concorrenza accanita, ma sono tutti dominati, in ultima analisi, dal tempo delle 'macchine', in rapporto alle quali

tutti gli agenti collettivi e personali si trovano nella condizione di 'apprendisti stregoni'. La struttura di queste società tende una volta ancora a staccarsi dal fenomeno sociale globale, che pare più dinamico e minaccia così di farla scoppiare. Non a caso un'antropologa culturale, Ida Magli, che è anche un'ottima giornalista, investendo di un pessimismo forse eccessivo la caoticità degli eventi che stiamo vivendo nel punto culminante di un'ennesima crisi economica, sociale e istituzionale, conclude una sua annotazione sul sentimento di *estraneità politica* rilevabile in alcuni strati popolari e intellettuali, scrivendo queste parole: « La nostra, dunque, potrebbe essere definita una cultura 'dionisiaca' [si noti il riferimento a Nietzsche nell'accezione data al termine] e cioè una cultura che per sentirsi viva ha bisogno dell'avvenimento, del delirio, del trauma, della rottura, della sfrenatezza, del fatto dirompente; e a questo bisogno assolvono le Brigate rosse. Ma — continua Magli — si tratta di un tipo di cultura che, per definizione, non è né laica né democratica. *Il tempo torna ad essere, non quello di 'lunga durata', ma quello emergente dai singoli personaggi, in cui si stravolge il senso della politicità totale del gruppo perché 'politico' torna ad essere colui che fa professione di potere, investito di un 'carisma' che non gli viene dal gruppo, ma dal potere stesso. Per questo tutti noi, la maggioranza, è costretta al silenzio che si stabilisce sempre nelle società dove impera ciò che è sacro » (2).*

(2) Ida Magli, « Perché molti italiani si sentono estranei », in *La Repubblica*, 14 aprile 1978. Il corsivo è mio.

Che cosa vuol dire mettere in risalto la dimensione temporale dell'agire sociale? Posto che le quattro coordinate si articolano strettamente tra di loro, è evidente che ciascuna coordinata può funzionare da angolo visuale per descrivere e interpretare tutte le articolazioni, cioè i fatti così come sono e i problemi che essi suscitano con la loro struttura e le continue modificazioni di quest'ultima in rapporto al fenomeno sociale globale. Grosso modo si può sostenere che l'approccio disciplinare più tipico che tratta dell'articolazione delle quattro coordinate dal punto di vista dei soggetti personali e collettivi è la psicologia sociale; mentre, dal punto di vista degli altri soggetti personali

e collettivi, da quello spaziale e da quello temporale, gli approcci disciplinari più tipici — certo non esclusivi — sono, rispettivamente, la sociologia, la pianificazione territoriale e la storia unitamente alla politica come storia in fieri.

Ma, riprendendo il filo diretto del discorso, scegliere, come sto facendo, il punto di vista temporale comporta di privilegiare gli aspetti dinamici dei modi di articolazione delle quattro coordinate, aspetti che sono già impliciti in ciascuna di esse. I soggetti personali e collettivi nascono, crescono e muoiono, subendo ed esercitando ruoli di socializzazione lungo le varie fasi dei cicli vitali; essi pensano, comunicano e agiscono perché hanno ricordi comuni e si pongono dei fini da perseguire nel presente e nel prossimo avvenire; essi ereditano alcune tradizioni e ne elaborano altre che si tramanderanno selettivamente di generazione in generazione. Lo spazio, a sua volta, è la concrezione di azioni umane — in forma di adattamento attivo e passivo alla natura — la cui impronta si ritrova nel paesaggio, nei resti di rovine, nelle testimonianze di civiltà pregresse; esso è anche la costruzione di case, villaggi, città, strade, superstrade, ferrovie, fabbriche, cantieri, scuole, ospedali ecc., cioè la sostituzione graduale dell'ambiente tecnico all'ambiente naturale, se così si può dire.

Ecco un punto da rilevare subito per quanto concerne memoria e progetto.

La ragione tecnica è in ultima analisi fondata sul controllo e la trasformazione della natura per mezzo del lavoro. Da quando l'uomo ha assunto la posizione eretta e il suo sguardo si è posto in condizione di perlustrare l'ambiente e i soggetti interagenti comunicando con essi prima mimicamente, gestualmente e poi con la parola parlata e scritta, e da quando le sue braccia e le sue mani si sono rese atte ad afferrare oggetti per usarli come utensili coi quali costruire manufatti durevoli, esso a poco a poco ha accumulato le esperienze a tal punto che queste hanno cominciato a crescere su se stesse in ragione geometrica. Alla lenta trasmissione genetica del regno vegetale e animale l'uomo — unico in ciò rispetto agli altri esseri viventi — ha

(3) M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Parigi, P.U.F., 1952, pp. 289-290.

sovrapposto una sempre più complessa trasmissione culturale. La memoria è il fondamento di questo sviluppo sempre più accelerato man mano che alla memoria genetica si sono aggiunte la tradizione orale, quella scritta e quella incorporata nei manufatti. Beninteso, non si tratta di una memoria globale, del ricordo di tutto da parte di tutti, bensì di una memoria selettiva. Scriveva M. Halbwachs in *Les cadres sociaux de la mémoire* (3): « La necessità che gli uomini hanno di restare in gruppi limitati (la famiglia, la comunità religiosa, la classe sociale, per citarne solo alcuni), per quanto sia meno ineluttabile e meno fatale dell'essere costretti ad un'esistenza la cui durata è determinata, si oppone al bisogno sociale dell'unità, allo stesso titolo che questo si oppone al bisogno sociale della continuità. Per tale motivo la società tende a scartare dalla sua memoria tutto ciò che potrebbe isolare gli individui, allontanare i gruppi gli uni dagli altri; essa inoltre tende a rimaneggiare in ogni epoca i propri ricordi in modo da accordarli con le condizioni variabili del suo equilibrio ». Pensiamo, tanto per comprendere, agli equilibri sociali che le società nazionali si sforzano di mantenere gestendo e manovrando, in forme istituzionali e non, le stesse tensioni e gli stessi conflitti secondo il senso, la motivazione e l'interesse dei gruppi sociali dominanti. Nessuno può precisare quali siano in assoluto gli equilibri più giusti e non è questo comunque il problema che stiamo trattando. Il passo citato è volto a spiegare come ogni elaborazione scientifica e ogni prassi si fondino su una memoria collettiva socialmente condizionata e condizionante: ogni epoca riscrive la storia del passato; cioè, non si scrive la storia una volta per tutte. Le stesse scienze naturali, umane e sociali traggono selettivamente dalla tradizione i quadri concettuali, gli schemi di riferimento e le metodologie giudicate più appropriate in rapporto alle questioni attuali. E' questo un altro aspetto del rapporto tra teoria e prassi, ove da parte sua la prassi, in quanto agire concreto di tipo progettuale, è condizionata dalla memoria selettiva del passato, indipendentemente dal fatto che essa sia privata o pubblica, scarsamente strutturata oppure si-

stematica nel controllo di certe variabili come nel caso della programmazione economica e/o sociale.

Ora potrebbe accadere che la razionalità tecnica rimanga tanto intricata nella memoria culturalizzata da dimenticare il suo rapporto primigenio con la natura. Tale appunto è il caso dei pericoli minaccianti gli equilibri ecologici, dei quali oggi si parla con giusto timore — la qual cosa è buon segno di ravvedimento, di recupero di una certa memoria rimasta a lungo crepuscolare, confermando che l'uomo è figlio della natura e non cessa di esserlo nemmeno quando si proclama con baldanzosa albagia padrone della natura. La memoria del passato rimanda pertanto al progetto nella misura in cui si avverte la responsabilità dell'agire sociale storico. Cosicché i due elementi della memoria e del progetto possono essere concepiti come due bracci di una bilancia il cui fulcro è nel presente ma le cui propaggini si prolungano nel passato e nel futuro. Il gioco dei pesi e contrappesi sui piatti della memoria e del progetto governa la dinamica dell'agire sociale.

Maurice Halbwachs (1877-1945) è tra i sociologi quello che più specificamente si è occupato della memoria (4), nel senso di memoria collettiva. Qui va precisato che egli esclude di considerare l'esistenza di una qualche sede fuori della società e fuori di noi, o dentro la società e dentro di noi, che funga da deposito dei ricordi. Questi ultimi esistono perché li 'riproduciamo' in funzione delle esigenze del presente, mentre è in virtù dei concetti e delle nozioni astratte elaborate collettivamente che noi attingiamo la struttura essenziale dei quadri mnemonici.

Il presupposto della relazione dialettica immanente dell'agire sociale — al di là di ogni assunto idealistico o metafisico — implicito nella tesi di Halbwachs, può meglio essere esplicitato sulla base della seguente catena circolare di presupposti illustrata da Berger e Luckman (5): 1°, la società è un prodotto degli uomini essendo essa la esteriorizzazione dei loro rapporti di interazione; 2°, la società è quindi una realtà oggettiva poiché le esteriorizzazioni si istituzionalizzano e assumono una vita relativamente autonoma ri-

(4) Cfr., oltre all'opera sopra già citata, la cui prima stampa è però del 1925, « Mémoire et société », in *Année sociologique*, Parigi, P.U.F., 1949 e *La topographie légendaire des évangiles en Terre-Sainte - étude de mémoire collective*, Parigi, P.U.F., 1950.

(5) P. L. Berger e T. Luckman, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.

spetto ai soggetti dell'agire sociale, avviando così altre forme di interazione con gli uomini oltre a quelle tra gli uomini; 3°, l'uomo è un prodotto sociale poiché interiorizza la realtà sociale oggettivata tramite la socializzazione e l'esercizio di ruoli sociali. Questi due autori fanno anch'essi riferimento specifico alla memoria allorché parlano di sedimentazione. « Solo una piccola parte della totalità delle esperienze umane — essi scrivono — viene trattenuta dalla coscienza. Le esperienze che sono così ritenute si sedimentano, cioè si coagulano nella memoria come entità riconoscibili e ricordabili. ... La sedimentazione intersoggettiva può essere definita veramente sociale solo quando è stata oggettivata in un sistema di simboli di un qualche genere, cioè quando esiste la possibilità di un'oggettivazione reiterata delle esperienze comuni » (6) e di una loro trasmissione da generazione a generazione e da una collettività a un'altra, « distaccandole dal loro contesto originario di concrete biografie individuali e rendendole accessibili a tutti coloro che le condividono, o possono in futuro condividerle, nel sistema dei simboli in questione » (7), soprattutto il linguaggio.

(6) *Ibid.*, pp. 100-101.

(7) *Ibid.*, p. 101.

E allora, se proprio si deve parlare di un luogo depositario della memoria, questo può dirsi sia soprattutto il linguaggio, che però solo figurativamente è concepibile come 'luogo' — alla stessa stregua di ogni altro sistema di simboli. Infatti — scrivono ancora gli autori citati — « l'oggettivazione dell'esperienza nel linguaggio — cioè la sua trasformazione in un oggetto di conoscenza accessibile a tutti — permette... la sua incorporazione in un più ampio corpo di tradizioni attraverso l'istruzione morale, l'ispirazione poetica, l'allegoria religiosa e così via. Tanto l'esperienza nel suo senso più ristretto quanto il suo contorno di più ampi significati possono allora essere trasmessi... Il linguaggio diviene il deposito della tradizione comune che può essere accettata acriticamente, ovvero come insieme coerente, senza ricostruire il suo processo originario di formazione. Poiché l'origine effettiva delle sedimentazioni è divenuta priva di importanza, la tradizione potrebbe inventare un'origine del tutto diffe-

rente senza con ciò minacciare quello che è stato oggettivato... La storia passata della società può essere reinterpretata senza necessariamente turbare l'ordine istituzionale » (8).

(8) *Ibid.*, pp. 102-103.

Se dunque Halbwachs attribuisce ai gruppi una memoria collettiva, familiare, religiosa, di classe, etnica, nazionale ecc., prospettando così nuove vie di indagine alla psicologia sociale ed alla sociologia della conoscenza, egli non ipostatizza in nessun modo la memoria collettiva; in altri termini, egli non la concepisce come una realtà separata e trascendente. Da una parte Halbwachs si sforza di rapportare la psicologia individuale ai modelli sociali che la organizzano e, dall'altra parte, vuole definire la funzione temporale dell'ideologia nella misura in cui questa rielabora il passato in funzione del presente.

Quando si parla di ideologia si deve però intendere più in generale quel sistema di rappresentazioni simboliche che collegano gli uomini tra di loro, con la loro società e con il loro mondo, consentendo ad essi di agire nella e sulla realtà sociale. Per il sociologo, allora, studiare l'ideologia significa rendere manifeste quelle coordinate di atteggiamenti, motivazioni, pensieri e ricordi in virtù dei quali ogni uomo e ogni gruppo si riconoscono membri di una medesima comunità, con le sue ascendenze e le sue sopravvivenze ai vari livelli del conscio e dell'inconscio.

Più della polemica nei confronti della psicologia individuale — o, meglio, della tendenza a spiegare tutto con variabili di psicologia individuale — la puntualizzazione sulla memoria e sul suo fondamento è da ritenere come un contributo alla sociologia della conoscenza. Del resto ciò è vero per la stessa ideologia, che, come visione del mondo e progettazione, utilizza più o meno sistematicamente la memoria.

Parlando quindi ora dell'ideologia non si fa altro che spostare l'accento sul progetto. A tal proposito è bene precisare che il termine ideologia è stato caricato di due significati. Nei testi maturi di K. Marx, ad esempio *Il 18 Brumaio* e *La critica dell'economia politica*, quel termine designa le forme della 'coscienza sociale' che danno agli attori sociali la consapevolezza del loro

(9) Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957.

mondo e organizzano il loro vissuto. In altri testi, come in altri autori, è riscontrabile sovente un uso critico negativo dello stesso termine, designandosi con esso una menzogna consapevole o inconsapevole, una mistificazione attiva o passiva, una 'falsa coscienza'. Sulla base di questa considerazione giustamente Karl Mannheim (9) distingue tra un significato 'particolare' di ideologia e un significato 'totale', generalizzando la constatazione che non solo questa o quella asserzione, questa o quella opinione, bensì tutte le possibili asserzioni e opinioni sono socialmente condizionate. Ciò equivale a dire: dal momento che esistono molteplici punti di vista particolaristici, ognuno dei quali non veritiero in quanto smentito o integrabile da altri punti di vista, allora è possibile sottoporre tutti i punti di vista all'analisi, assumendo però una concezione totale dell'ideologia che si risolve in sociologia della conoscenza.

Tuttavia la possibilità teorica di uno studio avalutativo dell'ideologia rimane semplicemente una possibilità, poiché ogni studio introduce una qualche valutazione in forza del fatto che non la sola ideologia o la sola memoria sono un prodotto socialmente condizionato, ma lo sono le stesse propensioni generiche che Mannheim chiama « mentalità utopiche ». Come la memoria è in funzione del presente così i singoli soggetti dell'agire sociale, personali e collettivi, sono spinti a trasformare la realtà storica esistente in un'altra realtà che meglio si accorda con la loro 'mentalità utopica' socialmente condizionata, sia essa l'attesa di un regno millenario sulla terra — usiamo le categorie ideal-tipiche adottate da Mannheim —, oppure il liberalismo umanitario, oppure il conservatorismo, oppure, infine, l'utopia social-comunista, la cui limpidezza cristallina — sia detto per inciso — aveva spinto il Marx di *Ideologia tedesca*, a dare all'ideologia quel significato di 'falsa coscienza' propria delle società alienate al quale si accennava dianzi.

Per Mannheim dunque il superamento delle ideologie particolari comporta una maggiore consapevolezza della società nel suo complesso proprio perché esso induce ad accettare l'idea che tutti siamo socialmente

condizionati nel pensiero, nelle azioni, nelle motivazioni e nella stessa ricostruzione selettiva del passato. Epperò, mentre le ideologie possono cadere, smascherarsi a vicenda nel reciproco confronto e nello scontro, provocando la crisi di questi o quei gruppi particolari e delle stesse persone che in tal modo si trovano esposte o disposte a una sorta di riconversione in virtù dell'autoconsapevolezza del condizionamento sociale, la scomparsa dell'elemento utopico porterebbe a una condizione statica di un'immediatezza nel presente nel quale l'uomo diventerebbe soltanto una cosa. Egli scrive più precisamente: « Ci troveremmo allora dinanzi al più grande paradosso immaginabile, al fatto, cioè, che l'individuo, proprio in quanto ha conseguito il massimo livello di razionalità nel controllo della realtà, resta senza ideali e diviene una pura creatura impulsiva. Così, dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un cieco destino e sempre più diviene una nostra creazione, l'uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla » (10).

(10) *Op. cit.*, p. 266.

Si tenga presente che il progetto menzionato nel titolo di questa relazione si iscrive nel quadro della mentalità utopica al quale si correla l'ideologia. In virtù di questo assunto si riesce ulteriormente a precisare che il fulcro del presente è anche il punto di equilibri variabili tra la capacità di intendere la storia (memoria selettiva del passato) e la capacità di progettare la storia (intenzioni, scopi, finalità dell'agire sociale).

Così stando le cose, possiamo avviarci a una considerazione generale relativa ai prodotti delle persistenze culturali dei vari gruppi umani nei processi di acculturazione. Mi servirò di un sintetico richiamo alle ricerche di etnologia sociale di R. Bastide (11) relative all'afro-americanismo. Gli schiavi negri importati in America, secondo Bastide, rappresentano l'esempio più cogente di un'esperienza di smantellamento di certi quadri sociali tradizionali e di forzoso adattamento a nuove strutture sociali. Nonostante tale pro-

(11) Cfr. soprattutto Roger Bastide, *Les Amériques noires*, Parigi, Payot, 1966.

cesso violento di destrutturazione, la ristrutturazione è avvenuta in qualche modo, e in misura variabile facendo leva anche su valori africani originari persistenti nella memoria conscia e inconscia dei gruppi negri. Nell'America Latina la forma e il contenuto dell'interpenetrazione socio-culturale è stata condizionata dalla tradizione cattolica ivi predominante: per cui, avendo le relazioni inter-razziali assunto per lo più il modello paternalistico (Bastide ha studiato in particolare il Brasile), le sopravvivenze culturali africane appaiono più forti e più diffuse. Negli Stati Uniti, invece, nei quali predomina la tradizione protestante e dove le relazioni inter-razziali sono state perciò improntate a modelli competitivi, la occidentalizzazione ha creato forme originali di cultura: a lato delle sopravvivenze della civiltà propriamente africana si sono andati sviluppando tratti originali di una società negra, né africana né occidentale. La memoria e il progetto dunque interagiscono.

La medesima considerazione va estesa alla congerie di paesi del terzo o del quarto mondo, che da alcuni decenni si sono resi politicamente indipendenti dai paesi colonizzatori pur dovendo subire altre forme di più o meno forte condizionamento economico, culturale e anche politico. In essi si sono sviluppate ideologie decolonizzatrici in forma vuoi di conversione ideologica vuoi della creazione di un'immagine-guida a giustificazione e rinforzo della istanza di un capovolgimento radicale della situazione. In tali ideologie si combinano in vario modo i seguenti elementi: atteggiamenti millenaristici di speranza; persistenze tribali anche reazionarie accanto a volontà progressiste; un nazionalismo fortemente motivante nel quale convergono vari ceppi etnici attorno a quel ceppo postosi in grado di offrire maggiori possibilità di ritrovare un'identità nazionale; un sincretismo che mescola creativamente i caratteri sacrali e mitici della religione tradizionale con quelli della religione importata 'missionariamente' dalla società colonizzatrice. Quel che colpisce è il loro grado di mobilitazione rispetto alle idee-forza di una dirigenza autoctona che si rende credibile e ispira fiducia o dà fiducia alla gente nono-

stante tutte le difficoltà e, soprattutto, nonostante il secolare processo di disarticolazione cui li aveva condannati la lunga dominazione coloniale. A ben vedere, solo in apparenza si tratta di un paradosso — ciò lo dico astenendomi dal valutare i loro progetti dirigitici, siano essi imperniati su una programmazione democratica, oppure su una concezione autoritaria del potere gestito da governi financo dittatoriali, con personale civile o addirittura militare.

Su di un altro piano, nel seno stesso dei paesi sviluppati, come il nostro, si potrebbe utilmente fare il discorso di ciò che è accaduto alla cultura popolare delle masse lavoratrici orientate verso valori fondamentalmente solidaristici, da quando esse sono state assoggettate alla cultura industriale capitalistica esaltante l'individualismo, la concorrenza, lo sfruttamento intenso della natura e del lavoro dipendente. Pure in questo caso è rilevabile la presenza di una memoria collettiva e di una progettualità che trasforma certi aggregati umani in gruppi più o meno solidali. La tradizione orale, scritta, razionale e sentimentale dei movimenti socialisti non spiegherebbe da sola la persistenza di certi valori orientanti e mobilizzanti senza un progetto alternativo. Il quale progetto non è dato una volta per tutte, ma rielabora di volta in volta dentro di sé le stesse esperienze della civiltà industriale così come esse si sono prodotte e si presentano nelle forme in cui la cultura dominante riesce a imporle e nelle forme in cui la cultura popolare vi reagisce, trasformandole nel suo universo simbolico e nella realtà nella quale crea istituti di rappresentanza, organismi di difesa, istanze rivendicative e programmi di ristrutturazione di nuovi rapporti sociali.

Ora proprio perché si è rilevata la connessione interattiva tra memoria e progetto e quest'ultimo si iscrive tramite l'ideologia in una più generale 'mentalità utopica', conviene seguire K. Mannheim nella ricostruzione che egli ne fa a partire dagli inizi dell'era moderna.

In primo luogo Mannheim menziona il cosiddetto « chiasmo orgiastico degli Anabattisti » (12), che ha origine all'interno dei movimenti di riforma protestante

(12) Tutte le citazioni di qui in avanti, quando non ulteriormente precisato,

sono tratte da K. Mannheim, *Op. cit.*, pp. 213-250.

e che si identifica con le esigenze emergenti dal seno degli strati oppressi della società, i contadini.

L'idea di una possibile nascita di un regno millenario sulla terra creò una spirituale tensione che contrastava con la precedente mentalità di accettazione fatalistica degli eventi e con quella che fidava nell'intervento della divina provvidenza. « Le energie orgiastiche e le crisi estatiche — scrive Mannheim — cominciarono a operare in modo affatto mondano e divennero degli strumenti rivoluzionari sul piano di quella realtà che prima trascendevano. L'impossibile dette vita al possibile... ».

Non l'idea elaborata, dunque, spinse gli uomini alla azione rivoluzionaria nel corso della Guerra dei contadini, bensì « strati più profondi ed elementari della psiche », poiché nell'assoluta presenzialità dell'esperienza orgiastica « ciò che prima era interno alla coscienza esplode fuori improvvisamente, si impossessa del mondo e lo trasforma ». « Il Chiliasta — prosegue Mannheim — è unito al suo immediato presente. Egli non è quindi intento, nella sua vita quotidiana, a ottimistiche speranze nel futuro o a romantiche reminiscenze. Il suo atteggiamento è piuttosto caratterizzato da un'attesa piena di tensione... La promessa del futuro che deve venire non costituisce per lui ragione di riflessione, ma un semplice punto di orientamento... Il Chiliasmo considera la rivoluzione come un valore in sé; questa non è affatto un mezzo per raggiungere uno scopo razionale, bensì è concepita come l'unico principio creativo del presente ».

La seconda forma di mentalità utopica, designata da Mannheim col termine di liberalismo umanitario, rappresenta l'emergere dell'idea razionale che si oppone alla malvagità e alle carenze del presente e diventa norma per perseguire il progressivo miglioramento degli uomini e del mondo. Dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese, elementi del ceto medio, della borghesia in ascesa e degli intellettuali, uscendo dalle oscurità ineffabili « dell'estasi e rancore delle classi oppresse » e affidandosi alla certezza del libero volere e al « sentimento dell'indeterminato e dell'incondizionato », propagarono quell'idea umanitaria che « si ir-

radiò dal terreno della politica in tutti i settori della vita culturale e culminò nello sforzo di raggiungere il più alto grado di autocoscienza nella filosofia idealistica ». Così si fa avanti la concezione di un progresso lineare indefinito. « La mentalità tipicamente normativa del liberalismo — scrive Mannheim — comporta... questa diversificazione degli eventi storici, ma in più considera come una cattiva realtà tutto quanto è divenuto una parte integrante del passato o costituisce una parte del presente. Essa rimanda la concreta realizzazione di queste norme nel remoto futuro... la concepisce come nascesse da processo della stessa realtà ».

La terza forma di mentalità utopica è quella conservatrice, la quale, pur non avendo alcuna predisposizione alla teoria e non considerando l'idea come dato che precede l'azione bensì come dato concretantesi nei fatti quali si sono realizzati nel passato e si manifestano nel presente, teorizza soltanto per la necessità di contrapporsi alle altre mentalità avverse. Lo Stato e le sue leggi, più che la norma morale, sono il suo punto di ancoraggio. Il presente non è visto come male; al contrario, esso « accoglie dentro di sé i più alti valori e significati... L'uomo cessa di essere concepito assolutamente libero ». E inoltre, mentre per il liberalismo « il futuro era tutto e il passato nulla, la coscienza del tempo, propria dei conservatori, trova il miglior sostegno al suo senso di concretezza nella scoperta del passato, nella rivelazione del tempo quale creatore di valori... Di conseguenza, la loro attenzione non si limita a volgersi al passato e a cercare di riscattarlo dall'oblio; tutto il passato diviene oggetto di concreta esperienza... La storia non può più essere concepita come un puro processo del tempo in un senso lineare, né essa consiste nella linea che congiunge il passato al presente e questo al futuro. Questo concetto possiede un'immaginaria terza dimensione che gli proviene dal fatto che il passato è sperimentato come se fosse virtualmente presente ».

Quanto poi alla « libertà interiore » dei Chiliasti, nella quale è sempre latente il pericolo di sommovimenti anarchici, il conservatorismo privilegia la « libertà og-

gettiva » cui la prima deve subordinarsi: in altre parole, « l'idea che si è attuata » deve prevalere sull'idea soggettiva, sulle opinioni orientate progettualmente. In una citazione dagli scritti di filosofia del diritto di Hegel riportate da Mannheim si legge: « La vita dello spirito moderno consiste in un corso circolare di vari gradi, che, da un lato, possiedono una realtà iscritta nel presente, dall'altro si danno come continuità con il tempo passato. Le esperienze che lo spirito sembra essersi lasciato alle spalle, esistono anche nella profondità del suo essere attuale ». Codesta affermazione contiene certamente una verità, ma svaluta la forza creativa progettuale. D'altra parte, vi è una sorta di ambivalenza nel conservatorismo, poiché, accanto al quietismo di chi crede di vivere nel migliore dei mondi possibili, vi è anche il volto reazionario del culto autoritario del potere. In proposito desidero citare la seguente proposizione conclusiva di un'indagine sul neofascismo in Toscana: « A differenza della cultura di destra di impianto conservatore, di segno laico o cattolico, con una sua omologia tra teoria e prassi, il neo-fascismo svela costantemente una significativa frattura fra teoria e comportamenti storici. Per quanto tenda a misurarsi con i fenomeni emergenti, assume feticisticamente il passato e un quadro simbolico presunto retaggio di verità esoteriche, che, al di là di emotività, non riesce organicamente a inverarsi, dando suggestioni anziché idee, declamazioni anziché progetti, circonlocuzioni retoriche senza significato anziché chiarezza, risposte nettamente retrodatate anziché concrete prospettive per l'oggi » (13).

(13) Cfr. A. Carbonaro e A. Nesti, *Per una sociologia del neo-fascismo in Toscana: indagine sociologica condotta su alcuni comuni della Valdinievole*, testo ciclostilato in corso di stampa a cura di Istituto Storico della Resistenza e di Regione Toscana, 1977.

La quarta forma di mentalità utopica è il social-comunismo, che appare, per Mannheim, come « una nuova creazione basata su di una sintesi delle varie forme di utopia che sono finora emerse e che sono in lotta » tra di loro.

Pur concordando con i liberali nella valutazione del progresso, il social-comunismo si « distingue in quanto situa questo futuro in un momento più specificamente determinato, cioè in quello della dissoluzione della cultura capitalistica ». Un'altra distinzione tra liberalismo e social-comunismo sta nel fatto che il se-

condo « abbandona ogni considerazione spiritualistica » dell'idea, dandole invece una realtà determinata « la cui conoscenza diventa il compito di una ricerca scientifica ». Le idee non sono sogni, desideri, comandamenti fittizi. Prassi e teoria, fatti e idee si legano. « Senza una tale aderenza alla realtà, esse [le idee] finiscono con l'essere niente altro che delle mistificanti ideologie ». « Occorre... prendere coscienza delle condizioni reali... che rendono possibile e attuabile » la società futura di uomini liberi e uguali. E' allora evidente un certo accostamento social-comunista al modo conservatore di considerare la corposa concretezza della realtà presente — quale concrezione del passato —; però per l'utopia social-comunista nel presente lavorano già i fermenti del futuro sui quali far leva per la trasformazione, riconoscendo le forze determinanti della storia.

Ma sono da rilevare altre distinzioni. « Mentre il liberale concepisce il futuro come una linea diretta e tesa ad un fine, sorge [col socialismo] una distinzione tra il prossimo e il remoto... Il conservatorismo aveva già operato una tale differenziazione del passato » ma lo fece in funzione della valorizzazione del presente, lasciando il futuro fuori questione, anzi considerando i progetti come altrettanti pericoli di perdizione. « Solo attraverso l'unione della concretezza storica con un'appassionata visione del futuro era possibile creare una coscienza storica a più dimensioni... Non è soltanto per la virtuale presenza in essa di tutti gli eventi passati che ogni esperienza presente possiede una terza dimensione; in questa esperienza si viene infatti preparando anche il futuro. Non solo il passato, ma anche il futuro è potenzialmente contenuto nel presente ».

Per finire, va aggiunto che il social-comunismo si oppone alle scelte impulsive, allo spontaneismo, al ribellismo di qualunque colore. Per esso « l'esperienza storica si trasforma... in un autentico piano strategico ». Il ricorso al testo ormai classico di Mannheim si presta a ulteriori distinzioni che qui solo accenneremo, ma che richiedono approfondimenti.

A proposito del chiliasmo, egli fa aperto riferimento,

per analogia, a una certa forma di anarchismo. Ma la nostra esperienza ci suggerisce un'altra analogia pertinente gli atteggiamenti apocalittici che coprono il campo della letteratura, delle scienze sociali e della stessa politica. Gli apocalittici hanno una sensibilità sviluppata per la crisi del tempo presente. Qualsiasi sia la congiuntura storica in cui vivono, essi accentuano la 'critica negativa', pur non avendo chiaro uno sbocco prevedibile o desiderato della crisi stessa. Spesso la forma letteraria in cui si esprime l'apocalittico sconvolge le regole grammaticali e sintattiche del discorso e lo stesso vocabolario assume significati ambigui. Quando si applica alla scienza, il 'metodo' della 'critica negativa', oltre che essere uno strumento concettuale, è anche espressione dell'idea implicita che la denuncia o la esplicitazione dei mali e delle contraddizioni insanabili della società può suscitare e mantenere in vita capacità innovative, creative; cosicché le menti si caricano di un'attitudine al rifiuto e la moltiplicazione di focolai di contestazione impedisce l'intorpidimento in un qualche conformismo confortevole, o in una debole speranza di miglioramento. La 'Scuola di Froncaforte' e, sul piano politico di massa, il crogiuolo della contestazione del '68 ne sono un esempio.

Per quanto riguarda l'atteggiamento rivolto al passato, oltre alle varie sfumature di conservatorismo moderato e reazionario, si potrebbe mettere in risalto il 'mito del tempo passato' in quanto esso si lega a certe modificazioni di mentalità che intervengono col progredire dell'età biologica e che entrano a far parte delle tensioni e dei conflitti intergenerazionali. Ci si potrebbe chiedere perché i filosofi dell'antica Grecia ponessero l'età dell'oro non alla fine bensì all'inizio del mondo. Questo è un quesito che meriterebbe una risposta a sé. Ma intanto dobbiamo considerare una costante del fenomeno sociale: il fatto cioè che l'uomo 'medio', man mano che progredisce nell'età e diventa vecchio, smagato, disincantato e stanco della vita, ricorda i primi quindici o venti anni della propria vita adolescente come gli anni migliori. Non si tratta soltanto di un effetto di 'rifrazione' della memoria, che

rimane nell'ambito individuale, poiché gli anni giovanili sono situati in un contesto collettivo che si reputa di solito più carico di energie, di entusiasmi, di capacità ad affrontare problemi. Pur quando non si traduce in un'esplicita 'lode del tempo passato', questo atteggiamento può caratterizzare la maggioranza di una generazione che non partecipa agli entusiasmi e alle illusioni delle giovani generazioni, né riesce a comprendere il loro attivismo vitalistico e spesso vi si contrappone facendovi resistenza, o svalutandolo.

Un'altra considerazione va fatta per ciò che si riferisce alla relazione tra il presente, il passato e il futuro e riguarda soprattutto il modo di fare la storia. C'è la storia come ricostruzione idealistica del passato volta a considerare tutto il passato 'innervato' nel presente. C'è la storia che è scritta strumentalmente allo scopo di giustificare particolari punti di vista e di interesse attuali. C'è la fuga dal presente nel passato da parte di coloro che non hanno nulla da rispondere all'attualità delle domande che gli uomini si pongono 'qui ed ora'. Ma c'è pure la storia che parte dal presente, si interroga sul che fare e non si piega alla gerarchia cronologica delle vicende svoltesi nel passato, non si conforma alla piatta successione dei fatti alienandosi in essi, ma li organizza trasformandoli in elementi che servono alla complessa dinamica di un presente vivo, orientato verso un futuro.

Ma qui ci fermiamo per dire, a conclusione del richiamo a Mannheim, che le forme ideal-tipiche della mentalità utopica, la cui origine egli pone nell'età moderna, sono reperibili in un passato più lontano e che certamente esse non scompariranno mai del tutto. Inoltre, se è vero che la loro coesistenza è drammatizzata dalla loro reciproca opposizione, è ugualmente vero che esse tendono a compenetrarsi in gran parte, pur non essendosi realizzata e forse non potendosi mai realizzare l'egemonia totale di una forma sulle altre. In realtà gli uomini sono obbligati a tener sempre conto di certe eredità del passato che spiegano il presente e di una certa determinatezza del presente attraverso la quale si aprono le vie verso il futuro.

La mentalità utopica social-comunista, quando agisce

in situazioni di critica oppositiva, offre con tutta evidenza il vantaggio di conciliare le altre forme superadole. Eppure non si può tacere che, nelle società in cui tale forma mentale si è incorporata in organizzazioni concrete intestate a suo nome, si manifestano forti tendenze conservatrici di tipo burocratico. Fatta questa precisazione, si può dire che l'attivismo presenzialista, situazionista, spontaneista, irrazionale, o comunque lo si voglia qualificare, è il frutto di una distorsione delle energie vitali frustrate nel presente, nel quale il soggetto tende a spezzarsi in mille frammenti e la società a disarticolarsi. L'astratto idealismo educazionista, che si illude di superare le imperfezioni e le ingiustizie del presente nella pura coscientizzazione privata dei problemi — al di fuori di ogni solidarietà collettiva che non sia la mera estensione familistica e corporativa degli interessi privati — è esso stesso una distorsione di energie vitali; così come lo sono, su un altro piano, il feticismo del passato e la cieca emotività reazionaria.

Ma queste forme di mentalità si riempiono di contenuto solo quando lo riferiamo alle situazioni storiche concrete, individuando i soggetti storici portatori di interessi, la valenza umanizzante o meno — nel collettivo e nel personale — di tali interessi, le loro radici storiche memorizzate o memorabili e la loro posizione rispetto al futuro. In altre parole, il presente può essere considerato il crocevia, la convergenza — un punto di arrivo che nello stesso tempo è un punto di partenza — di una molteplicità di vettori provenienti dal passato prossimo e remoto. Una sorta di ubiquità del passato fa sì che esso sia percepibile come se fosse a un tempo dentro e fuori di noi. Dentro di noi, sta nell'inconscio più o meno profondo, o nel ricordo più o meno articolato, e solo la ragionevolezza dell'io che si sforza di individuarsi nel presente, progettando la sua vita, può dargli un ordine e un senso. Fuori di noi, esso è la ricostruzione storica e archeologica che pure si invera nelle progettazioni orientate a dare un ordine e un senso alla vita sociale. Ma affinché quest'ordine e questo senso acquisiscano una forza creativa occorre liberarsi dai rifiuti pregiudiziali, dall'indif-

ferenza e dalla pura contemplazione degli eventi, rispetto al passato e rispetto al futuro, cioè rispetto alla memoria ed al progetto.

Il simbolo di questa interazione tra memoria e progetto è il mito di Giano bifronte, il 'dio degli dei', al quale si intesta il primo mese dell'anno — gennaio — e il cui nome si apparenta sia a *ianua* (porta) sia a *ianus* (percorso coperto) nella comune radice indoeuropea che vuol dire 'passaggio' (14). Ora quel mito coinvolge tutte le altre diadi che rappresentano passaggi pendolari: maschio-femmina, senex-puer, interno-esterno, luce-ombra, personale-collettivo ecc. Quando si presta attenzione alla realtà storica che stiamo sperimentando, ci si avvede che i principali conflitti sociali ricalcano le linee di tutte le dicotomie indicate. Basti menzionare il conflitto di classe, quello tra sessi e quello tra generazioni. La sostanza di tali conflitti consiste negli squilibri che essi creano, nelle asimmetrie dei rapporti di scambio ineguale che tendono a riprodurre. Se dunque la memoria può contribuire a spiegare le cause degli squilibri, il progetto accettabile è quello che chiaramente e coerentemente è volto a superarli tanto nella dimensione personale quanto in quella collettiva, vuoi al livello nazionale che in quello internazionale. In riferimento allo stesso criterio teleologico sono criticamente valutabili tattica e strategia.

La semplice formulazione del problema è sufficiente a indicare quanto esso sia intricato per le necessarie congruenze tra analisi, autoanalisi, educazione, auto-educazione, azione e programmazione sociale. Noi non siamo in grado di dire nulla di decisivo sul dover essere di tali connessioni, poiché non esiste un dover essere assoluto. Quel che si può dire — a parte gli studi storici e l'esame comparato dei vari progetti storici in campo — è che esistono rapporti dialettici che distruggono più di quello che creano ed altri che creano più di quello che distruggono. Ad esempio, l'interazione dei ruoli maschile e femminile accende una dialettica più distruttiva che creativa quando uno dei ruoli esercita sull'altro un effetto di dissoluzione-conservazione che lo strumentalizza prevaricandolo.

(14) Secondo S. Agostino, la precedenza data a Giano nelle invocazioni devozionali degli antichi romani rispetto allo stesso Iuppiter che viene nominato per secondo, si deve al fatto che mentre a questo appartengono i *summa*, cioè le cose 'prime' in ordine di dignità, a Giano appartengono i *prima*, cioè le cose 'prime' in ordine di tempo (*De Civitate Dei*, VII, 3,1;10).

Medesimamente fa la ricchezza che produce povertà, quando sottrae ad altri quello che essa non riesce neanche a consumare se non in forma di spreco. In modo simile si comporta l'intellettualità che si afferma unilateralmente escludendo da sé la manualità e ponendo altre persone nell'impossibilità di crescere nella dimensione intellettuale per meglio strumentalizzarle ai fini dello sfruttamento. E, infine, nel rapporto tra generazioni, l'attitudine saturnina dei padri a 'divorare' i propri figli per un amore possessivo spinto ai limiti della cieca gelosia produce il suo corrispettivo nell'attitudine a uccidere i padri al di là di ogni ragionevole acquisizione di autonomia.

Psicologicamente parlando la conciliazione di queste dialettiche nella persona è una strada obbligata: quella strada che passa attraverso la consapevolezza della bivalenza di ciascuno dei due poli. Come dire che il principio femminile partecipa di quello maschile e viceversa; che un tenore di vita dignitoso per tutti è una strada di mezzo che evita scarsità e abbondanza; che l'intellettualità è già presente nella mano quale prolungamento del corpo a contatto col mondo sensibile che lo rende intelligibile; che la saggezza del vecchio diventerebbe rugginosa se non si nutrisse della « *dynamis dell'eterno 'perché' del bambino, dell'indagine, del fare domande, cercare, avventurarsi* » (15). Ma parallelamente alla strada psicologica, troppo preoccupata della 'via di uscita', dell'uscita di sicurezza, e che pure attraversa le contraddizioni del mondo orientandosi su di esse, non può essere trascurata la strada collettiva dei movimenti e dei gruppi nei quali si esprime la società globale. Tutto il passato ricordabile e quello più profondo dell'inconscio collettivo che le indagini retrospettive insieme a quelle introspettive ripropongono alla considerazione di ognuno in un'epoca di informazioni di massa, dandoci le mille e mille prove della comune origine degli esseri umani indipendentemente da razza, nazionalità, lingua e cultura, tutto il passato torna utile a sceverare di volta in volta, di tappa in tappa, gli elementi distinti, complementari di possibili progettazioni scientifiche e democratiche. Che le distinzioni siano allo stesso tempo opposizioni

(15) Cfr. James Hillman, *Senex et puer*, Venezia, Marsilio ed., 1973, p. 51.

e le complementarità sottolineino l'autonomia dei punti di vista e degli interessi da conciliare, questo fatto esalta, anziché deprimere, la partecipazione al processo storico umanizzato. Per quanto grande possa risultare lo scarto tra volontà progettuale e attuazione dei progetti, ben maggiore esso sarebbe se ci chiudessimo entro il ruolo di spettatori o, peggio ancora, se rimanessimo alienati congegni di meccanismi anonimi e automatici.

La casa: strumento di analisi psicologica e sociale

Paola Coppola Pignatelli, Roma

La storia dell'architettura si è da sempre occupata quasi esclusivamente di monumenti trascurando tutto quell'intorno che al monumento dà vita e significato, cioè l'ambiente costruito, l'edilizia minore o spontanea della città o delle campagne a cui le grandi opere sono riferite come contesto, ma anche come materiale culturale, intenso in senso lato.

Solo da poco la storia dell'architettura ha cominciato ad occuparsi della città tutta intera, come di un manufatto unitario da studiare come insieme unico e significativo di un'epoca, di una cultura e di un modo di vivere, come struttura o come sistema.

Ma ancora oggi l'interesse per il sistema urbano residenziale, e più ancora per l'abitazione come spazio per vivere, come matrice base del tessuto della città, come espressione di bisogni materiali, ma anche di profonde istanze psicologiche è nell'insieme profondamente trascurato. E i risultati di questa indifferenza si leggono nella carne viva delle nostre città, nel disor-

dine delle periferie, nell'allucinante monotonia dei suburbi. Perché dopotutto la città è fatta per la grandissima parte di case e questo materiale costruito, spesso degradato e privo di valore, dà il volto alla città vissuta, in quanto costituisce il segno e la traccia della quotidianità.

Il monumento è altra cosa: è il simbolo della città che il cittadino pur avendo introiettato, non vive giornalmente. L'immagine del Partenone, della piramide di Teotucan o dell'Empire State Building comunicano immediatamente la provenienza del messaggio; non così un quartiere di New York o la periferia di Atene o di Città di Messico.

Bisogna però riconoscere che non sempre l'edilizia residenziale è stata così spersonalizzata, degradata ed anonima e che in molte parti del mondo ancora oggi persiste una architettura minore che è degna di maggiori approfondimenti di quanti non gliene siano dedicati. Perché io credo che non ci sia una differenza qualitativa fra « architettura nobile » e « architettura spontanea », così come non c'è fra musica classica e musica folcloristica. E non perché questa costituisce un deposito di forme, tecnologie e tipologie al quale attingere, ma perché l'architettura spontanea è spesso un prodotto finito, degno della massima stima in quanto tornito e limato dal tempo, perfettamente adattato alle condizioni climatiche ed orografiche, assolutamente rispondente alla funzione e adeguato alla psicologia e al comportamento della comunità che l'ha realizzata.

Oggi finalmente, ma direi proprio in questi ultimissimi anni, sotto la spinta degli studi antropologici e psicologici, si comincia a rivalutare tutto questo e ricompaiono saggi e reportage sulle architetture primitive, gli insediamenti nomadi e seminomadi, le architetture abusive e temporanee, le costruzioni di terra, gli slums, le periferie, i borghi montani e gli insediamenti rurali: radiografie da cui emergono dati etnici e comportamentali, significati religiosi e rituali, elementi simbolici e archetipi. Ne deriva l'essenza dell'abitare, perché all'abitare arriviamo, come dice Heidegger, prima

(1) Martin Heidegger, «Costruire, abitare, pensare», in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.

(2) Joseph Ryckwert, *La casa di Adamo in Paradiso*, Milano, Adelphi, 1972.

(3) Paola Coppola Pignatelli, *I luoghi dell'abitare*, Roma, Officina ed., 1977, pp. 44-60.

(4) Walter Gropius, *Congresso Ciam*, 1929.

attraverso il costruire (1). E abitare vuol dire etimologicamente « essere riparati », ma anche vivere ed esistere, rappresentare cioè un modo di essere e di intendere il mondo. Cose tutte che le nostre povere case di città hanno dimenticato nel corso di questo ultimo secolo, alla ricerca di soluzioni cosiddette funzionali, che hanno incasellato gli uomini entro cellule inserite in contenitori identici in Africa come in Europa. E' vero che i grandi dell'architettura di questo secolo, Le Corbusier, Loos, Wright non avevano dimenticato l'idea primigenia dell'abitare e nei loro scritti facevano spesso riferimento ad una « prima casa », la casa di Adamo in Paradiso, come la chiama Ryckwert, o alle capanne primitive, come spunti per avviare la riflessione sul progetto dell'abitazione (2). Ma è anche vero che l'architettura razionale rimosse quel personaggio archetipico, incontaminato che era l'uomo primitivo, capace di costruire secondo le leggi fondamentali della creazione e, ripulito il campo dagli orpelli dell'eclettismo imperante, ridusse, soprattutto nella interpretazione tendenziosa della speculazione edilizia, il problema dell'abitare a quello del numero minimo di vani, dei costi controllati, dei bisogni biologici primari, di una buona circolazione ed areazione. Cose tutte sacrosante, ma insufficienti ad esprimere il senso della abitazione dell'uomo (3).

Inventarono difatti in quell'epoca anche « l'existenz minimum » cioè quel minimo di « spazio, aria, luce, calore, necessari per non subire nell'alloggio impedimenti al completo sviluppo delle funzioni vitali » (4), ma trascurarono come conseguenza i problemi più propri dell'abitare: i problemi antropologici della comunità, i problemi psicologici dei singoli individui, i problemi sociali di integrazione nel gruppo, il valore simbolico della casa.

Perché non si può dimenticare che la casa è una complessa rappresentazione degli usi, dei costumi, delle credenze e della cultura di un popolo. La forma della casa, come quella del villaggio è la incarnazione materiale di un ambiente ideale e psicologicamente parlando è il riflesso della immagine cosmica. Il dizio-

nario dei Simboli (5) esemplifica: « la casa cinese è quadrata; essa si apre al sole levante, l'impianto centrale è realizzato secondo le regole della geomanzia. Il tetto è perforato dal buco del camino; il suolo da un cavo per raccogliere l'acqua. La casa è in tal modo attraversata al centro da un asse che collega i tre mondi ».

La città indiana Silpa Satras presso Manasara è basata sulla « croce cosmica »: essa simboleggia la città celeste. Alla città celeste facevano del resto riferimento tutti i progetti di città ideali del nostro Rinascimento. La casa del Madagascar è costruita in funzione delle stelle, con dodici divisioni corrispondenti ai dodici mesi dell'anno. Nell'iglu esquimese a pianta radiale i singoli ambienti confluiscono nella sala centrale riservata alla danza sacra (6).

La casa, forse più di qualsiasi altro manufatto umano, denuncia la struttura sociale e familiare, le abitudini e i tabù di un popolo. Molti tipi di abitazioni sono « introverse » a cominciare dalla domus greco-romana perimetrata da un muro e aperta sull'atrio ad impluvio; denuncia una struttura sociale rigidamente distinta per « familie », scarsi rapporti sociali per le donne e i bambini; netta divisione fra vita pubblica e vita privata. Lo stesso per la casa arabo-musulmana costruita intorno al giardino interno, polmone verde e luogo per osservare le stelle, nettamente distinta in un reparto, prossimo all'ingresso, di vita maschile ed uno per le donne molto più interno e accessibile solo attraverso un labirinto di stanze (harem, gineceo). E' interessante notare come, costretta nelle città, la casa arabo-marocchina conservi intatto il concetto informatore: avendo a disposizione solo un piccolo lotto essa sostituisce al giardino una sala interna alta tre piani, svertrata sul tetto su cui affacciano tutte le stanze e trasferisce il gineceo ai piani superiori accessibili da scalette quasi invisibili: la struttura resta identica. A suo modo introversa è anche la casa tradizionale giapponese circondata da un minuscolo giardino. Qui non c'è frattura fra dentro e fuori: la casa è il suo giardino, delimitato da un muro invalicabile, forato solo da una piccolissima porta nascosta. Superare quella porta ed es-

(5) *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Laffont, 1969, voce: maison.

(6) Amos Rapaport, *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod, 1972, pp. 70-72.

sere ammessi nella casa è un grande onore, perché la casa è un luogo intimo e sacro per il giapponese; l'entrata rispetta difatti il rituale di purificazione: un passaggio su pietre distanziate attraverso il giardino, il deposito delle scarpe nell'atrio, l'apertura di una magica porta scorrevole ed eccoci nella intimità della casa giapponese dove la donna, anche se nel 1976 è moglie del ministro, ti serve personalmente a tavola inginocchiandosi ogni volta che ti offre una portata. Molte abitazioni invece sono « estroverse »: gli insediamenti italici del meridione sono incentrati sulla strada dove si lavora, si gioca, si chiacchiera, ci si rappresenta: la casa si affaccia sulla strada mediante balconi, finestre e scalette affollate. Così i pueblos del Nuovo Mexico organizzati a semicerchio gradonato intorno al corso d'acqua, all'altare e alle fornaci: la gente comunica da una casa all'altra attraverso i tetti della cellula inferiore e le scalette a pioli. La vita si svolge su quelle coperture entro l'emiciclo. Gli indiani pueblos hanno famiglia matrilineare e le proprietà della terra e delle case sono delle donne (7). Estroversi sono anche gli alloggi dei nuovi quartieri in Olanda o in Danimarca con le grandi pareti di cristallo del soggiorno aperto sulla strada: per il passante la strada è un teatro vivente col susseguirsi ritmato di scene di vita familiare. Qui la donna è visibilmente più libera ed indipendente, i tabù sono minori. Evidentemente la soggezione e lo sfruttamento del proprio simile impongono il pudore di essere riparati alla vista entro uno spazio segregato.

(7) Vincent Scully, *Pueblo*, London, Thames and Hudson, 1975 e Ida Magli, *Matriarcato e potere delle donne*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 85.

Ma la casa, si dice, è anche la grotta, la caverna, l'utero materno. Il bambino piccolo che disegna per la prima volta una casa, scrive Marc (8), la fa simile a una tasca tutta chiusa, collegata all'esterno da un unico foro: somiglia alle case dei primi uomini. La casa è per il bambino un luogo di pace e di sicurezza dove ci si può ritirare per sentire battere il proprio cuore. La casa come dimora intima è certo un simbolo femminile, una cavità, una coppa; nelle lingue indo-europee anche il genere grammaticale è sempre femminile (*domus*, *oikia*, *casa*, *maison*). Per Durand la

(8) Olivier Marc, *Psychanalyse de la maison*, Paris, Seuil, 1972, p. 23.

casa è un microcosmo intermedio, tra il microcosmo del corpo umano e la totalità del cosmo: la sua configurazione iconografica è perciò importantissima nella diagnosi psicologica e sociale. La casa è più di un luogo ove vivere, è un vivente... Essa raddoppia iperdetermina la personalità di chi l'abita; in essa si opererà il raddoppiamento del Giona: abbiamo bisogno di una piccola casa entro una grande casa per ritrovarvi le sicurezze prime della vita senza problemi; tale è il ruolo dell'angolo, del ridotto oscuro, della camera segreta » (9).

Tale il senso degli « spazi felici » di Bachelard, delle stanze segrete ed amate di tanta letteratura ottocentesca.

Ma tale il senso anche del « pensatoio » come rifugio del principe nel castello rinascimentale dove ogni stanza era aperta a tutti e disponibile ad usi diversi. Perché la « privacy » è invenzione recente, certo legata alla trasformazione graduale della famiglia patriarcale in unità nucleare. Fino ad allora infatti, fino all'epoca della industrializzazione, la privacy come problema dell'abitare era inesistente, anche se si poteva intuirne l'avvento quando nel Seicento venne in uso il letto a baldacchino (anche se riservato ai ceti signorili) dove la coppia amareggiava al riparo della vista dei servi che dormivano nella stessa stanza. L'intimità del letto, dice Mumford (10) precedette la camera da letto separata finché il rituale erotico si mantenne breve e clandestino.

Nel medioevo infatti la casa, anche quella popolare era aperta a tutti: una fetta di edificio con la bottega su strada e stanze ad uso indifferenziato ai vari piani: genericamente si lavorava, si mangiava e si cucinava al piano terra e si dormiva di sopra. La famiglia non costituiva difatti una unità privata pur avendo la sua autonomia come unità di produzione e di consumo; essa comprendeva consanguinei, parenti anche lontani e altri membri quali i servi, gli apprendisti e i lavoranti. L'isolamento e l'alienazione della casa borghese era sconosciuto; la donna partecipava pienamente, anche se non da pari, alla vita produttiva della

(9) Gilbert Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo libri, 1972, p. 244.

(10) Lewis Mumford, *La Cultura delle città*, Milano, Ediz. di Comunità, 1954, p. 109.

famiglia; ogni membro divideva gli interessi materiali e spirituali degli altri membri. La casa viveva sulla strada e gli abitanti di qualsiasi età, sesso o condizione sociale fossero si mescolavano fra loro.

Il fenomeno dell'urbanesimo non era ancora iniziato e le abitudini contadine del villaggio si erano trasferite nelle città che restavano ancora dei sistemi chiusi entro le mura.

Ma quando e perché allora avvenne quel processo che portò a distinguere così nettamente le due sfere, quella del « pubblico » e quella del « privato », che creano tanti problemi anche a livello psicologico individuale? Tutto cominciò, io credo, qui in una piccola parte d'Europa, dove il Medioevo aveva fatto il suo tempo e l'uomo prese coscienza della repressione spirituale alla quale era stato sottoposto e reclamò maggiori libertà di pensiero e di azione. Col Rinascimento e poi con l'Illuminismo entrarono in scena i diritti dell'uomo e la ricerca spasmodica di migliori condizioni di vita, più comode per i ceti agiati e più salubri per i ceti poveri. Emerse per la prima volta « il problema della abitazione », che tanto filo da torcere avrebbe dato agli utopisti, ai politici e, perché no?, agli architetti ed urbanisti.

Già i primi architetti trattatisti del Rinascimento cominciarono a pensare alle abitazioni in termini astratti e razionali. L'Alberti suggerisce di sostituire alle strade tortuose delle città medievali, strade diritte, lastricate, con portici e « casamenti di quà e di là tutti tirati ad un filo, non più l'uno che l'altro » (11). E Leonardo studiò modelli di città a diversi livelli con strade padronali, strade di servizio, strade carrabili e portici (12). Illuminismo e Movimento Moderno fecero il resto. Discernere, separare e riunire in categorie sono metodi del pensiero razionale. Le funzioni vennero separate, la città fu divisa in zone, le abitazioni vennero accorpate per ceti sociali. La casa perse i suoi connotati di femminilità, diventò palazzo, condominio, blocco residenziale, grattacielo, modificando anche il suo genere grammaticale.

(11) Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria*, in R. De Fusco, *Il codice dell'architettura*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1968, p. 152.

(12) Piero Maria Lugli, *Storia e cultura della città italiana*, Bari, Laterza, 1967, p. 164.

Un processo inevitabile? E' certo che nel 600 la densità abitativa all'interno della città era diventata altissima e occorrevano delle modifiche strutturali. Le vecchie case unifamiliari furono sostituite invece da abitazioni popolari ad appartamenti. I signori e i mercanti costruirono sui vecchi lotti nuovi palazzi e palazzetti secondo le norme dettate dagli illuminati architetti che tendevano a razionalizzare anche la distribuzione interna e ad assegnare ad ogni gruppo di abitanti le sue stanze: i forestieri, i servi, le donne, la rappresentanza. Prima ancora che in città avvenisse quel processo di separazione fra casa e lavoro verificatosi nel XIX secolo, le donne si videro segregate dalla vita attiva e produttiva all'interno del palazzo. « Intorno alla cappella e salotti sono collocate le stanze e abitazioni delle donne e del signore le quali siano separate e segretamente dall'una all'altra possi pervenire... Appresso di detti salotti ancora devono essere due scale per le quali alle stanze da basso, da usarsi per le signore, segretamente si pervenga ». Così Francesco Di Giorgio (13). Donne da solotto quindi e da camere da letto, oggetti di lusso tenuti in prigioni dorate, dotate di giardini segreti (Isabella D'Este), di hamaux e casine da the (Versaille): luoghi di delizie e simboli della segregazione e del distacco della donna dal mondo politico.

Venne anche la moda delle ville di campagna: libere dai vincoli del lotto urbano esse recuperano la libertà di rifarsi a concetti universali e a forme dichiaratamente simboliche. La Rotonda del Palladio recupera l'antica centralità della casa, e ripropone all'interno di un quadrato perimetrale il cerchio della cupola (mandala): « la sala nel mezzo è ritonda e prende lume di sopra » (asse verticale cielo/terra); e imposta quattro logge simmetriche sui lati della casa verso i 4 punti cardinali « perché godono da ogni parte a bellissime vedute, delle quali alcune sono terminate ed altre terminano col Orizzonte » (14).

Si moltiplicano anche in Francia e in Inghilterra le dimore di lusso, gli hotels particuliers, le « mansions » di campagna. Gli spazi interni vengono sempre più curati: ora grandiosi, prospettici e scintillanti, ora acco-

(13) Francesco Di Giorgio Martini, *Trattato di Architettura*, libro II, in R. De Fusco, *Op. cit.*, p. 302.

(14) Palladio, *I quattro libri*, libro II, in R. De Fusco, *Op. cit.*, p. 566.

glienti e raccolti. L'angolo retto è troppo rigido e anonimo e gli si preferiscono stanze tonde, ovali, esagonali, ad angoli smussati nelle boiseriies, tappezzate di stoffa, di specchi e di tende, ornate di tappeti: boites, bomboniere, scrigni preziosi.

A parte il fastidio che oggi ci dà questo lusso sfrenato ristretto a pochi privilegiati, erano spazi splendidi, perfettamente aderenti all'uso; accoglienti, pieni di fantasia, che oggi il cubo di vetro e la scatola di cemento ci hanno fatto dimenticare.

Col crescere della città si accentua il divario fra abitazioni di lusso ed abitazioni povere e sorge una nuova categoria di case: le abitazioni borghesi. Ma tutte si trasformano perché nella città barocca e poi in quella ottocentesca il lavoro si distacca dalla casa. La città si riempie di edifici destinati a funzioni specializzate: le fabbriche, gli uffici, le banche, i grandi magazzini. Ha origine così, come conseguenza, la « casa privata », che prima non esisteva come spazio separato dagli affari o dal lavoro artigiano né per i ricchi né per i poveri.

Con la « casa privata » inizia la vera segregazione della donna: ella perde difatti ogni contatto col mondo esteriore e diventa « o uno specialista del lavoro casalingo, o una specialista nelle cose del sesso, o una serva o una cortigiana, o più spesso qualcosa fra le due » (15). L'idea del comfort e del decoro penetra nelle case borghesi che si riempiono di ninnoli, di mobili, di ottoni e di tappeti: tutti oggetti da pulire, da lucidare, da spolverare, da sbattere. E la donna ne è l'unica vittima.

I singoli ambienti dell'alloggio definiscono meglio le proprie funzioni: ad ogni persona viene assegnata teoricamente una stanza. Ciascuno pretende la propria indipendenza: nasce la « architettura del corridoio », quell'anonimo budello senza aria né luce fatto di sole porte sempre chiuse. Il processo di privatizzazione/separazione subito dalla città si estende e si ripete nell'Ottocento nella casa privata, che diventa una sommatrice di cellule senza un centro di ritrovo comune. I componenti della famiglia entrano ed escono senza

(15) Lewis Mumford, *Op. cit.*, p. 107.

incontrarsi, Unica costante: la donna che è sempre in casa.

Per inciso, è anche l'epoca dell'eclettismo, quando ad ogni edificio si attagliava un preciso stile architettonico. Così ogni stanza definisce il suo « stile ». Il salotto di rappresentanza deve essere Luigi XV, la sala da pranzo barocca, lo studio rinascimentale. La camera della signora, scrive il Donghi, sarà invece gaia e fresca in stucco o pittura; la tinta deve essere brillante e intonata al colore dei capelli e della carnagione della signora » (16). Una rivista americana, *The personality of the House*, insiste sull'importanza in ogni casa di una stanza « speciale per l'uomo » che gli offra comfort e sicurezza e lo aiuti a convogliare i suoi sentimenti sulla casa.

Le riviste femminili che si occupano di arredamento crescono di numero. In USA il *Ladies Home Journal* aveva raggiunto un milione di copie nel 1900 e due milioni prima della guerra mondiale. Queste tendono a rafforzare nella maggior parte dei casi il modello della casalinga « mani d'oro ».

La donna si assoggetta al nuovo ruolo che le viene imposto e subdolamente mitizzato. Portata per natura e per cultura a rispettare la qualità della vita, a conferire ordine ai ritmi giornalieri e a proteggere ostinatamente dall'abbrutimento e dalla arroganza maschili le operazioni quotidiane (17), cade facilmente nel tranello. Diventa schiava della casa e si identifica con essa come dilatazione spaziale della propria personalità contratta. Esclusa dalla produzione ed espropriata dai mezzi per autorappresentarsi nel sociale, la donna si definisce nella casa e vi si rappresenta: questa diventa il suo regno e la sua prigione. E così col noto processo di dipendenza psicologica che accomuna la vittima al carnefice, ella ama la sua prigione, la pulisce con ossessione nevrotica, la riempie di ninoli inutili. Ma soprattutto difende alcuni locali specifici, come la cucina, fucina e laboratorio: unico luogo di « produzione e trasformazione ». « La mia cucina, dice una casalinga di New York, è una gabbia senza finestre, ma è il centro della casa perché ci cucino, ci lavo, ci telefono, ci penso ».

(16) Donghi, *Manuale del l'architetto*, 1935.

(17) Paola Coppola Pignatelli, *Donna e potere*, Roma, Officina ed., 1978, p. 25.

(18) F. Béguin, « Machine-ries anglaises du confort », in *Recherches*, dic. 1977, pp. 155-186.

Il processo tecnologico in evoluzione aveva infatti peggiorato il suo isolamento. L'acqua corrente in casa (un'esigenza peraltro indifferibile data la insalubrità della città del XIX secolo (18)) aveva precluso alle donne l'incontro quotidiano con le altre donne alla fontana pubblica e al lavatoio: centri primari di socializzazione femminile in tutte le società contadine. Le altre attrezzature domestiche fecero il resto: frigidaire e supermarket abolirono la spesa al mercato rionale; il telefono scoraggiò l'uscita; il televisore sostituì il cinema e lo spettacolo in città. Mentre lo standard più elevato richiesto alle prestazioni domestiche non riduceva le ore di lavoro della casalinga.

L'automobile consentì lo sviluppo suburbano e la proliferazione di casette monofamiliari dotate di tutto punto, vere monadi isolate nel contesto. Ignorando gli inconvenienti dell'isolamento, la rivista americana *House Beautiful* reclamizzava ugualmente nel '56, con una famosa vignetta nota a tutti gli architetti, l'auto-sufficienza della casa americana che « offre al suo interno tutto quello che una volta bisognava andare a cercare in città: la piscina, la musica stereo, i giochi, il barbecue, la TV ». Intessuta di fili d'oro la prigione è perfetta; ma il matrimonio diventa una convivenza coatta. Per i primi 10-15 anni di matrimonio, dice il sociologo Alberoni, la casa è un luogo di reciproco condizionamento regressivo fra genitori e figli; spesso in un pauroso isolamento per la donna (19).

(19) F. Alberoni, *Classi e generazioni*, Bologna, Il Mulino, 1970, p. 90.

All'isolamento aggiungi la alienazione sconcertante del lavoro domestico, ripetizione continua e costante di gesti automatici senza obiettivo e senza riconoscimento. Un lavoro che obbliga a fare cose che continuamente si disfano: rifare letti, spolverare, ordinare, lavare, sbattere, lucidare. E' l'allegoria della tela di Penelope, che attende invano Ulisse che intanto gira il mare tutto proteso ad autorealizzarsi. Chiusa nella sua scatola di 50/70 mq. la casalinga di oggi non impazzisce solo per la solidità di fondo, comune atavicamente a molte donne. Ma porta dentro una nevrosi latente e la sensazione ogni giorno più chiara che la casa è una « trappola » creata per lei dai mass media, dalla letteratura, dalla scuola, dalla famiglia e perfino

dalle riviste femminili. Perché oggi la casa così come è, così come la fornisce il mercato è merce e basta, mentre lei crede ancora al valore simbolico e totalizzante del suo essere un « vivente ».

Ma la trappola ebbe a suo tempo un'esca e a tanta reclusione non poteva non corrispondere un apparente premio. Nel momento in cui la famiglia si assottigliava e i nuovi ruoli di padre e madre si definivano più chiaramente nasceva come per incanto lo slogan della « madre votata ai figli », educatrice e « divinità del focolare ». Siamo agli inizi dell'Ottocento e solo allora esplose il mito « dell'amor materno » come slancio istintuale, passione, dovere esclusivo della madre insostituibile. Fino a quel momento nessuno ne aveva mai parlato o scritto in questi termini, né aveva vissuto così la sua maternità. « Le donne della nobiltà e della borghesia, non allevavano i propri figli, che venivano affidati alle balie; mentre in ambiente popolare il bambino cresceva in una grande famiglia dove i nonni, gli uomini, i fratelli e le sorelle si curavano di lui quanto la madre » (20).

Ma il mito fece presa e fu l'esca per la trappola d'oro: vi aderì tutta la cultura del tempo fino ad oggi, compresa la psicologia e la psicanalisi fino a Klein, compreso il movimento moderno e l'architettura razionalista.

(20) Evelin Sullerot, *La donna e il lavoro*, Etas Kompass, 1973, p. 72.

E' noto che ogni forma architettonica è l'espressione della cultura (in senso lato) della sua epoca; lo spazio-casa è quindi un tracciato della nostra realtà sociale e delle interrelazioni psicologiche esistenti fra persone e gruppi. Ma è vero anche che ogni sistema sociale tende ad autoperpetuarsi nel tempo evitando per quanto gli è possibile ogni trasformazione che lo metta in crisi.

La casa prigione dove lo spazio privato è nettamente separato da quello pubblico, dove nonostante gli elettrodomestici la casalinga è imprigionata in casa, sono funzionali alla sopravvivenza del sistema, altrettanto quanto lo è, l'istituzione della famiglia.

Da qui l'indifferenza « politica » per la casa e per la sua trasformazione strutturale sia interna che di rela-

(21) Paola Coppola Pignatelli, *I luoghi dell'abitare*, op. cit., pp. 107-122.

zione. E l'ostilità verso ogni proposta veramente innovativa che apra la cellula verso l'esterno, creando spazi intermedi fra il privato e il pubblico: spazi semi-privati e semipubblici dove la casa possa espandersi a contatto con gli altri (vecchi, bambini, uomini e donne), a contatto col lavoro e col tempo libero (21). Dove cioè la porta di casa non simboleggi più la barriera invalicabile di un mondo chiuso (quello familiare contro quello sociale), la soglia di comportamenti opposti (quello stilizzato e di presentazione all'esterno, la « persona » junghiana, e quello compensatorio e regressivo all'interno), la demarcazione di una proprietà intoccabile.

Perché mi sembra che almeno due punti emergano con chiarezza da quanto ho esposto:

a) Tanto più lo spazio-abitazione è separato e distinto dallo spazio urbano, tanto più risultano fissi e definiti i ruoli maschio-femmina. Tanto più la casa è definita al suo interno nell'uso e nella funzione dei singoli ambienti e cioè tanto più questi risultano aggregati e non fusi l'uno nell'altro, tanto più degradata e alienata risulta la condizione della donna. Questa interrelazione è evidente nella casa romana come in quella medievale, negli insediamenti nomadi, come in quelli sedentari, nella tipologia ottocentesca come in quella attuale.

Recenti indagini sociologiche fatte sul comportamento nei campeggi (22) confermano la mia tesi. Nei campeggi dove notoriamente lo spazio interno-esterno è scarsamente distinto e la abitazione è composta di spazi dichiaratamente pluriuso, i ruoli convenzionali vengono scarsamente rispettati e i sessi svolgono indifferentemente le varie mansioni.

b) La vasta fenomenologia di tipi di abitazione esistenti sulla faccia della terra è legata alle diverse condizioni climatiche, economiche, tecnologiche, ma soprattutto come dice Rapaport (23) alle diverse condizioni socio-culturali degli abitanti, cioè al diverso ethos, cultura, e concezione del mondo di un popolo. Le case che oggi informano le nostre città sono il tracciato di questa cultura occidentale che ha esportato anche in altri continenti il razionalismo deterministico

(22) Nona Glazer Malbin, citato su *Women in American Architecture*, New York, Whitney Library of Design, 1977.

(23) A. Rapaport, *Op. cit.*

come unica fede. I risultati del processo di « razionalizzazione » della città (dividere, separare, riaggregare in categorie, gruppi e sottogruppi) sono evidenti nella degradazione tanto del macro quanto del micro-ambiente.

Ci consola pensare che tutto dipende da una scelta fatta alcuni secoli fa da un piccolo gruppo etnico di una certa regione d'Europa e che questa scelta sembra oggi tutt'altro che irreversibile.

L'autostrada, la tana, l'albero fiorito: progetto di un'eterotopia urbana

Donatella Mazzoleni, Napoli

Il paradosso urbano.

La condizione urbana appare oggi come una forma irreversibile del « disagio della civiltà ». La sindrome dell'aggressività distruttiva, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, della competitività cieca, propria della civiltà urbana-patriarcale-borghese, è proposta, nella cultura « occidentale », come una categoria « naturale » del comportamento umano, dunque come ineluttabile. Di conseguenza, gli spazi disumanizzati della città contemporanea appaiono come unica possibilità di ambientazione vitale. L'abitante si adatta a vivere in centri urbani in sfacelo, o in orride periferie, nella consapevolezza impotente di pagare questa assuefazione in termini di malattia e di degenerazione umana.

Il sadismo, come « passione per un controllo illimitato, pseudo-divino su uomini e cose » (1) e la necrofilia, cioè « la passione di distruggere la vita e l'attrazione per tutto quanto è morto, in disfacimento e puramente

(1) E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Fromm 1973; t.i. *Anatomia della distruttivi-*

meccanico » (2), si sviluppano con la civiltà urbana, e testimoniano il *paradosso urbano*: « *la vita che si rivolta contro se stessa* » (3).

L'amore per la vita, il desiderio di far crescere, di costruire, di dispiegarsi nello spazio e nel tempo, sopravvive con sofferenza nell'abitante della metropoli industrializzata. Spesso, al rapporto di sorellanza-fratellanza, che implica indipendenza e produttività dei partners, si sostituisce una simbiosi coatta, l'interdipendenza come rapporto sado-masochistico; oppure il rapporto, comunque difficile, cessa, e si sostituisce ad esso il narcisismo, che ha al suo estremo il desiderio di distruggere. Il potenziale necrofilo si sviluppa come soluzione alternativa alla bio-filia, nel tentativo disperato di dare, comunque, un senso alla propria vita (4).

Alla degenerazione del corpo fisico e sociale della città corrisponde l'incapacità di dare soluzioni alternative in cui sembra paralizzarsi la stessa ricerca progettuale. In effetti, all'architettura contemporanea, conscia della sua impotenza rispetto ai meccanismi della produzione capitalistica della città, si propone di fatto un compito distruttivo più che costruttivo: quello di consumare definitivamente i materiali ereditati dal suo passato borghese (5). Il processo della « morte dell'arte » sembra giunto oggi al suo compimento storico. Alla nostra generazione forse non resta che la possibilità di registrare come i fili, gli intrecci, i tessuti, gli arazzi di un grande disegno storico si siano, nella nostra epoca, sciolti e rifusi nel grande magma non-causale, confuso ed indistinto della vita. La « proliferazione anonima sconfinata » dell'esistenza collettiva non è più raccontabile (6). Ogni discorso dell'architettura (e dell'arte) su se stessa (cioè incentrato sulla sua tradizionale definizione disciplinare, sull'elaborazione dei suoi tradizionali « materiali » storici), è inevitabile manierismo: il ruolo storico dell'architetto (dell'artista), partecipando « di ciò che Clement Greenberg chiamò la scissione di tutta l'arte in falsità e avanguardia » (7), sopravvive solo nella maschera bifronte ed ambigua dell'eroe-suicida e del mercenario.

Il desiderio tragico di « dimenticarsi », di « anestetizzare la propria ragione » (8) è una tentazione molto

tà umana, Mondadori, Milano, 1978.

(2) Ibidem, il corsivo è mio.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

(5) Cfr. A. Asor Rosa, *Thomas Mann o dell'ambiguità borghese*, de Donato, Bari, 1971; e M. Tafuri, « Per una critica dell'ideologia architettonica », in *Contropiano* 1, 69 La Nuova Italia, Firenze.

(6) Cfr. J. Dubuffet, *Asphixiante Culture*, J.J. Pauvert, Paris, 1968; t.i. *Asfissiante cultura*, Feltrinelli, Milano, 1969.

(7) Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Mohr, Tübingen, 1949; t.i. *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino, 1959.

(8) E. Fromm, *Op. cit.*

forte presente nella ricerca architettonica contemporanea. Di fronte al caos metropolitano, fioriscono le ipotesi di architetture « radicali », « eventuali », « effimere », in cui lo spostamento sul piano ludico dello schiacciante problema della città permette di evadere, in una libertà « alternativa » e fittizia, con l'alibi di un rifiuto totalizzante. Sul versante opposto della ricerca contemporanea, quello cioè del persistente impegno progettuale, all'inferno della città si contrappongono stanchi manierismi della « tradizione del nuovo », o paradisi artificiali altamente razionalizzati, immuni da contaminazioni kitsch, in cui i valori della Forma e della Storia si pongono come sostituti simbolici di un grembo materno finalmente ritrovato, al di qua del dramma dell'esistenza socio-storica (9).

(9) Vedi la mostra « Utopia e crisi dell'antinatura: intenzioni architettoniche in Italia », Biennale di Venezia 1978.

Per una semasiologia dello spazio.

Come parlare dunque della città e del suo progetto, mantenendo la coscienza della inevitabile ambivalenza fra il *desiderio* e la *realtà*?

(10) Cfr. le nozioni di « spazio vissuto », « distanza vissuta » ed « ampiezza della vita » in E. Minkowsky, *Le temps vécu*, Minkowsky 1933; t.i. *Il tempo vissuto*, Einaudi, Torino, 1971.

Guardando all'architettura come all'esperienza cosciente dello « spazio vissuto » (10), non risultano soddisfacenti, evidentemente, né le analisi formali-visive della città, né, d'altra parte, le analisi « contenutistiche », incentrate sullo studio dei condizionamenti « strutturali » (economici, politici, sociali, o anche psicologici) della « sovrastruttura »-città.

(11) Cfr. il concetto di « somiglianza immateriale » in Benjamin: « la corrispondenza non-sensibile che fonda le tensioni non solo fra il detto e l'inteso, ma anche fra lo scritto e l'inteso e altresì fra il detto e lo scritto ». W. Benjamin, frammento *Sulla facoltà mimetica*; t.i. in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962.

Oggetto specifico della nostra indagine vuole essere piuttosto la *similarità strutturale* (11) tra forma (struttura dello spazio) e contenuti (struttura dei comportamenti psico-sociali). Intendendo con ciò individuare quelle « regole » della pratica sensomotoria e rappresentativa dello spazio che « esistono, ma non sono idealmente definite, univocamente interpretabili, ontologicamente fondate... costituiscono, invece, dei sistemi operativi mobili e plurivoci, diremmo, delle forze vettoriali, che portano in sé motivi di continuità e motivi di trasformazione » (12).

(12) L. Anceschi, *Le istituzioni della poesia*, Bompiani, Milano, 1968.

In questa intenzione, adoteremo la nozione di *archetipo*, non nel suo valore di « immagine inconscia »

dell'istinto, ma piuttosto nel senso effettivo di « modello di comportamento istintuale » (13). Secondo l'elaborazione di Gilbert Durand (14) del concetto junghiano, considereremo gli archetipi come « lo stadio preliminare, la zona matrice delle idee » (15), « ma senza entrare in [una] metafisica delle origini e senza aderire alla credenza in 'sentimenti mnestici' accumulati nel corso della filogenesi » (16). La « costanza degli archetipi » non sarà dunque quella « di un punto dello spazio immaginario », ma quella « di una 'direzione' » (17): secondo l'intuizione di Gaston Bachelard, le « metafore assiomatiche » (18) dell'immaginario saranno dunque le categorie del *dinamismo* del pensiero.

La nozione di archetipo avrà dunque un valore rigorosamente *meta-formale*. Il processo di demistificazione proprio delle ermeneutiche riduttive e del pensiero negativo resta per noi come un potente correttivo ed antidoto ai pericoli di restaurazione metafisica ed escatologica propri delle ermeneutiche instaurative e remittenti. La lettura di Marx, Nietzsche, Freud, Adorno, Lévy-Strauss, sarà dunque continuamente a confronto con quella di Heidegger, Jung, Eliade, Bachelard. La capacità di svelamento delle maschere deve affiancarsi costantemente alla restaurazione della « coscienza simbolica ». « La dialettica rivela piuttosto ogni immagine come scrittura, ed insegna a leggere nei suoi caratteri l'ammissione della sua falsità » (19).

Eppure, solo il critico dell'architettura può soddisfare le sue esigenze conoscitive costruendo una storia della città in cui « non delle forme » si intende parlare « ma di quanto esse nascondono » (20). L'architetto, che ha un interesse operativo e progettuale, deve assumere necessariamente su di sé la contaminazione dell'immagine, il rischio ambiguo, per quanto cosciente, di una rigorosa arbitrarietà.

La metodologia per un'analisi urbana che intenda rovesciarsi in *progetto di città* sarà necessariamente quella della determinazione fenomenologica. L'attesa dell'*epifania* dell'immagine (21), la considerazione della sua *astanza* (22), è ciò che permette di coglierne in profondità, in ampiezza, nella loro forza intatta, tutte le

(13) C. G. Jung, *The Concept of the collective Unconscious*, in: « The Journal of St. Bartolomew's Hospital », XLIV, London, 1936/37; t.i. *Il concetto d'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino, 1972.

(14) G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; t.i. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari, 1972; e G. Durand, *L'imagination symbolique*, Presses Univ. de France, Paris, 1964; t.i. *L'immaginazione simbolica*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1977.

(15) C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921; t.i. *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1977.

(16) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(17) Ibidem.

(18) G. Bachelard, *L'air et les songes*, Corti, Paris, 1943; e G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(19) M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam (1942)-47; t.i. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

(20) M. Tafuri, F. Dal Co, *Architettura contemporanea*, Electa, Milano, 1976.

(21) G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Presses Univ. de France, Paris, 1957; t.i. *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari, 1975.

(22) C. Brandi, *Le due vie*,

Laterza, Bari, 1966; *Struttura e architettura*, Einaudi, Torino, 1967: l'astanza è definita come « la presenza stessa, la flagranza che la coscienza realizza della realtà ».

(23) G. Bachelard, *Poét. esp.*, cit.

(24) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(25) *Ibidem.*

(26) *Ibidem.*, e G. Bachelard, *Opp. citt.*

(27) *Ibidem.*

(28) *Ibidem.*

(29) G. Durand, *Im. Symb.*, cit.

implicazioni trans-soggettive, preservandone l'essenza variazionale, il carattere mutante (23).

Dal punto di vista operativo e progettuale, l'immagine spaziale ci interessa dunque in quanto *simbolo*, in quanto *non-linguaggio*. Ci interessa cioè nella sua appartenenza al piano primitivo dell'espressione, al piano interiettivo che precede cronologicamente ed ontologicamente il piano locutorio (24). Di conseguenza, le ermeneutiche riduttive, e particolarmente la semiologia e la psicoanalisi, non saranno strumenti specificamente utili alla nostra topo-analisi, pur costituendone, come abbiamo detto, dei correttivi dialettici.

In effetti, per l'immagine simbolica non vale la definizione del segno così com'è data dalla scuola saussuriana. Il principio dell'arbitrarietà del segno, e di conseguenza il secondo principio della « linearità del significante », sono da respingere per l'immaginario: perché « l'*analogon* che costituisce l'immagine non è mai un segno arbitrariamente scelto, ma è sempre intrinsecamente motivato, cioè è sempre simbolo » (25). Ciò perché l'immaginazione, come « dinamismo organizzatore », si costituisce come « fattore di omogeneità » tra significante e significato nella rappresentazione (26) e nega dunque l'arbitrarietà del rapporto semantico. « Le immagini non sono segni ma contengono materialmente in qualche maniera il loro senso » (27). Di conseguenza, il simbolo ha un carattere « spaziale », « pluridimensionale », e « le motivazioni che ordinano i simboli non solo non formano più lunghe catene di ragioni ma neanche più del tutto una 'catena'. L'esplicazione lineare del tipo deduzione logica o narrazione introspettiva non serve più allo studio delle motivazioni simboliche » (28). La controprova sta nel carattere profondamente mutazionale del simbolo, che giunge fino alla reversibilità del suo significato. L'indagine dell'equivalenza indicativa del segno rispetto al significato, o della traduzione emblematica (sintematica) del significato, saranno esaustive rispettivamente nello studio della *semiosi* e dell'*allegoria*. Rispetto al *simbolo*, la sua « archeologia » tralascierà invece la considerazione della sua ontologia diretta (29).

D'altra parte, l'immagine vale in sé, non per le radici

libidinali da cui si genera. La sua epifania non può essere colta dalla psicoanalisi, che, interpretando l'immagine, la *traduce* (riduce) nelle sue motivazioni pulsionali attraverso lo svelamento di meccanismi di rimozione. L'attività estetica viene dunque considerata per la sua funzione compensatoria, per la sua salutare a-moralità (30). Così, attraverso i meccanismi della sublimazione, che è « una fuga verso l'alto » rispetto alle pulsioni libidinali, e della compensazione, che è « una fuga laterale », la psicoanalisi cerca di spiegare « il fiore attraverso il concime » (31).

Al di là dunque dell'« illusione semiologica » e dell'« ossessione della rimozione » psicoanalitica (32), è necessario costruire una *semasiologia* dell'immagine, che, escludendo le classificazioni logiche e discorsive degli oggetti, estranee alla natura del simbolo, proceda per classificazioni strutturali di tipo non-lineare.

Nella determinazione semasiologica, l'immagine si costruisce allora mediante l'aggregazione di elementi significanti in aree pluridimensionali di affinità. In effetti, « i simboli formano costellazioni perché sono sviluppi di uno stesso tema archetipo, perché sono variazioni su un archetipo » (33). Rispetto agli *schemi* dinamico-affettivi, che costituiscono kantianamente « la fattività generale dell'immaginario », e che, a contatto con l'ambiente naturale e sociale, si determinano nei grandi *archetipi*, i *simboli* sono « illustrazioni » concrete, che si raggruppano in sistemi dinamici, in forme trasformabili (*strutture* e *regimi* dell'immaginario) (34). Durand, nell'esplicare i modi di questo processo di aggregazione strutturale, adotta la metafora musicale della variazione sul tema, per esprimere tale convergenza *omologica*, caratterizzata dalla somiglianza « termine a termine in regioni differenti di pensiero », a confronto dell'arte della fuga, che si assimila, piuttosto, all'affinità *analogica*, cioè alla « similitudine tra rapporti differenti quanto ai loro termini » (35).

Il « tragitto antropologico » costruisce infine l'immagine attraverso una « genesi reciproca » tra pulsione individuale e ambiente (36): l'immagine è dunque un « oggetto intermediario » tra attitudine soggettiva e stimolo ambientale (37). In essa si stratificano e si

(30) « La morale... è più preoccupata di proibire il soddisfacimento diretto delle pulsioni che di incoraggiare l'individuo a sublimarle. La morale sta tutta dalla parte della censura e della repressione e si cura ben poco, o nulla, di quel che diventano le pulsioni represses. Di queste si impadronisce invece l'arte, se la nevrosi non se le è precedentemente accaparrate »; Ch. Baudouin, *Psychanalyse de l'art*, Alcan, Paris, 1929; t.i. *Psicoanalisi dell'arte*, Guaraldi, Rimini, 1972.

(31) G. Bachelard, *Poét. esp.*, cit.

(32) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(33) *Ibidem.*

(34) *Ibidem.*

(35) *Ibidem.*

(36) *Ibidem.*

(37) Cfr. E. Brunswik,



Fig. 1

Ch. EISEN (1720-1778): *L'Architettura e la capanna primitiva.*

[Da M. A. LAUGIER, « Essai sur l'architecture », Paris 1735-55]

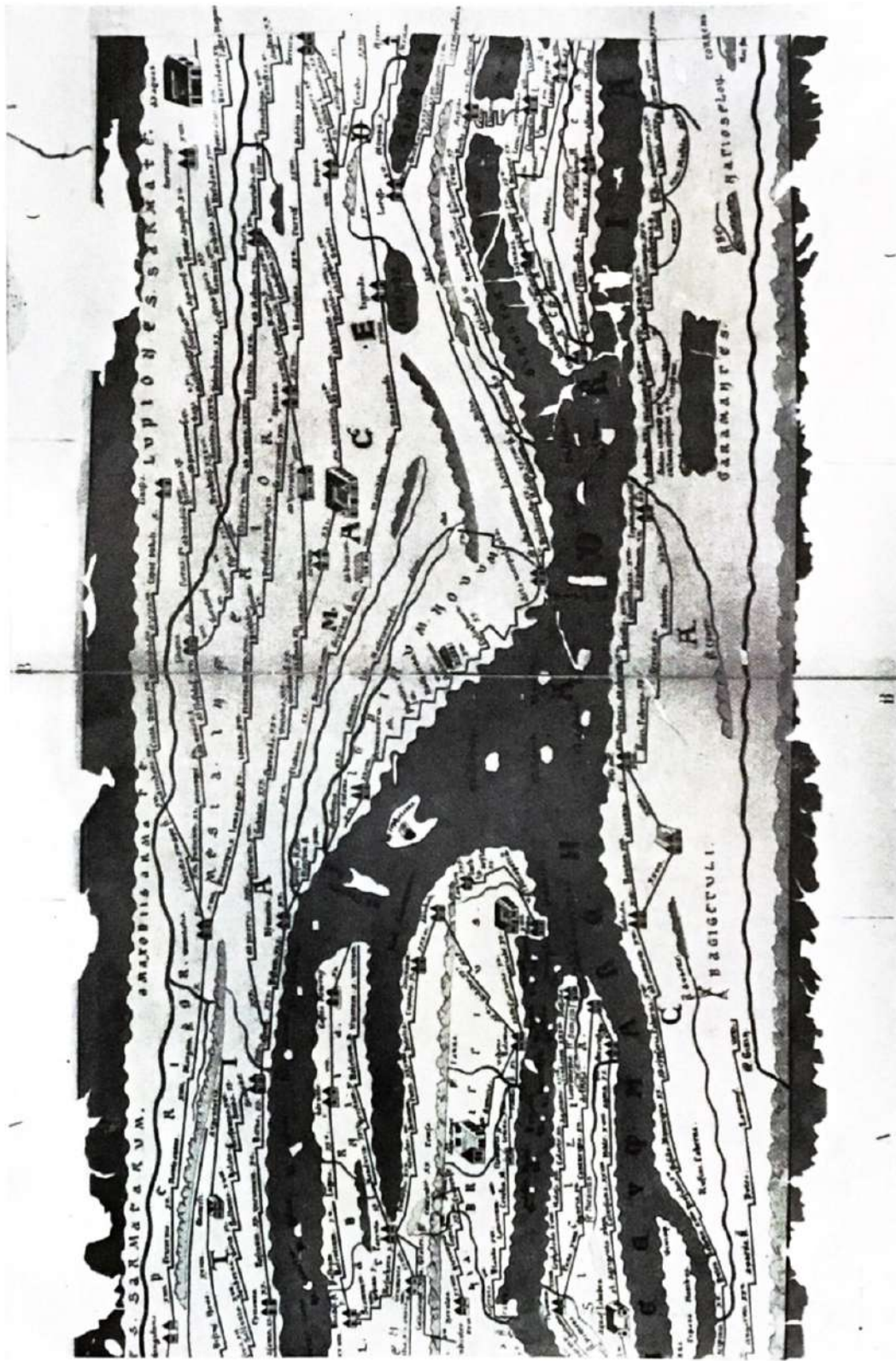


Fig. 2

Tavola di Peutinger - segmento VI. Sono visibili, da sinistra verso destra, nella parte mediana: l'Italia meridionale con la Sicilia, le isole Ionie, parte del Peloponneso fino all'istmo di Corinto; la fascia di terra rappresentata superiormente è la penisola balcanica, la striscia di terra in basso è l'Africa settentrionale.

(Da - La table de Peutinger... cit.)

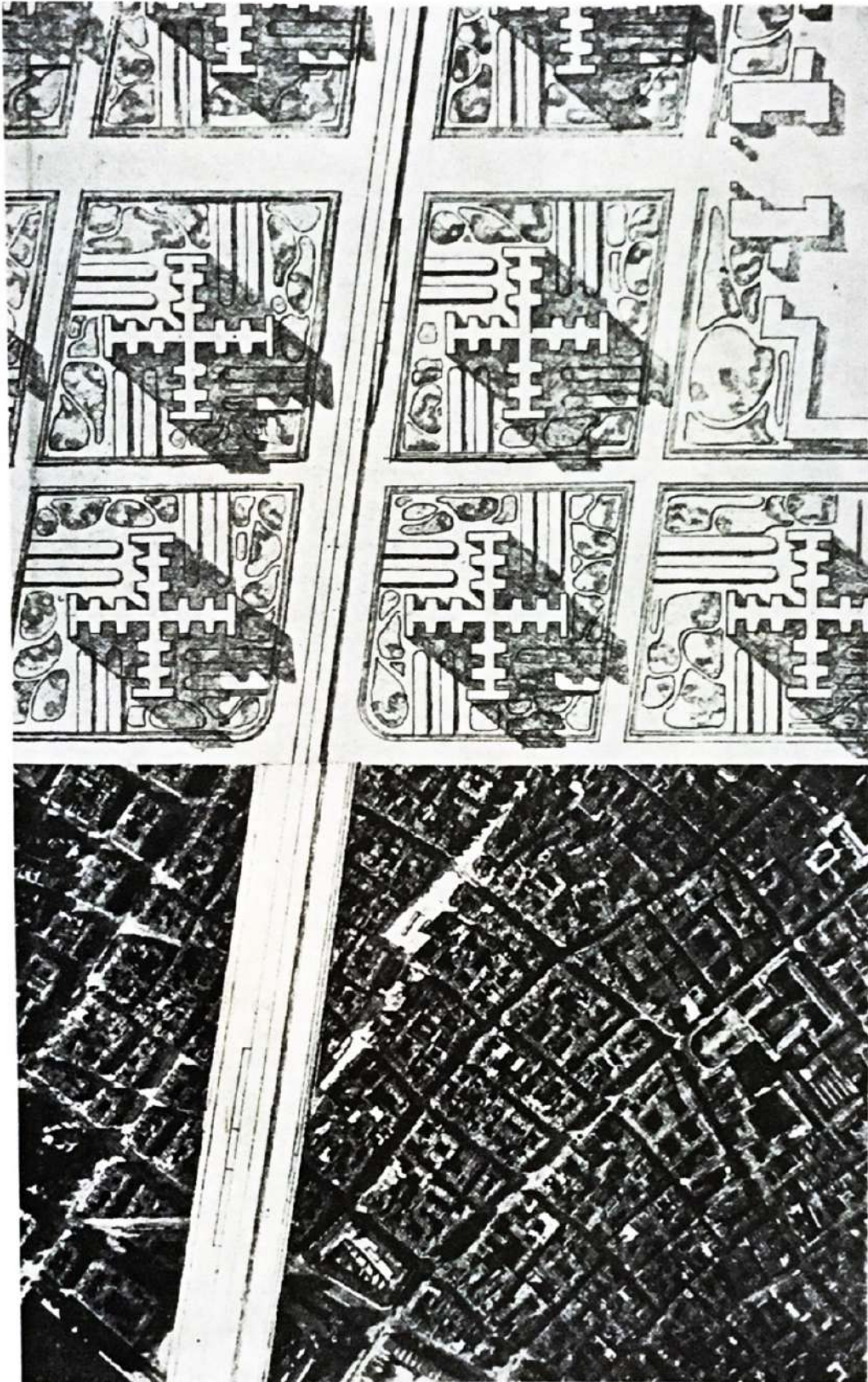


Fig. 3

LE CORBUSIER (1887-1965): planimetria del « Plan Voisin » per Parigi, 1925.

(Da L. C., « Oeuvre Complète 1910-1920 », Les Editions d'Architecture, Zurich 1967)



Fig. 4

New York, Manhattan: paesaggio urbano.

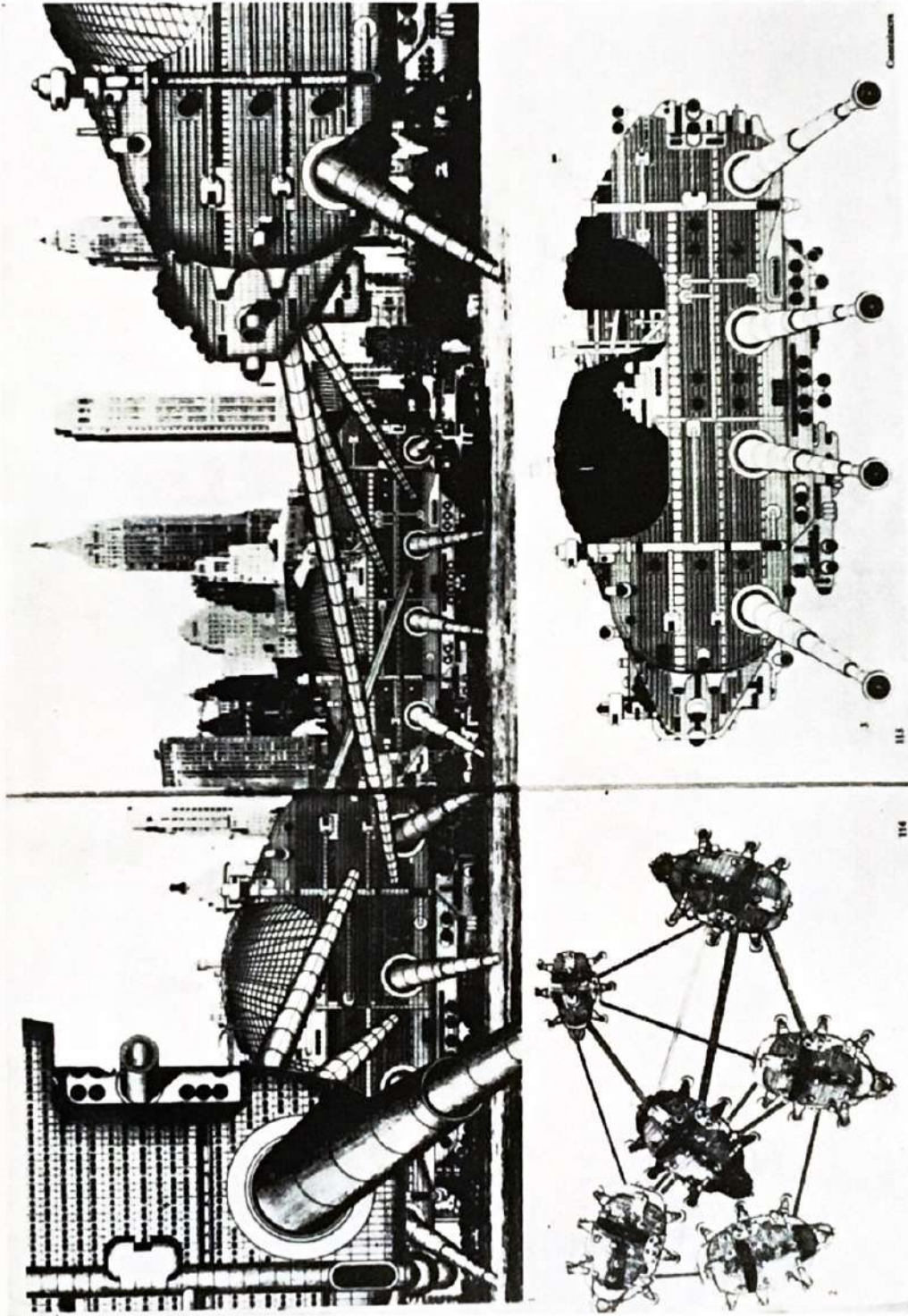
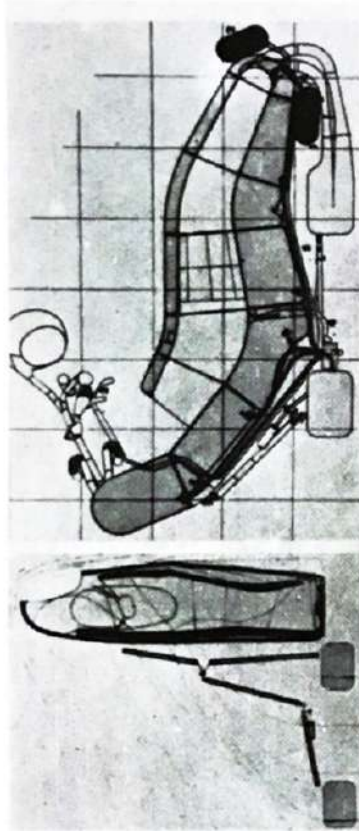


Fig. 5

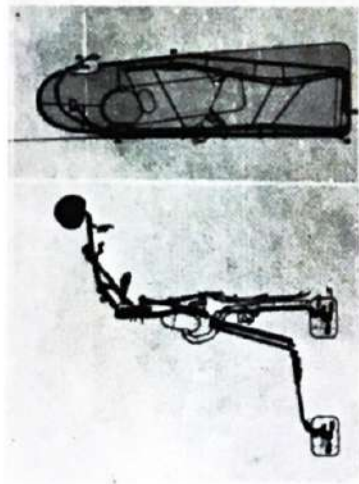
R. HERRON, « Walking Cities » (*città che camminano*), 1964.

(Da J. DAHINDEN, « Structures urbaines de demain », Sté Nlle des Editions du Chêne, Paris 1972)



Stage 3
seat and chassis components

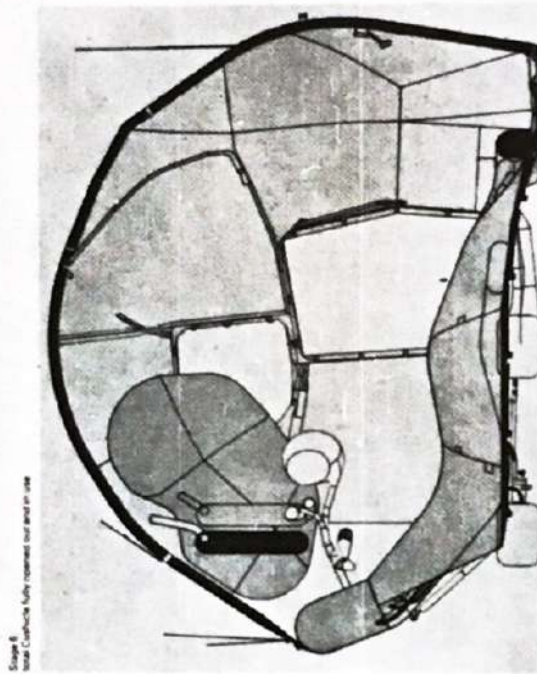
Stage 4
combined seat, chassis opening out



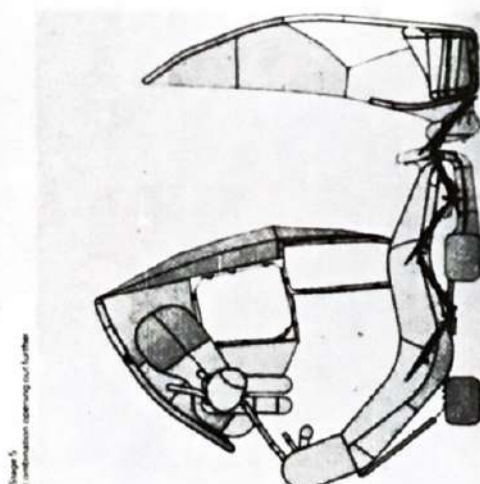
Stage 1
chassis components

Stage 2
seat engaged

Chassis 1966-7 Michael Webb



Stage 6
seat, Chushicle fully opened out and in use



Stage 5
finalisation opening out further

Fig. 6

M. WEBB, « The Cushicle », 1966: « unità monadica completa » formata da una armatura pieghevole, che ne costituisce lo chassis, e da una membrana gonfiabile; contiene cibi, acqua, radio, televisione, apparato per cucinare. Sono visibili le diverse fasi del montaggio.

(Da « Archigram », Studio Vista, London 1972)



Fig. 8

R. BUCKMINSTER FULLER: cupola per la climatizzazione di Manhattan, 1962.

(Da J. DAHINDEN, op. cit.)

Wahrnehmung und Gegenstandswelt, 1934, cit. in Ch. Norberg Schulz, *Intentions in Architecture*, Norwegian Res. Council. for Sc. and the Hum., 1963; t.i. *Intenzioni in architettura*, Lerici, Milano, 1967.

(38) Cfr. G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Presses Univ. de France, Paris, 1960; t.i. *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari, 1972.

(39) G. Bachelard, *Poét. esp.*, cit.

(40) Ibidem.

(41) La terminologia è mutuata ovviamente da S. Ferenczi, *Katasztrófák a nemi élet fejlődésében*, Budapest, 1932; t.i. *Thalassa. Psicoanalisi delle origini della vita sessuale*, Astrolabio, Roma, 1965.

(42) Cfr. la descrizione della cattedrale abitata da Quasimodo in V. Hugo, *Notre-Dame de Paris*; cfr. G. Bachelard, *Poét. esp.*, cit.

(43) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen,

aggregano, in un'unità articolata, molteplice, pluralistica fino alla reversione del significato, i momenti della realtà, della fantasticheria, del ragionamento, del desiderio, del sogno, del progetto, del gioco (38).

Gli archetipi dello « spazio felice ».

Assumiamo dunque, quale termine di confronto per un'analisi differenziale della città attuale, *precisamente ed esclusivamente un'immagine simbolica*: l'immagine dello « spazio felice » — lo spazio posseduto, lo spazio amato, lo spazio che difende e che è difeso dalle forze avverse. Facciamo nostra la topo-analisi di Bachelard, che è precisamente una *topo-filia* (39), un'indagine sulle strutture trans-soggettive della *Einfühlung* profonda che noi sperimentiamo con il nostro corpo e con l'ambiente della nostra esistenza.

L'immagine dello « spazio felice » si costituisce nella dialettica fra due archetipi, fra due dinamismi organizzatori: quello della *centralità* e quello della *verticalità*. Nella dimensione primordiale della coscienza, quella in cui il benessere è « associato primitivamente » all'essere, lo spazio si definisce fortemente come « legame appassionato » del nostro corpo con ciò che lo circonda (40). La soglia della strutturazione della coscienza spaziale sta nel distacco dalla totalità amniotica, nella configurazione della nozione di *luogo*. Nel momento in cui nel « thalassa » primordiale (41) si configura una *separazione topologica*, la distinzione fra un « dentro » e un « fuori » determina l'*individualità* e la *centralità* dell'esistenza.

La centralità dell'individuo si riflette, per similarità strutturale, nella centralità primaria dell'abitazione: l'espansione vitale conquista e distrugge progressivamente i suoi gusci, dall'uovo, al nido, alla casa, alla città, alla patria, all'universo (42). Poiché « la spazialità dell'uomo è una proprietà della sua corporeità specifica, 'fondata' nella sua corporeità materiale », « abitare è la proprietà essenziale dell'esistenza » (43).

Lo « spazio felice » è dunque primariamente luogo: è cioè una unità elementare la cui dinamica è quella

della pulsazione esterno-interno: alla forza centripeta si contrappone la forza d'irradiazione. Il luogo è contemporaneamente meta e punto di partenza. La spazialità del luogo è una topologia sferica. E lo spazio vissuto si sviluppa, in effetti, per sfere di prossimità (44) sempre più ampie, che oltrepassano progressivamente la soglia della prensilità orale, della prensilità manuale, dei movimenti del corpo, fino alla possibilità di comprendere, che estende all'infinito, nell'astratto, la possibilità di prendere (45).

Ma la casa, in cui si identifica una fondamentale sfera prossemica, è anche un « essere verticale » (4). In essa la nozione sferica del luogo si arricchisce di una connotazione direzionale: l'assialità che collega « la razionalità del tetto all'irrazionalità della cantina » (47). « Il tetto dichiara immediatamente la propria ragione d'essere »: la « forte ossatura » della sua carpenteria, la « solida geometria » delle sue strutture (48) sono immagine della chiarezza razionale della coscienza, ed al tempo stesso immagine socialmente rappresentativa della funzione dell'abitare. Le strutture di copertura, in generale, sono portatrici di una forte carica informazionale e simbolica indirizzata al pubblico: basti pensare ad elementi tipologici quali il frontone, la cupola, il cornicione del palazzo rinascimentale, ecc. La cantina, all'opposto, è « l'essere oscuro della casa » (49): è la sua parte nascosta, irrazionale: è il magazzino della memoria, dei morti, del cibo. Nella capanna arcaica, e nella chiesa, i morti erano sepolti nella cripta. Nel palazzo di Cnosso, l'olio e il grano erano conservati nella cantina sotterranea. E, del resto, « l'identità della memoria e del magazzino, dei morti la cui resurrezione è una speranza, e del grano la cui rinascita è una necessità, è uno dei motivi più antichi delle credenze dell'umanità » (50).

La casa appare dunque isomorfa all'albero. La capanna primitiva additata dall'Architettura personificata nella celebre immagine di Laugier, è strutturata da alberi, che, radicati nel terreno, intrecciano in alto i loro rami in una sorta di tetto primordiale. « La casa dalla radice cosmica ci apparirà come una pianta di pietra

gen, 1927; t.i. *Essere e tempo*, Utet, Torino, 1969; e Ch. Norberg Schulz, *Existence, Space and Architecture*, N. Schulz, Oslo, 1971; t.i. *Esistenza, spazio e architettura*, Officina, Roma, 1975.

(44) Cfr. la nozione di « sfera prossemica » in E. T. Hall, *The Silent Language*, 1959; t.i. *Il linguaggio silenzioso*, Bompiani, Milano, 1969; e *The hidden Dimension*, New York, 1966; t.i. *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano, 1968.

(45) Cfr. J. Piaget, B. Inhelder, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, 1972; t.i. *La rappresentazione dello spazio nel bambino*, Giunti, Firenze, 1976; e Ch. Norberg Schulz, *Ex. Sp. Arch.*, cit.

(46) G. Bachelard, *Poét. esp.*, cit.

(47) Ibidem.

(48) Ibidem.

(49) Ibidem.

(50) J. Rykwert, « Un modo di concepire la casa », in *Lotus 8*, Milano, settembre 1974.

(51) G. Bachelard, *Poét. esp.*, cit.

(52) Il terrore di essere inghiottiti dalla parte sotterranea della casa è sviluppato, in maniera estremamente interessante, cioè nella sua equivalenza al terrore di arrivare ai limiti del cielo, nel racconto di W. H. Hodgson, *The House of the Borderland*, 1907; t.i. *La casa sull'abisso*, Mondadori, 1963.

(53) Cfr. la figura dell'abbraccio fra Nut, dea del cielo, e Geb, dio della terra, nella mitologia egizia: « la dea stava sopra di lui, reggendosi con le mani e con i piedi, mentre il dio le sosteneva il busto, e il corpo stellato di lei si stendeva come un baldacchino sopra Geb. Di notte il sole lo attraversava, entrando dalla bocca e rinascendo il mattino dopo dai suoi genitali »; J. Ryk-wert, *Op. cit.*

che si innalza dalla roccia fino all'azzurro di una torre » (51). La casa simbolizza ed afferra l'universo: al di là del tetto, l'immaginario si protende in fantasmi di terrazze, di torri, si ramifica nel cielo, nelle fantasie di volo, nella luce; al di là della cripta, penetra in ultra-cantine, nel buio, nei sogni labirintici, negli intrighi e nei terrori sotterranei, fino all'orrore dell'annientamento (52).

Se la verticalità della casa ospita la dimensione « sublime » dell'abitare, l'orizzontalità del suo piano abitabile si arricchisce delle dimensioni « pittoresche ». Fra il tetto e la cripta, lo spazio abitabile, dell'esistenza quotidiana, è spazio di mediazione dialettica. La capanna primitiva è anche simbolo dell'accoppiamento tra i principi cosmici del cielo e della terra, del maschile e del femminile, dell'Atto Originale. « La casa in cui viviamo, in cui siamo stati concepiti ed in cui forse concepiremo: è questa una concezione di cui noi gente di città, che così facilmente cambiamo appartamento, abbiamo perso un po' il senso. Eppure, per quelli che vivono nello stesso posto da generazioni, la casa è la scena in cui si svolge l'Atto Originario. Non fa meraviglia, perciò che certi popoli, come i Dogon, vedano la casa non solo come la scena, ma addirittura come la rappresentazione stessa di questo atto: la pianta della casa è la donna supina, la struttura del tetto è il torace dell'uomo, i quattro pilastri che generalmente la sostengono sono le sue braccia e le sue gambe » (53).

Alle connotazioni primarie della centralità e della verticalità dello « spazio felice » possono aggiungersi sviluppi ulteriori. La coscienza della città nasce con la possibilità di una ulteriore separazione topologica: quella della distinzione della propria casa da un « fuori » ulteriore, rispetto a cui ciò che prima era vissuto come « esterno » (l'ambiente domestico) può essere fruito come un « interno » del secondo ordine. In altri termini, si tratta della capacità di relativizzare lo spazio assoluto del luogo: da una parte, con la cognizione di diversi livelli di « esterioresità »; dall'altra, con l'immaginare l'esistenza di luoghi differenti (dunque di possibili « centri » differenti, corrispondenti a differenti

« io »), e dunque la possibilità di spostamento da un luogo all'altro, cioè la cognizione del *percorso* (54). La coscienza della città è dunque essenzialmente *dinamica*. E mentre la casa è topologicamente una *sfera*, la città è un sistema articolato di luoghi e di percorsi, è cioè, topologicamente, una *rete*. La sua dinamica dunque è molto più complessa, in quanto risultante dal sistema delle pulsazioni esterno-interno dei singoli luoghi, e dagli spostamenti lineari dall'uno all'altro di essi.

A questa coscienza della città vissuta si integra e si sovrappone, progressivamente, la coscienza astratta e concettuale della città, acquisita attraverso i processi di socializzazione e di schematizzazione culturale (55). Le sfere prossemiche dell'individuo si allargano, in funzione della possibilità di elaborare delle « azioni interiorizzate », cioè degli sviluppi concettuali dello spazio (56), come la nozione di spazio urbanistico (che oltrepassa la soglia di ciò che è direttamente praticato e percepito), e, ancora più in là, di spazio territoriale, geografico, planetario. Ma la coscienza della casa informa di sé la coscienza dell'universo: l'appropriazione « felice » dello spazio cosmico è una necessità « così impellente che l'individuo fin dai tempi più remoti ha creduto nella centralizzazione di tutto il mondo » (57). Per secoli, le carte geografiche sono state disegnate e lette come trascrizione grafica di viaggi effettivamente compiuti: lo spazio figurativo, quindi, vi era organizzato secondo « punti di vista », sia pur virtuali. Ad esempio, la « tavola di Peutinger », che noi conosciamo attraverso copie medievali, ma il cui originale risale presumibilmente al I-II secolo (58), rappresenta un'area geografica che va dalle isole britanniche all'India, mediante una vera e propria « narrazione » iconica: la riduzione in immagine è operata essenzialmente sulla base delle relazioni topologiche dello spazio, quelle cioè utili ad una sua effettiva o virtuale percorribilità, con l'introduzione però, più che di un « punto », di un « asse » di vista, che rende l'immagine srotolabile come un nastro; lo spazio figurativo è dunque uno spazio proiettivo (nel senso geometrico del termine), in cui si ravvisano relazioni

(54) Ch. Norberg Schulz, *Ex. Sp. Arch.*, cit.

(55) Ch. Norberg Schulz, *Int. in Arch.*, cit.

(56) J. Piaget, B. Inhelder, *Op. cit.*

(57) Per la civiltà greca, a Delfi era localizzato l'omphalos, l'ombelico del mondo; per i Romani, il Campidoglio era il Caput Mundi; per l'Islam la Ka'aba è tuttora il centro della terra; cfr. Ch. Norberg Schulz, *Ex. sp., arch.*, cit.

(58) *La table de Peutinger d'après l'original conservé à Vienne*, par Ernest Desjardins, Hachette, Paris, 1869.

prospettiche elementari, in organizzazione paratattica, mentre sono trascurate le relazioni metriche. Soltanto nell'epoca dello sviluppo industriale, le carte geografiche non hanno più rapporto con il « centro del mondo » costituito dall'uomo e dalle sue proiezioni cosmologiche: sono basate ormai sull'orientamento astronomico, su sistemi di coordinate astratte, egualmente valide per ogni cultura e per ogni punto dello spazio.

Patologia della città: immagini dell'esistenza mancata.

Nella società di massa, della « desublimazione repressiva », nell'epoca dell'iperrazionalismo tecnologico, della logica della competitività e del dominio, del trionfo del pensiero positivo, « l'uomo a una dimensione » (59) vive una brutale orizzontalità. Come l'abitante di Flatland, può muoversi su un solo piano. Lo spazio urbano, reso continuo, omogeneo, isotropo dalla sua « equivalenza » di merce, non può alloggiare lo spazio discontinuo, disomogeneo, anisotropo, dell'esistenza. L'inconscio viene brutalmente o insidiosamente « sloggiato » (60).

Le case in cui abitiamo sono per lo più localizzazioni convenzionali, ambienti geometrici che non assumono carattere di luogo, che non hanno in sé alcuna « verticalità ». Le case, concepite come scatole sovrapposte, non hanno radici sotterranee né propaggini celesti. « I grattacieli non hanno cantine. Dal selciato fino al tetto, gli appartamenti si accumulano e la tenda di un cielo senza orizzonti chiude l'intera città. Gli edifici non hanno in città che un'altezza esteriore: gli ascensori distruggono gli eroismi della scala, non c'è più merito ad abitare vicino al cielo. Lo stare a casa è semplice orizzontalità » (61).

Anche la città, nel suo complesso, non compensa, ma piuttosto esaspera a livello collettivo la unidimensionalità degli spazi privati. « L'insospitalità delle nostre ricostruite città, che si estendono imperterrite in sterminata latitudine anziché arditamente elevarsi in altezza, dalla composizione monotona anziché melodica, si esprime così al loro centro come alla periferia; là

(59) H. Marcuse, *One dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964; t.i. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.

(60) G. Bachelard, *Poét. esp.*, cit.

(61) Ibidem.

dove l'orizzonte urbano si sposta sempre più oltre e il paesaggio in lontananza non è più riconoscibile, dove vita e avvenire dell'abitante urbano sembrano in pari misura ostruiti, soffocati dal cemento » (62). La città inabitabile, istigatrice alla discordia, di cui parla Mitscherlich, perde irreversibilmente il suo carattere di biotopo per uomini liberi. Alle antiche minacce (epidemie, catastrofi climatiche, telluriche, provenienti dalla natura), si sostituisce sempre più, nell'era tecnologica, la minaccia della distruzione bellica, dell'« aggressività maligna » proveniente dalle città (63).

« La città, come organismo produttivo, ... strumento operativo della comunità, ... con cui il lavoro degli individui si trasforma in un'opera concordata, collettiva », nasce quale « primo, imponente fenomeno della storia sociale » dopo i terrori dell'anno Mille (64). Il passaggio dall'economia fondiaria, propria delle società rurali, all'economia monetaria, propria delle attività manifatturiere e mercantili, coincide con l'affermazione del nuovo ceto « borghese ». Assieme alla città (progetto dello spazio) nasce il concetto moderno di storia (progetto del tempo): « le società urbane romaniche rivendicano il loro fondamento storico, il proprio passato, la propria antichità » (65). La cultura urbana produce la prospettiva, « forma simbolica » (66) dello spazio, e la storia, « forma simbolica » del tempo — le grandi istituzioni di linguaggio della cultura classica borghese.

Nella perdita di quell'integrazione di residenza e attività produttiva che caratterizzava la città dalle sue origini, determinandone la morfologia organica e l'equilibrio dimensionale: nella differenziazione funzionale che ha origine nella città industriale ottocentesca e che giunge fino all'attuale centrifugazione delle funzioni sul territorio: nella lacerazione del corpo della città in « centro (storico) » e « periferia », noi leggiamo la *forma fisica* della separazione tra produzione e cultura propria della società capitalistica borghese. La « biopatologia della civiltà industriale di massa » (67) si esprime oggi nell'ipertrofia urbana, nella perdita del centro, nella sindrome dell'automobile, nella distruzione

(62) A. Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, Suhrkamp V., Frankfurt am Main, 1965; t.i. *Il feticcio urbano*, Einaudi, Torino, 1968.

(63) Ibidem e E. Fromm, *Op. cit.*; cfr. L. R. Brown, *In the human interest*, Norton & C., New York, 1974; t.i. *I limiti della popolazione mondiale*, Mondadori, Milano, 1974; A. Peccei, *La qualità umana*, Mondadori, Milano, 1976.

(64) G. C. Argan, *Storia dell'arte italiana*, Sansoni, Firenze, 1968.

(65) Ibidem.

(66) Cfr. E. Panofsky, *Die Perspektive als « Symbolische Form »*, 1925; t.i. *La prospettiva come « forma simbolica »*, Feltrinelli, Milano, 1961.

(67) A. Mitscherlich, *Op. cit.*

del rapporto città-campagna, nel collasso delle infrastrutture impiantistiche e tecnologiche.

L'immagine della città perde definitivamente il suo carattere di luogo, di sistema di luoghi. Sempre più *geometrizzante* (si pensi alla differenza fra la crescita organica della città preindustriale e la crescita per *lotti* uniformi della città capitalistica: al rapporto tra l'individualità del « *genius loci* » e l'intercambiabilità assoluta dell'« *area edificabile* »), eppure sempre più scopertamente « *amante materna* » (« *consolante involucro... scenario luminoso* », il suo corpo, di dimensioni di gran lunga eccedenti la soglia percettiva degli abitanti, è ormai vivibile solo come un « *interno* » totalizzante) (68), la grande madre-città è tuttavia una madre maligna, maschilizzata, come il « *mammone* » delle favole, che divora i suoi figli. La paura della città, sperimentata dai bambini, dai vecchi, dagli emarginati, rivela la reversione simbolica della « *maternità* » urbana: i simboli della dinamica reticolare che abbiamo rilevato nella città-organismo, nella città-sistema di luoghi e percorsi, si metamorfizzano nel brulichio anarchico, fino all'aggressività del sadismo dentario (69). L'inghiottimento si metamorfizza in stritolamento, l'animazione si iperdetermina nei fantasmi terrificanti di un'animalità oscura e gigantesca.

Ed in effetti, la metropoli divora se stessa: a causa della crescita incontrollata del corpo della città (l'esplosione urbana), il centro risulta continuamente asfittico: un vero e proprio contraccolpo implosivo induce la rovina del centro, al fine di riproporzionarlo al tutto, in un circolo vizioso di distruzione-ricostruzione in cui i tempi dell'obsolescenza divengono sempre più rapidi. In questo processo incessante i « *valori* » della storia non possono avere più alcun significato, e risultano soltanto un ostacolo allo sviluppo: autofagocitando le sue parti antiche, la metropoli cancella la memoria storica. Los Angeles: 7.000.000 di abitanti (di cui 2.800.000 nella City), quasi 500 miglia quadrate, di cui il 70% dedicato all'automobile, l'irriconecibilità assoluta dei luoghi dell'abitare (la casa unifamiliare che prolifera all'infinito rende lo spazio *uguale* in tutti i suoi punti) — e New York: 10.000.000 di abitanti (di

(68) *Ibidem.*

(69) Cfr. G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

cui 7.800.000 nella City), circa 300 miglia quadrate, sviluppo ipertrofico in altezza (World Trade Center: 411 metri, 110 piani) e nel sottosuolo — sono gli esempi-limite dell'esplosione e dell'implosione urbana. La metropoli tocca, in effetti, « i limiti dello sviluppo » (70).

Di fronte alla degenerazione patologica della città capitalistica si radicalizzano i due modi primordiali di porsi, per l'uomo, in relazione allo spazio.

Il regime diurno dell'immaginario: le strutture schizomorfe dello spazio urbano.

Lo spazio della conquista, del possesso razionale del mondo, sviluppatosi sulla « psicologia carnivora », sulla curiosità aggressiva del maschio cacciatore (71), si iperdetermina nelle *strutture schizomorfe* della rappresentazione urbana: l'astrazione autistica, la Spaltung (le fantasticherie del mondo spezzettato, meccanizzato), il geometrismo morboso (l'ossessione dello spazio euclideo, della simmetria, dell'ordine logico e formale), il gigantismo e la schematizzazione producono in effetti « il cancellarsi della nozione del tempo, ... a vantaggio di un presente spazializzato » (72): la città si autodistrugge in un processo incessante di rigenerazione illusoria. I simboli e i sintemi di questo regime dell'immaginario si articolano intorno agli archetipi « epiteti » dell'antitesi polemica del puro/sporco, dell'alto/basso. Le dominanti riflessiologiche di posizione, connesse alla cooperazione a distanza (all'uso della vista e dell'audiofonazione) e alle tecniche di separazione e purificazione proprie degli strumenti taglienti, costituiscono il « territorio psicologico » (73) in cui s'inscrivono i simboli schizomorfi generati dai processi di proiezione, dalla paranoia urbana.

L'obelisco, simbolo verticalizzante che partecipa dello schema dell'elevazione, omologo dunque alla scala, all'altare, alla testa levata, al pene eretto, alle immagini di potenza, di purezza, di luce, si iperdetermina nel gigantismo del *grattacielo* di vetro e di acciaio. E

(70) Cfr. MIT-Club di Roma, *I limiti dello sviluppo*, Club of Rome, Ginevra e Mondadori, Milano, 1972; A. Peccei, *Quale futuro?*, Mondadori, Milano, 1964.

(71) Cfr. S. L. Washburn, V. Avis, « Evolution of Human Behavior », 1958, in: *Behavior and Evolution*, Yale University Press, New Haven, 1967; cit. in E. Fromm, *Op. cit.*

(72) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(73) *Ibidem.*

(74) Ibidem.

« questo ingigantimento morboso forma costellazione in modo esattissimo... con la nettezza anormale delle forme » (74).

Così, lo strumento tagliente, la spada e l'aratro, simboli diairetici omologhi alle immagini dell'eroe e del dio combattente, ed alle nozioni di giustizia, di separazione netta (del bene e del male), è strettamente isomorfo allo strumento dello « zoning », alla definizione del *lotto* urbano, al concetto di « piano », alle tecniche di programmazione, alle teorie matematiche di occupazione dello spazio territoriale.

Non a caso, alle origini del razionalismo architettonico contemporaneo, il disegno planimetrico del « plan Voisin » di Le Corbusier (1925) esplicita l'antitesi polemica della chiarezza razionale del progetto a confronto con l'oscurità disordinata della Parigi preesistente: il puro è nettamente separato dallo sporco. Anche alla scala architettonica, nello stesso anno, nell'ossessione igienica di Le Corbusier, la stanza da bagno assume un valore eccezionale nella cellula abitativa proposta per gli « Immeubles-Villas » — prima ipotesi di « machines à habiter »: al geometrismo purista delle forme corrisponde una ipotesi d'uso della casa basata su un vero e proprio rituale laico di purificazione del corpo e della mente: la pulizia della persona e dell'ambiente, la razionalità dei gesti quotidiani d'uso, la loro « minimalità », cui corrisponde la compensazione altrettanto razionale della ginnastica, la semplificazione schematica delle funzioni dello spazio vissuto, si traducono nell'uso di forme euclidee semplici a forte pregnanza ghestaltica, dunque nella separazione netta dell'oggetto-architettura dallo spazio ambientale. Il metodo razionale della progettazione, ipotizzandosi come metodo assoluto, rovescia la sua laicità in trascendenza, svela la razionalità progettuale come simbolo diairetico.

(Ancora, non a caso, gli abitanti della città schizomorfa, geometrizzante, consumano quantità enormemente sproporzionate di detersivi rispetto alle necessità effettive: rovesciando nell'« altrove » lo sporco, ed ignorando l'inquinamento ambientale irreversibile generato « fuori » da ciò che « dentro » funziona da detergente,

l'abitante della casa cellulare rincorre, inconsapevolmente, un desiderio (di « bianco sempre più bianco ») che è strettamente partecipe della sindrome schizoide dell'ambiente urbano che lo circonda (75).

Lo spazio della conquista, del progetto razionale, dell'impossessamento « maschile » del mondo lascia, infine, in tracce territoriali, l'immagine del suo stesso movimento. Al mito dell'ascesa assoluta e senza limite, simbolizzato dal *grattacielo* (dall'ascensore, dall'aereo) con i suoi corollari diairetici (l'ideologia del piano), corrisponde il mito del percorso assoluto e senza meta nel piano orizzontale, della velocità astratta, dunque l'immagine dell'*autostrada*.

Il moto lineare (il percorso senza fine, la crescita illimitata), è dunque un'immagine assiomatica della metropoli. Alla struttura formale del percorso corrisponde un minimo di concentrazione topologica, cioè l'annullamento della massa, ed un massimo di apertura topologica, dunque l'annullamento dello spazio (76). L'autostrada è un infinito ad una dimensione. Il grattacielo parallelepipedo (si pensi ai prototipi newyorkesi, al Rockefeller Center, 1931-40; ma soprattutto al Seagram Building di Mies Van der Rohe, 1958, ed ai suoi sviluppi: ad esempio, la Avenue of Americas a New York) è stereometricamente combinabile all'infinito, non ha in sé dunque nessuna conclusione formale; nel Seagram, le facciate trasparenti-riflettenti negano definitivamente il senso di massa, il senso stesso dell'oggetto come oggetto significante. L'immagine dell'edificio è un'immagine « aperta », è uno specchio in cui si riflette l'intorno: l'edificio è otticamente *attraversato* dalla città. Il massimo dell'assolutezza è il vuoto, il « silenzio perfetto », « il linguaggio allucinato del nulla » (77).

Il moto lineare è unidirezionale: abbandona cioè incessantemente il passato, si proietta incessantemente in un futuro inteso come evoluzione, come progresso « positivo », come « superamento » storico: è affine dunque ad un processo di *progettazione all'infinito*, in cui l'obsolescenza dei prodotti non può che soddisfare la logica consumistica, in cui si compie definitivamente la *mercificazione* della città.

(75) Cfr. Ch. Enzensberger, *Grösserer Versuch über del Schmutz*, Carl Hanser V., München, 1968; t.i. *Sullo sporco*, Feltrinelli, Milano, 1973.

(76) Cfr. Ch. Norberg Schulz, *Int. in Arch.*, cit.

(77) M. Tafuri, F. Dal Co, *Op. cit.*

Il regime notturno dell'immaginario: le strutture ixomorfe dello spazio urbano.

(78) Cfr. E. Fromm, *Op. cit.*

(79) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(80) *Ibidem.*

(81) *Ibidem.*

(82) *Ibidem.*

Lo spazio della protezione, dell'inghiottimento, sviluppatosi sulla psicologia agricola e domestica, sulla natura indagatrice e creativa della donna produttrice e conservatrice di vita (78), genera, radicalizzandosi, le *strutture mistico-ixomorfe* della rappresentazione urbana. Il raddoppiamento e la ripetizione, la viscosità, la concretezza e la vivacità delle immagini, la miniaturizzazione, producono un ambiente in cui tutto si lega, si confonde, si mischia, in cui ogni cosa si capovolge, « ciò che è inferiore prende il posto del superiore, i primi diventano gli ultimi », l'habitat prevale sull'individuo, l'universo è un magma, una pasta (79). E' lo spazio delle ideologie anti-urbane, delle negazioni « radicali » della città, delle utopie regressive. Gli archetipi « epiteti » della profondità, della calma, del caldo, dell'intimità nascosta, si generano nella costellazione delle dominanti riflessiologiche della digestione, dell'inghiottimento (80). Qui, nel regime « notturno » dell'immaginario, al movimento dell'ascensione si sostituisce quello di penetrazione, alla nozione di sommità quella di centro, alle tecniche di elevazione le tecniche di scavo. L'archetipo della caduta (l'opposto terrifico dell'ascesa) si eufemizza: « l'abisso mutato in cavità diventa una meta, e la caduta diventata discesa si trasforma in piacere » (81).

La grotta, cavità in cui le tenebre sono esorcizzate, affine al sesso femminile, al ventre digestivo e uterino, al guscio, all'uovo, al vaso che contiene il buon cibo, dunque al cibo stesso, è strettamente omologa alla culla, alla casa, alla *tana*, alla cripta, alla tomba. In un territorio urbanizzato in cui nulla è concesso all'intimità, all'individualità irripetibile della casa, sempre più spesso è l'automobile che assume questo carattere di microcosmo: mentre la motocicletta partecipa della semasiologia dei simboli teriomorfi (del cavallo nero, del demonio, del toro), ed assume quindi il senso « di veicolo violento, di corsiero, le cui falcate oltrepassano le possibilità umane » (82), l'automobile invece « come la dimora, si anima, si animalizza, si an-

tropomorfizza. Come la dimora soprattutto s'infemmina... I 'mezzi pesanti' dei camionisti portano, come le barche da pesca, nomi di donne » (83).

(83) Ibidem.

Ed, in effetti, l'utopia degli anni '60, mentre formula fughe in avanti, e propone, mediante l'accelerazione immaginaria dello sviluppo tecnologico, l'immagine schizomorfa de « la ville éphémère, œuvre perpétuelle des habitants, eux-mêmes mobiles et mobilisés pour/par cette œuvre » (84), fino al limite della « Plug-in City » (Archigram, 1964), della « Walking City » (R. Herron, 1964), della « Instant City » (P. Cook, 1969), si ritrae contemporaneamente in una direzione regressiva, per studiare la « capsula » abitativa « minimum-maximum » ridotta ormai ad un esoscheletro (la « casa senza fine » di F. Kiesler, 1959), o ad un vero e proprio utero artificiale (vedi le capsule di R. Herron e W. Chalk, 1965; il « baccello per vivere » di D. Greene, 1965; « the Cushicle » di M. Webb, 1966; le membrane pneumatiche « Dyodon » di J. P. Jungmann, 1967, e « Yellow Heart, 1968). Il gigantismo megastrutturale si miniaturizza nel brulicare delle « cellule » abitative. Le tecnologie chimiche, i materiali duttili come il cemento e la plastica, l'uso delle tipologie strutturali a membrana, permettono, in opposizione alle tecnologie dell'acciaio, di immaginare architetture fitomorfe ed antropomorfe (Soleri), sotterranee (Pichler), « metaboliche » (gruppo Metabolism), architetture che si espandono e si contraggono in funzione della quantità di movimento vitale, dunque di calore, che si sviluppa in esse (Katalavos, Jungmann).

(84) H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, Paris, 1968.

Il moto di pulsazione, di espansione-contrazione (di deglutizione-defecazione) è la dinamica propria dell'anti-metropoli, dell'anti-cultura urbana. Esso configura essenzialmente la struttura formale del luogo (un luogo miniaturizzato quasi in membrana corporea), caratterizzato da un massimo di concentrazione topologica, cioè da un pregnante senso di massa, e da un massimo di chiusura topologica, ovvero da una forte definizione degli elementi-spazio (85). La topologia della sfera caratterizza la tana perfetta. L'incombinabilità stereometrica di questo tipo di spazio permette al massimo l'appoggio al suolo: nello spazio gravitazionale, la sfera

(85) Cfr. Ch. Norberg Schulz, *Int. in Arch.*, cit.

topologica diviene cupola (Buckminster Fuller), o si apre in tenda (Otto Frei). La dimensione urbana non può essere raggiunta per aggregazione organica, ma unicamente per dilatazione dell'elemento-tana a scala gigantesca: ecco dunque l'ipotesi di Buckminster Fuller (1962) di proteggere l'intera Manhattan con una cupola geodesica, per realizzare un clima artificiale, cioè in effetti, sia pur a scala metropolitana, un microcosmo.

La dinamica centripeta-centrifuga del luogo-tana non abbandona mai il centro, conserva sempre il passato: è affine alle metodologie della *restauratione infinita*, dell'archeologia dell'urbano e della memoria, che si traducono, al limite, nella *sacralizzazione* e nella *museificazione* dell'ambiente.

Per un'eterotopia urbana.

Tra i fantasmi dell'*autostrada infinita* e della *tana impenetrabile* sembra configurarsi « il Medioevo prossimo venturo ». Parallelamente, la volontà di progettazione-restauro della città si dibatte nell'alternativa drammatica tra *mercificazione* e *sacralizzazione* dello spazio.

Lo smascheramento di queste immagini rimanda direttamente ad una critica della società patriarcale-capitalistica-borghese. Esse di fatto indicano « una verità generale di carattere sociale e non già, semplicemente, una verità particolare di carattere estetico » (86).

Perché dunque insistere in un progetto mitopoietico e non abbandonarlo per un progetto « strutturale », politico, della città? Dobbiamo essere consapevoli che ogni tentativo di ricostruzione umanistica, di reimpastamento dell'immagine urbana ha un margine mistificatorio nella condizione storica attuale: perché inevitabilmente si propone come ipotesi di armonia sublimata rispetto a pulsioni vitali che devono invece avere il loro esito storico nello scontro politico. In altri termini, la lotta alla società repressiva deve essere condotta e vinta sul piano della realtà, ovviamente non ammette equivalenze simboliche a livello del sogno e del gioco.

(86) E. Sanguineti, « Avanguardia, società, impegno », in: AA.VV., *Avanguardia e neo-avanguardia*, Sugar, Milano, 1966.

Eppure la « rivoluzione », proprio per il suo essere *politica*, ha bisogno di una *mitopoiesi creativa*: di una immaginazione simbolica che soppianti definitivamente l'« Arte », spogliandola della sua sacralità, dell'alone auratico, della « distanza » (87).

In effetti, se l'aggressività « maligna » è una pulsione istintuale (l'istinto di morte di Freud) (88), lo spazio della rivoluzione politica resta tutto compreso all'interno del « principio di realtà »: il processo rivoluzionario, avendo come fine la liberazione *sociale* dell'uomo, non si spingerà fino alla compromissione del livello della vita « civile », cioè del patto sociale istituito dal « clan fraterno » (89). Marat dovrà prevalere su Sade. Il rifiuto della « repressione addizionale » non intaccherà la « repressione necessaria », il « disagio della civiltà » (90). L'uomo avrà bisogno dell'immaginazione simbolica, per traslare in essa le pulsioni represses, per sublimarle dal livello della *realizzazione* a quello dell'*espressione* (91).

Ma se il desiderio di morte non è un istinto, ma « una categoria sociobiologica, storica », connessa allo sviluppo della società patriarcale, razionalista, urbana (la società « occidentale ») (92), l'« erotizzazione dei processi produttivi » propria di una società nuovamente « femminile » (93), mirante cioè alla conservazione della vita in tutte le sue forme, alla sua propagazione » (94), sarà ancora una volta un processo di produttività mitopoietica: gioco, lavoro, linguaggio saranno saldati nel comportamento quotidiano dell'essere umano liberato.

Nella convinzione, dunque, che il compito specifico dell'immaginazione simbolica non possa essere coperto dalle risultanze del lavoro politico, è lecito lavorare alla costruzione dell'immagine di una « nuova città ». Tra il mito tecnologico (della progettazione all'infinito) ed il mito della Natura e della Storia (la conservazione all'infinito), tra paranoia e regressione urbana, tra principio proiettivo « maschile » e principio introiettivo « femminile » di appropriazione-progetto dello spazio, intendiamo trovare una metodologia dialettica, una capacità di « filiazione ».

(87) W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Parigi, 1936; t.i. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966.

(88) S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920; t.i. *Al di là del principio di piacere*, Newton Compton, Roma, 1974.

(89) S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, 1934-38; t.i. *Mosé e il monoteismo*, Boringhieri, Torino 1977. H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1962; t.i. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964.

(90) Ibidem.

(91) Cfr. Ch. Baudouin, *Op. cit.*

(92) E. Fromm, *Op. cit.*

(93) H. Marcuse, dibattito sul femminismo con S. Bovenschen e M. Schuller, in: *Gespräche mit H. Marcuse*, Suhrkamp e L'Espresso, 1978; t.i. in « L'Espresso » 23 luglio 1978.

(94) E. Fromm, *Op. cit.*

In effetti, a ciò siamo consapevolmente costretti dalla volontà di conservare un ruolo di *operatori* dello spazio: ciò comporta la necessità di proiettare il sistema sincronico dell'analisi strutturale nel processo diacronico di un progetto storico-strutturale.

L'immagine di città a cui intendiamo lavorare vuole costruirsi nella *relazione dialettica e drammatica* tra le strutture schizomorfe, geometrizzanti, e le strutture mistico-ixomorfe dell'immaginario collettivo. La coesistenza dei contrari (come «erotica astratta» più che come «polemica astratta»), il reticolo dialettico (95), la concezione della storia come «la memoria selettiva... del passato, la coscienza del presente, il progetto del futuro» (96), sono per noi le strutture sintomatiche, i «modelli etiologici» (97) di un'area dell'immaginario in cui cerchiamo di costruire la nostra eterotopia: la città come *materiale abitabile, infrastruttura* razionale collettiva, in cui gli individui e i gruppi sociali possano costruire da sé *le forme* dell'abitare. La progettazione di sistemi meta-formali, che si offrano agli abitanti come «suoli artificiali», «nuclei di espansione tridimensionale nello spazio», riassorbendo nell'infrastruttura tecnologico-impiantistica la necessità di programmazione dei bisogni collettivi, intende liberare la forma della città dal monopolio dei Tecnici, degli Architetti e degli Artisti, restituirla al gioco imprevedibile, asintattico, difforme della creatività collettiva.

Gli archetipi epiteti dell'avanti-futuro e dell'indietro-passato sono isomorfi alle dominanti riflessiologiche copulative e ritmiche, alle matrici sensomotorie cinetiche e ritmo-musicali (98). Il movimento di ascensione e quello di penetrazione si relativizzano in una ritmica spazializzata nella città tridimensionale; le tecniche di elevazione a quelle di scavo collaborano ad un processo di costruzione-decostruzione della città, che aderisce, per autogestione politica, ai tempi di sviluppo ed al metabolismo della collettività abitante: il materiale abitabile può essere accresciuto o scavato, come un «suolo artificiale», per tradursi in forma (99). La ruota, simbolo ciclico, dell'eterno ritorno, di natura lunare, mestruale, androgina, propende verso una ca-

(95) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(96) G. C. Argan, relazione al Convegno di Verucchio «Strutture ambientali», Cappelli, 1969.

(97) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(98) *Ibidem.*

(99) A. Loris Rossi, D. Mazzoleni, «Un suolo verticale, materiale abitabile per una città-struttura»,

ratterizzazione regressiva, ixomorfa (100): è omologa all'immagine di una città sterilizzata, ai prodotti del « design » da laboratorio, in cui la Forma assume il compito di realizzare la sistematizzazione degli eventi, la « coincidentia oppositorum ». Ma, all'interno dello stesso schema ritmico, si genera il movimento progressivo, che propende verso una caratterizzazione eroica: il ciclo agro-lunare fa germogliare i semi; lo sfregamento ritmico dà origine al fuoco: il fuoco, il figlio, il germe, l'albero sono gli archetipi sostantivi « progressivi » nell'area delle strutture sintetiche e drammatiche dell'immaginario (101).

Nel linguaggio metaforico dei tarocchi (102), l'immagine della città non sarà affine alla « spada » (omologa alle sue autostrade ed ai suoi grattacieli), né alla « coppa » (omologa alle sue tane), né al « danaro » (come ruota, simbolo di una improbabile armonia, di una fissità mortale): suo simbolo sarà piuttosto il « bastone » — che è in realtà un bastone germogliato, un ramo vivente. La città sarà dunque un « albero fiorito ». L'eterotopia urbana, rinunciando alla Forma (cioè alla sacralità e alla « distanza » dell'Arte), deve proporre processi incessanti di invenzione anarchica, mitopoietica, restituire agli abitanti urbani il *diritto alla creatività* (103) individuale e collettiva, alla città il suo carattere di protocollo dell'accumulazione e dell'elenco.

in: *L'Architettura* n. 178, agosto 1970.

(100) G. Durand, *Str. Antr. Im.*, cit.

(101) *Ibidem.*

(102) *Ibidem.*

(103) A. Rézler, *L'esthétique anarchiste*, Presses Univ. de France, Paris, 1973; t.i. *L'estetica anarchica*, Sugar, Milano, 1975.

Ecologia e psiche

Giuseppe Bartalotta, Roma

Una volta Jung chiuse un corso teorico di Psicologia Analitica pressapoco con queste parole: « Ebbene, dopo un corso teorico del genere, voi allievi tornerete nella vita di ogni giorno. Vi consiglio di frequentare manicomii, bettole, case di tolleranza, di avvicinare drogati, omosessuali, pazzi, prostitute, alcolisti, solo così sperimenterete veramente la psiche umana ». Da troppi anni, per quanto mi riguarda, nelle mie passeggiate nella vita incontro il problema ecologico, con tutto ciò che di vero e di falso, di provocatorio e di reazionario esso comporta, un problema che ormai è al centro dell'evoluzione, e, pare, della sopravvivenza dell'umanità: pertanto come psicologo junghiano non posso ignorarlo.

Non starò qui a ricordare la vasta e variopinta organizzazione che si muove alle sue spalle: studi scientifici, ricerche sofisticatissime, cattedre universitarie, organismi ed istituzioni internazionali, congressi, dibattiti, una letteratura vastissima fino a più consumistici prodotti come films, romanzi, canzoni, abbigliamento, cosmetici e alimentari, il tutto all'insegna dell'ecologia.

La politica ne fa ormai una bandiera nelle campagne elettorali, si pensi a quelle dei candidati alla Casa Bianca o del partito degli Ecologisti francesi che nelle ultime elezioni ha preso il 3% circa dei voti. Né si possono sottacere i vasti interessi dell'industria antinquinamento; tempo fa si scoprì che uno dei padroni dell'industria che produceva la diossina a Seveso era anche a capo di una organizzazione ecologica internazionale.

Ma a parte queste considerazioni, ciò che ci interessa è la risposta che l'uomo ha dato al problema, un interesse che sembra trascendere la portata stessa del fenomeno. Da ciò la domanda: quali motivazioni inconscie l'uomo ha proiettato su tale problema? Tentare di rispondere a questa domanda è quanto pretenderebbe fare questo lavoro, il quale si propone da un lato di ricercare ciò che l'uomo ha proiettato sul significato di natura attraverso la sua dimensione simbolica, dall'altro di cogliere un'analogia tra il concetto di natura e quello di psiche, così come concepita dalla Psicologia Analitica.

Il concetto di Natura.

Natura viene dal latino « natus », participio passato di « nasci », nascere.

Il *Dizionario Enciclopedico Italiano* dà quattro accezioni del termine.

- Il sistema totale delle cose che presentano un ordine, realizzano dei tipi e si formano secondo leggi.
- Con riferimento a uomini o cose, la maniera d'essere primitiva e stabile che realizza un dato tipo.
- In locuzione avverbiale, natura sta per naturale disposizione, quasi per nascita.
- Le parti genitali specialmente femminili.

Da queste accezioni possiamo assegnare al termine « natura » i seguenti attributi: cosa nata, totalità, ordine, azione strutturante, primitività, stabilità strutturante, organo generante.

Ma come l'uomo, essere simbolico, secondo la Psicologia Analitica, ha considerato la natura attraverso i suoi « universi simbolici », come li definisce Cassirer? E' quanto si cercherà di fare riferendoci non solo ad universi simbolici come quelli della religione o dell'arte ma anche a scienze come la filosofia, il diritto o la biologia, scienze dove non possiamo escludere proiezioni simboliche da parte dell'uomo, malgrado la loro presunta scientificità; del resto l'etnologia ci riferisce che la ruota prima di essere sfruttata a fini tecnici fu un simbolo religioso per millenni e che la stessa semina, nacque, con molta probabilità, come rito religioso.

Nella filosofia occidentale natura viene innanzitutto concepita come principio di vita e di movimento di tutte le cose esistenti. E' il concetto aristotelico: « La Natura è il principio e la causa del movimento e della quiete della cosa alla quale inerisce primieramente e di per sé, non accidentalmente » (1). In questo senso la natura è non solo causa, ma causa finale. Questa concezione della natura non è altro che la sintesi dei due concetti base della metafisica aristotelica, per cui la natura è « Natura naturante » intesa come emanazione della divinità ed è « Natura naturata » insita nella natura stessa, cioè causa e totalità delle cose.

Ritroveremo nel Rinascimento principi filosofici simili a quelli aristotelici.

Per Nicolò Cusano: « E' lo Spirito diffuso e contratto per tutto l'universo e per tutte le sue singole parti, che si chiama Natura. La Natura è perciò, in qualche modo, la complicazione di tutte le cose che si generano attraverso il movimento » (2).

Per Giordano Bruno: « La Natura o è Dio stesso o è la virtù divina che si manifesta nelle cose » (3).

Spinoza identificava la natura con Dio.

Rousseau concepiva la natura come « un principio direttivo insito nell'uomo sotto forma di istinto » (4).

Un secondo punto di vista è quella che intende la natura come ordine e necessità.

E' la concezione degli Stoici: « la Natura è la disposizione a muoversi da sé secondo le ragioni seminali,

(1) Aristotele, *Physicorum*, II, 1, 192 b 20, citato da N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, U.T. E.T., 1971, p. 605.

(2) N. Cusano, *De docta ignorantia*, II, 10, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

(3) G. Bruno, *Summa Terminorum* in *Op. latine*, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

(4) J.J. Rousseau, *De l'inégalité parmi les hommes*, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

disposizione che porta a concepimento e tiene insieme tutte le cose che da essa nascono a determinati tempi e coincide con le cose stesse dalle quali si distingue » (5). Questo concetto di ordine e necessità degli Stoici ha prodotto la nozione di « legge naturale », che ha avuto enorme importanza, nella morale e nel diritto, così come nelle scienze, da Leonardo a Keplero e a Galileo, fino ai nostri giorni.
Per Galileo la natura è l'ordine dell'universo.

(5) Diogene L., *Vitae et placita philosophorum*, VII, 1, 148, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.



Le sette vergini che si trasformano.

(Dal « Songe de Poliphile », Paris 1600, p. 61)

Per Boyle: « La Natura non dev'essere considerata come un agente distinto e separato, ma come una regola o piuttosto come un sistema di regole, secondo le quali gli agenti naturali e i corpi su cui essi operano sono determinati dal Grande Autore delle cose ad agire e a patire » (6). Questa concezione della natura fu anche quella di Kant: « Con l'espressione 'Natura' intendiamo la connessione dei fenomeni, per la loro esistenza secondo regole necessarie o leggi. Vi sono dunque certe leggi, e leggi *a priori*, che rendono prima di tutto possibile una Natura; le leggi empiriche possono esserci ed essere scoperte solo mediante l'esperienza, perciò in seguito a quelle leggi originarie per cui comincia ad essere possibile l'esperienza stessa » (7).

(6) Boyle, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

Una terza concezione della natura in filosofia è quella che la intende come la manifestazione dello spirito o

(7) I. Kant, *Critica della ragion pura*, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

come uno spirito diminuito o imperfetto, reso esterno o accidentale o meccanico cioè degradato dai suoi vari caratteri.

E' il concetto di Plotino: « La saggezza è il primo termine, la Natura è l'ultimo... L'intelligenza ha in sé ogni cosa, l'anima dell'universo riceve le cose eternamente e essa è la vita e l'eterna manifestazione dell'intelletto; ma la Natura è il riflesso dell'anima nella materia » (8). Per Hegel: « La Natura è l'idea nella forma dell'essere altro, cioè dell'esteriorità ». Ed ancora: « Nella Natura, non solo il gioco delle forme è in preda a un accidentalità sregolata e sfrenata; ma ogni forma manca per sé del concetto di se stessa ».

Hegel riconosce che la natura è soggetta a « leggi eterne » ma questo non la salva: la natura è peggiore del male (9).

Schelling, pur rimanendo in questa concezione, non bada tanto all'inferiorità della natura rispetto allo spirito, ma alla relazione tra i due principi. La natura è per lui esteriorità, accidentalità, meccanicismo, ma, come manifestazione dello spirito, presenta gli stessi caratteri sostanziali di quest'ultimo (10).

La natura è ancora concepita come presupposta e implicita nella ricerca scientifica contemporanea; essa è intesa come « campo », a cui le varie tecniche di osservazione scientifica fanno riferimento.

In questa concezione la natura non è vista come principio universale o apparenza metafisica ma piuttosto come l'insieme di probabili oggetti a cui la ricerca scientifica si rivolge per le sue osservazioni, tenendo conto delle evoluzioni culturali dell'umanità.

A voler cogliere una sintesi delle caratteristiche con cui il concetto di natura è stato determinato, nel pensiero filosofico essa può così configurarsi:

- natura come causa
- natura come sostanza o essenza necessaria
- natura come totalità delle cose
- natura come ordine e necessità
- natura come manifestazione dello spirito o come spirito diminuito o imperfetto, degradato a caratteri di accidentalità e meccanicità

(8) Plotino, *Enneades*, IV, 4, 13, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 607.

(9) Hegel, *Encyklopädie*, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 607.

(10) N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 608.

— natura come « campo » di riferimento per le ricerche scientifiche.

Vediamo ora i rapporti tra natura e quella particolare scienza che è il Diritto. Presso i primitivi le prime leggi sono tabù o regole magico-religiose che nascono nelle costumanze domestiche, religiose, agricole, ludiche del popolo. Nella antichità classica, la realtà giuridica è intesa come un aspetto della realtà naturale, presso i Greci le norme di condotta civile derivano dalla natura delle cose, anche quando il massimo pensiero filosofico (Socrate, Platone, Aristotele) postula la necessità di tradurle in concetti per renderle universali e costanti. I Romani pongono il concetto di diritto naturale alla base delle loro leggi; il « *ius gentium* » dei primi codici si evolve verso il « *ius naturale* » inteso come espressione della ragione umana in armonia con la ragione della natura.

Nel Medioevo la filosofia del diritto trova in S. Tommaso il pensiero più maturo: da una « *lex aeterna* », che è la ragione divina che ordina e governa il mondo, deriva la « *lex naturalis* » che è la partecipazione imperfetta e limitata della ragione umana alla legge eterna, per cui *l'uomo riesce a distinguere*, anche in mancanza di legge scritta, *il bene ed il male*.

La filosofia moderna e contemporanea vede la nascita del « giusnaturalismo » con Hobbes (diritto di natura come esplicazione di libertà egoistica) e Locke (diritto naturale come diritto dell'uomo nello stato ipotetico di semplicità e di innocenza originaria).

Hegel, al diritto concepito come immutabile, contrappone il diritto che si fa e diviene nella storia.

La concezione del diritto ha così visto l'uomo sempre impegnato nella ricerca di leggi atte a consentirgli un migliore vivere sociale, e questa ricerca sembra continuamente riferirsi ad un naturalismo che attraverso i secoli si è trasformato bensì, ma rimanendo sostanzialmente tale, sia che si tratti del naturalismo magico del primitivo, sia che si tratti del naturalismo d'ordine divino di S. Tommaso o ancora quello idealistico di Hegel: un naturalismo che vedeva la natura come una

totalità strutturante capace di essere un modello costante per la formulazione del diritto.

Sarà opportuno seguire ora il concetto di natura nell'evoluzione del pensiero pedagogico.

La storia della pedagogia nasce con i Sofisti, essi sostengono che la verità non si può insegnare perché non esiste; compito del docente è quello di fare appello alle forze interiori del discente al fine di insegnargli la prudenza e la capacità di procurarsi l'utile. Al soggettivismo sofistico, Socrate oppone la ricerca di un valore universale oggettivo, scopre l'uomo: la pedagogia è « maieutica » (arte ostetrica) capace, attraverso un processo di autoliberazione, di agevolare la naturale capacità umana di generare il vero.

Il pensiero pedagogico socratico sarà accolto e continuato da Platone ed Aristotele.

Il Cristianesimo non sembra differenziarsi fondamentalmente dalla pedagogia greca; se l'uomo di Socrate contiene la verità cui deve tendere attraverso la « maieutica », l'uomo cristiano secondo Agostino dovrà solo immergersi in se stesso, dove troverà Dio non come un modello esterno, ma come una fonte interna di rivelazione perenne; i maestri potranno solo aiutare e stimolare i discenti disposti ad ascoltare la propria anima.

Con l'Umanesimo e il Rinascimento la scuola, rifacendosi alla cultura greco-romana, ritorna ad essere una formatrice di « umanità », i classici antichi sono studiati non in funzione della formazione religiosa ed enciclopedica dell'uomo ma in rapporto alla sua formazione « umana ».

Malgrado ciò l'Umanesimo e il Rinascimento non vanno oltre una pedagogia di élite (l'interesse è più diretto all'educazione del « Principe ») anche se non manca in essa una visione più globale per la formazione dell'uomo.

Sono i presupposti alla pedagogia moderna e contemporanea. Ratke e Comenio considerano l'uomo una struttura che segue le leggi naturali; per essi l'educazione deve imitare la natura e i suoi procedimenti. Nasce il « metodo naturale » per cui, poiché la natura

non fa salti, ma procede per gradi, anche l'educazione deve essere graduata in fasi successive dal più al meno facile, incominciando quindi non da nozioni intellettuali ed astratte ma da cognizioni sensibili, anzi con l'osservazione delle cose stesse.

Ma è con Rousseau che la natura diventa madre e maestra dell'uomo: « Natura! Noi siamo da te abbracciati ed attornati, ma è impossibile sfuggirti ed è impossibile penetrare più profondamente in te... Essa crea sempre nuove forme; ciò che è, non era; ciò che era non torna più: tutto è nuovo, eppure è sempre vecchio... Nel cuore dell'uomo vive lo spettacolo della natura. Pour le Voir il faut le sentir » (11).

Nel secolo della ragione e delle scienze che pretende studiare la natura come un fatto oggettivo avulso dall'uomo, Rousseau propone « l'uomo natura ». Per Rousseau, in pedagogia, la natura, di per sé buona e vera discente, possiede in sé quanto necessario ad una « educazione naturale »; compito dell'educatore è una « educazione negativa » capace cioè di rimuovere tutti gli inconvenienti che ostacolassero la natura a raggiungere la sua meta educativa.

Un'utopia, forse; di certo il pensiero di Rousseau ha informato e continua ad informare la pedagogia fino ai nostri giorni, e non solo la pedagogia.

Basti pensare alle indicazioni pedagogiche di Pestalozzi, di Makarenko, della Montessori fino alla moderna « Istruzione individualizzata » dove la natura del singolo, facendo tesoro della « maieutica socratica » e dell'« uomo-natura » di Rousseau, è vista come madre e struttura formatrice dell'educando.

Passiamo ora brevemente in rassegna, dal nostro punto di vista, il più ricco degli universi simbolici dell'uomo: la religione.

La storia della religione nel suo evolversi dalle religioni primitive alle grandi attuali religioni, sembra un lungo processo, in cui l'uomo si pone di fronte al Cosmo e alle sue manifestazioni. Pertanto, data la specificità del presente lavoro, sarà bene riferirsi a due soli argomenti: la creazione e la consumazione del Cosmo.

(11) J. J. Rousseau, *Emilio*, Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 41.

1) *La creazione del Cosmo.*

Cosmo viene dal greco « *kósmos* » che vuol dire ordine, universo; il Cosmo viene descritto nel *Timeo* platonico come un « Tutto armonicamente unito e bello ».

Da questa denominazione si passa al latino « *mundus* » (puro, pulito) al gotico « *mausep* » (seme dell'uomo) al germanico « *Welt* » (« *Wer* » uomo, « *olon* » generare). Il Cosmo, secondo l'*Enciclopedia delle Religioni di Vallecchi*, passa attraverso le seguenti tipologie.

Antropomorfizzazione del Cosmo.

Il Cosmo viene avvertito come natura, ossia nel suo aspetto vitalistico che lo avvicina all'uomo, le realtà cosmiche vengono interpretate come personificazioni e sedi di potenza. Il Cosmo viene così immaginato come corpo vivente che ha un suo proprio ritmo respiratorio (*Atman*, Anima cosmica) o che è nato dal sacrificio di un protoantropo (*Purusa*), dalle cui membra si originano le diverse realtà naturali.

Rappresentazioni mitiche del Cosmo.

La ricerca di sicurezza spazio-temporale può esprimersi nella rappresentazione mitica delle strutture cosmiche, come ordinate secondo una peculiare topografia che corrisponde alla vita e al destino dell'uomo, o come rette da una legge e necessità che impegna tutti gli ordini di realtà fino al comportamento umano.

Tra le più note rappresentazioni sono la Montagna Sacra che congiunge il cielo alla terra e l'Albero del Mondo.

Solidarietà Uomo-Cosmo.

I fenomeni mitici di antropomorfizzazione e di rappresentazione dell'ordine Cosmico portano all'idea di una

solidarietà fra il destino dell'uomo e quello del Cosmo, nel senso che la vicenda umana storica può dipendere dall'evolversi del tempo e dello spazio cosmici e attraversare le fasi di essi, in una concezione ciclica della vita o in un quadro aciclico di tipo apocalittico ed escatologico-finale. La creazione del Cosmo, il cui artefice nelle varie religioni è di volta in volta un dio, un essere supremo, un demiurgo, un *trickster*, un eroe culturale, presuppone sempre un creatore capace di ordinare un mondo riscattandolo da un « caos » primordiale, che non è mai un nulla ma una realtà già esistente, una realtà senza vita, immobile.

2) *La consumazione del Cosmo.*

La fine del Mondo è connessa al grande tema dell'escatologia come « scienza delle cose ultime » e dell'apocalittica, come rielaborazione letteraria della consumazione cosmica. Questi temi costituiscono un complesso di dottrine che appartiene alle religioni delle culture in cui le esperienze mitiche di consumazioni del Cosmo vengono trasferite sul piano del ripensamento razionale e appaiono inserite in sistemi teologico-filosofici. E' questa una tematica importante per l'uomo di oggi che da millenni vive esperienze religiose escatologiche ben determinate ed il cui contenuto non può non lasciare nell'inconscio e nel conscio una predestinazione di « consumazione » che lo renda sensibile ai problemi ecologici implicanti l'eventualità di una reale fine del mondo.

Benché, come si diceva, questo mito della consumazione del Cosmo sia rintracciabile in tutte le religioni primitive, è nelle religioni superiori ed in quelle pervenute fino ai nostri giorni che esso si struttura più radicalmente.

Già nei Babilonesi una fine del Cosmo è prevista per il tempo astrologico in cui tutti i pianeti, che seguono differenti corsi, torneranno nella congiunzione originaria con il Cancro; inoltre è previsto un nuovo diluvio quando tutti i pianeti saranno tornati al Capricorno.

Nella religione Assiro-Babilonese è mitizzato un rischio permanente di ritorno al caos, la prosperità agricola è considerata l'antitesi del disordine iniziale da cui il Cosmo è stato formato. La speculazione Induista e Buddista, pur non avendo una vera visione escatologica, dando al tempo sacro una ciclicità intesa come ritorno e reversibilità della storia, lega tali cicli alla decadenza morale degli uomini per cui la fine di un ciclo, determinato dall'esaurirsi totale della virtù, dà luogo ad un nuovo ciclo il quale passa attraverso un periodo crepuscolare di dissoluzione (*prolaya*).

Il mito della consumazione del Cosmo è ancora presente nello Zoroastrismo come meta finale di un rinnovamento che pone termine al conflitto dualistico tra bene e male e segna il trionfo della « Buona Religione », nonché nelle apocalittiche islamica, ebraica e cristiana.

Possiamo a questo punto chiederci che cosa l'uomo di oggi conserva interiormente di questi miti e della Religione in genere. M. Eliade nel suo libro *Il sacro e il profano* sembra darci una interessante risposta a questo interrogativo.

« L'uomo occidentale moderno prova un certo disagio di fronte a talune forme di manifestazione del sacro: gli è difficile accettare il fatto che, per certi esseri umani, il sacro possa manifestarsi nelle pietre e negli alberi. La pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto tali, lo sono, invece, proprio per il fatto che sono ierofanie, perché 'mostrano' qualcosa che non è né pietra né albero, ma il sacro, il *ganz-andere...* per coloro che hanno un'esperienza religiosa, tutta la natura può rivelarsi come sacralità cosmica. Il Cosmo nella sua totalità può diventare una ierofania » (12). A questo « cosmo sacro » l'uomo moderno ha sostituito un « cosmo profano », ma per Eliade non è cambiato nulla, è avvenuta solo una rimozione inconscia: « I contenuti e le strutture dell'inconscio hanno straordinarie somiglianze con le immagini e le figure mitologiche... i contenuti e le strutture dell'inconscio sono il risultato di situazioni primordiali antichissime, soprattutto critiche, ed è per questo che l'inconscio è avvolto in una aura religiosa. Ogni crisi esistenziale

(12) M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1973, pp. 15 ss.

ripropone il problema della realtà del mondo e della presenza dell'uomo nel mondo: in definitiva la crisi esistenziale è religiosa, poiché, a livelli arcaici di cultura, l'essere si confonde con il sacro. L'esperienza del sacro sta alla base del Mondo e anche la più elementare delle religioni è prima di tutto un'ontologia. In altre parole, l'inconscio, in quanto risultato di innumerevoli esperienze esistenziali, non può non rassomigliare ai diversi universi religiosi » (13).

(13) *Ibidem*, p. 132.

Eliade, nel cui pensiero è evidente la concezione junghiana dell'inconscio, così continua:

« Dalla sua stessa attività inconscia l'uomo moderno si vede offrire incessantemente innumerevoli simboli, ciascuno dei quali è portatore di un messaggio, di una missione specifica, tesi tutti ad assicurare l'equilibrio della psiche o a ristabilirlo » (14).

(14) *Ibidem*, p. 133.

Ovviamente, possiamo dire, anche a turbarla di fronte ad un simbolo ecologico di disordine cosmico.

Ed ancora Eliade:

« Presso i moderni cosiddetti areligiosi, la religione e la mitologia si sono 'occultate' nelle tenebre del loro inconscio » (15).

(15) *Ibidem*.

Eliade conclude lasciando al teologo, al filosofo ed allo psicologo il compito di cercare nuovi simboli capaci di richiamare alla coscienza la religione sepolta nell'inconscio. Certo la tesi di Eliade è affascinante, in essa possiamo certamente ritrovare, da diversa angolatura, la concezione junghiana di malattia mentale intesa come turbamento di una psiche collettiva inconscia che non sa vivere, o non sa ritrovare nel mondo, i simboli su cui proiettare i propri contenuti.

Concludiamo con l'arte la nostra ricerca. Che cosa sia l'arte, questo enorme fenomeno dell'umanità, è una domanda che non ha trovato mai definizioni univoche. Del resto, trattandosi di uno dei più diffusi universi simbolici dell'uomo, non poteva essere diversamente: un simbolo non si può definire razionalmente. Pertanto una comprensione dell'arte, dai graffiti preistorici all'arte moderna, passa attraverso un processo fenomenologico che considera l'arte stessa come un prodotto della storicità dell'uomo, del momento ideo-

logico in cui è stata concepita, in altre parole come il simbolo con cui l'umanità intera, attraverso l'artista, ha sempre rappresentato sé stessa, i suoi bisogni, i suoi sentimenti più inconsci.

Per quanto interessa questo lavoro, tralascieremo ogni altro aspetto dell'arte che non sia quello del rapporto uomo-natura.

Herbert Read nel suo libro *Educare con l'arte* ci dà a proposito un grosso contributo alla comprensione di questo rapporto, ed è il suo schema ed il suo pensiero che qui appresso seguiremo.

L'Arte non è solo quella dei Musei o delle Biblioteche, « l'arte comunque la si possa definire è presente in qualsiasi atto compiamo per dar piacere ai sensi... non c'è nessuna vera opera d'arte che non faccia anzitutto appello ai sensi, agli organi fisici della percezione » (16). Aspetto comune ad ogni produzione artistica è la « forma », intesa come l'assetto che si dà a tale produzione; « formare » è « mettere insieme », delle note, dei segni, delle parole.

Pertanto « una buona forma » sarà arte quando consente il massimo piacere dei sensi, e cioè quella che soddisfa non un solo senso alla volta, ma due o più insieme, e finalmente quella centrale comune di tutti i sensi che è la mente ».

A questo punto Read si chiede come mai non ci sia univocità nel giudicare l'arte da parte degli individui: « Ciò che piace ad una persona non piace necessariamente alle altre... Dobbiamo dunque trovare una pietra di paragone al di fuori dei caratteri individuali e la sola possibile è la *natura*... Ma la natura è così immensa e multiforme che a prima vista sembrerebbe impossibile isolarne un aspetto generale o universale da assumere come pietra di paragone. Gli artisti in realtà non si preoccupano di questa pietra di paragone. Essi l'hanno intuita, l'hanno trovata per istinto. Ma ciò che io sostengo è che gli uomini hanno istintivamente dato alle loro opere d'arte le stesse forme elementari esistenti in natura. Quali sono queste forme? Esse sono presenti nei vasti spazi interstellari come nelle più microscopiche cellule e molecole di materie... la crescita dei cristalli, della vegetazione,

(16) H. Read, *Educare con l'arte*, Milano, Edizioni di Comunità, 1969, p. 34.

delle conchiglie, delle ossa, della carne. Tutti questi processi di crescita assumono forme e proporzioni definite, e se potremo individuarne le leggi generali che le governano avremo trovato in natura una pietra di paragone formale che potremo applicare alle opere d'arte » (17). Read passa poi a paragonare le forme di natura con le forme d'arte, non le deliberate forme naturali imitate ma quelle copie inconsapevoli, cioè intuitive, della struttura interna delle forme naturali, o deliberate applicazioni di leggi derivate da essa. Così la brocca, in tutte le sue varietà, imita la pera ma non il frutto, bensì la legge fisica che fa sì che una pera abbia quella precisa forma; la guglia della Chiesa di St. Bride in Fleet Street o la torre di St. Sernin a Tolosa sono esempi dell'applicazione, forse inconsapevole, della serie aritmetica (2:3, 3:5, 5:8, ecc.) che sta alla base della crescita delle piante e di molti altri organismi.

(17) *Ibidem*, p. 35.

Dopo aver riconosciuto che le leggi naturali sono alla base della forma e della struttura dell'opera d'arte, il Read prosegue: « Le restanti proprietà dell'arte, quelle che non sono formali, non hanno, però, una base sicura; sono piuttosto delle fantasie prodotte dall'immaginazione. E' possibile che anche l'immaginazione operi sotto certe leggi; e che le fantasie, che sembrano così arbitrarie quando sorgono nel sogno e sono sollecitate dai complessi patologici indicati dalla psicanalisi, possiedano una loro drammatica unità e una tendenza a organizzarsi formalmente... Certamente, delle attrattive che ha per noi l'opera d'arte, alcune sono dovute alla presenza d'immagini primordiali che sono riuscite ad affiorare dallo stato inconscio. Così l'artista nel creare come noi nel guardare un'opera d'arte ci addentriamo più o meno profondamente nel mondo dei sogni » (18).

(18) *Ibidem*, p. 25.

Le conclusioni di Read nel rapporto uomo-natura sembrano così considerare l'arte un momento in cui l'artista esprime l'incontro delle leggi della natura con le più profonde e misteriose leggi dell'inconscio umano.

Principi di ecologia.

Diamo ora uno sguardo ai principali concetti dell'ecologia.

La vita è legata a due fattori essenziali: l'organizzazione biologica (un sistema aperto capace di riprodursi) e l'organizzazione ambientale (la selezione naturale con eliminazione di alcuni esseri viventi a vantaggio dei più adatti).

Per l'uomo si impone una terza organizzazione, quella sociale. L'organizzazione ambientale è studiata dall'ecologia, termine coniato da Ernst Haeckel (1834-1919), il quale nel 1866 propose questa definizione: « L'ecologia è lo studio dell'economia del modo di abitare degli organismi animali. Essa include le relazioni degli animali con l'ambiente organico ed inorganico, soprattutto i rapporti positivi o negativi, diretti o indiretti con piante ed altri animali, in una parola, tutta quella intricata serie di rapporti ai quali Darwin si è riferito parlando di condizioni della lotta per l'esistenza. Questa ecologia comprende una larga parte di ciò che noi chiamiamo storia naturale » (19).

(19) Paccino, *L'imbroglione ecologico*, Torino, Einaudi, 1972, p. 12.

Gli elementi presenti, sia nell'organizzazione biologica che in quella ecologica, sono l'energia, la materia inorganica e la materia organica, essi interagiscono tra loro in un continuo scambio: l'energia solare trasforma l'inorganico in organico ad opera delle piante verdi. Le piante forniscono cibo ed ossigeno agli animali; gli animali, col metabolismo e la morte individuale, contribuiscono a fornire il materiale che, dopo essere stato mineralizzato dai decompositori, torna alle piante verdi che lo trasformeranno in sostanze organiche pronte ad un nuovo ed eterno ciclo vitale.

Gli elementi fondamentali della biosfera sono l'acqua, l'aria e il suolo; perché la vita sia possibile è necessario che questi tre elementi conservino precise caratteristiche di interazioni tra loro e con gli esseri viventi, in caso contrario ci sarà un ritorno all'inorganico e cioè a quello stato che noi consideriamo morte. L'uomo, come prodotto biologico è inserito in questo contesto naturale, ne segue pertanto le leggi, non diversamente da una pianta o da una roccia.

Lo Cascio, in un suo saggio sui rapporti tra l'etologia e i problemi di comunicazione in psichiatria, mette in rilievo che attraverso lo studio del comportamento degli animali nel loro ambiente è possibile recuperare acquisizioni sui problemi di comunicazione umana, tenendo presente il fatto che nei primi tre anni di vita il bambino riceve dall'ambiente una vastissima serie di informazioni mediante comunicazioni non verbali, alle quali il bambino risponde con gli stessi mezzi (20). Ma l'uomo, attraverso i millenni, si è staccato dalla natura come mero prodotto biologico creando, come si accennava, una terza organizzazione, quella sociale; con essa ha cercato oltre alle leggi che lo fanno coesistere con gli altri uomini nella società, anche il modo di modificare la natura per ottenere un sempre migliore tenore di vita.

Una interpretazione sociologica del problema ci porta alle ricerche di Morgan e a quanto più tardi Engels e Marx scrissero partendo proprio da Morgan.

Engels sostiene che nel periodo dello « 'stato selvaggio' prevale l'appropriazione di prodotti naturali belli e fatti » e « i prodotti dell'arte umana consistono prevalentemente in strumenti ausiliari di questa appropriazione ». In questo stato l'uomo vive in « partecipazione mistica » con la natura preoccupato solo di nutrirsi e di procreare; in esso la coesione sociale è massima.

Ma ad un certo punto l'allevamento del bestiame, la coltivazione dei campi, la trasformazione dei prodotti della terra fa evolvere il rapporto uomo-natura. L'uomo comincia a controllare la natura da una parte attraverso utensili più appropriati dall'altra attraverso le prime forme di religiosità. Alcuni gruppi si differenziano dal contesto sociale in cui vivono; avviene la prima grande divisione sociale del lavoro.

Più tardi si avrà la proprietà e comincerà lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo: nasce così il profitto come valore condizionante ogni altro valore umano.

In questa società anche la natura sarà sacrificata al profitto; per Engels con il primo padrone comincia l'inesorabile distruzione della natura, nasce il problema ecologico.

(20) A. Lo Cascio, « Psicodinamica del vissuto etologico e problemi di comunicazione in psichiatria », in *Il lavoro Neuropsichiatrico*, 1972.

Per quanto riduttiva possa sembrare una tale interpretazione sociologica, essa comunque ci spiega tante pagine della storia umana, tanti soprusi commessi ai danni della natura.

Sarà bene, a proposito, per concludere questo breve accenno all'ecologia, rileggere le parole di Engels, che sembrano essere le parole di un ecologo dei nostri giorni oltre che di un profeta: « ... Non aduliamoci troppo tuttavia per la nostra vittoria umana sulla natura, la natura si vendica di ogni nostra vittoria... Le popolazioni che sradicavano i boschi in Mesopotamia, in Grecia, nell'Asia Minore, e in altre regioni per procurarsi terreno coltivabile, non pensavano che così facendo creavano le condizioni per l'attuale desolazione di quelle regioni... Ad ogni passo ci viene ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle nel modo più appropriato... La materia si muove in un eterno ciclo. E un ciclo che si conclude in intervalli di tempo per i quali il nostro anno terrestre non è assolutamente metro sufficiente; un ciclo in cui non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove » (21).

(21) F. Engels, *Dialettica della natura*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 35.

In questi concetti ecologici sono evidenti le caratteristiche dinamiche e totalizzanti su cui si basano le leggi che consentono, dal punto di vista dell'ambiente, la vita biologica sulla terra.

Analogia tra il concetto di natura e la psiche junghiana.

Riprendiamo ora il concetto di natura con i suoi attributi e quelli di ecologia per tentare una analogia col concetto di psiche così come ipotizzata da Jung. Natura è anzitutto, da un punto di vista etimologico,

« qualcosa di nato », una sostanza o una essenza originaria, in genere identificata con un caos, che poi un dio ordinerà in cosmo.

E' dunque un qualcosa che avrà il battesimo da una divinità, se non sarà proprio un dio stesso all'origine. Il pensiero filosofico, come abbiamo visto, spesso ha considerato la natura come una manifestazione dello spirito, con caratteristiche accidentali e meccanicistiche; ma anche in questo caso in cui sembra spogliata da una sua « divinità », essa finisce per avere quelle leggi e caratteristiche dello spirito che l'ha prodotta e ordinata.

La psiche junghiana sembra avere queste caratteristiche.

Jung nel postulare l'inconscio collettivo e la teoria degli archetipi non ha dubbi sulla loro preesistenza; come si è visto questa « ereditarietà » non è materiale, ma solo una « possibilità di funzionamento che la psiche ha ereditato », rappresentata appunto dalla struttura cerebrale che ha sempre prodotto miti, arte ed ogni altro tipo di attività simbolica.

Nel suo saggio « Anima e terra » Jung scrive: « la dottrina animistica cinese distingue un'anima *scen* e un'anima *gui*, la prima pertinente al cielo, e la seconda alla terra. Ma siccome noi occidentali non conosciamo nulla della sostanza dell'anima, e quindi non possiamo neppure sapere se nell'anima ci sia qualcosa di natura celeste o qualcos'altro di natura terrestre, così dobbiamo accontentarci di parlare di due differenti maniere di considerare il complicato fenomeno che chiamiamo anima, o di due suoi apparenti aspetti. Invece di trattare di un'anima celeste, si può considerare l'anima come un ente creatore senza causa; e invece di postulare un'anima *gui* o terrestre, si può concepire l'anima come un ente derivato da cause e costituito da effetti. Nei riguardi del nostro argomento la seconda maniera sarebbe certo più adatta; l'anima cioè sarebbe da intendere *un sistema di adattamento derivante dalle condizioni ambientali terrestri* » [22].

Sempre nello stesso saggio: « Filogeneticamente ed ontogeneticamente noi siamo cresciuti dalla buia strettezza della terra », ed ancora: « gli archetipi sono si-

(22) C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1971, p. 123.

(23) *Ibidem*, p. 125.

stemi potenziali che sono insieme immagine ed emozione... sono veramente la parte ctonica dell'anima se ci è lecito usare questa espressione, quella parte per cui essa è attaccata alla natura, o in cui almeno appare nel modo più comprensibile il suo legame con la terra e col mondo. In queste immagini primordiali ci si presenta chiarissimo *l'effetto psichico della terra e delle sue leggi* » (23). Con queste parole, Jung sembra veramente tracciare una equazione, i cui termini uguali sono appunto anima e terra. La religiosità della psiche, così come per la natura, è un aspetto peculiare della psiche junghiana, ma bisogna precisare che non si tratta di un « soffio divino », introdotto in quella realtà materiale chiamata uomo, ma solo un suo modo di funzionare. All'uopo sembrano molto chiare le parole dello stesso Jung: « Poiché la religione è incontestabilmente una delle prime e più universali attività della mente umana, è ovvio che qualsiasi tipo di psicologia che s'interessi della struttura psicologica della personalità umana non può rifiutarsi di ammettere che la religione non è soltanto un fenomeno sociologico o storico, ma rappresenta un interesse personale di vera importanza per un gran numero di persone... (24) la religione mi sembra un atteggiamento peculiare della mente umana che si potrebbe definire, in armonia con l'uso originario del termine 'religioso', come la considerazione e l'osservanza scrupolosa di certi fattori dinamici, riconosciuti come potenze: spiriti, demoni, dei, leggi, idee, ideali, o comunque l'uomo abbia voluto chiamare tali fattori, dei quali ha sperimentato nel proprio mondo la potenza e i pericoli, abbastanza per giudicarli degni della più scrupolosa considerazione, oppure abbastanza grandiosi, belli e significativi, per essere devotamente adorati ed amati » (25).

(24) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1966, p. 7.

(25) *Ibidem*, p. 11.

Altro aspetto della natura è quello di matrice. Anche la psiche junghiana ha una matrice, che è per i primi anni del bambino la madre stessa. Ma sentiamo cosa dice Jung:
« Nell'infanzia, essendo la coscienza ancora debolissimamente sviluppata, non si può parlare di esperienza individuale: la madre è, al contrario, un'esperienza

archetipica; un'esperienza vissuta in uno stato più o meno crepuscolare, non come determinata personalità individuale, ma come *la-madre*, archetipo pieno di inaudite possibilità di significato. Nell'ulteriore corso della vita l'immagine primordiale impallidisce e viene sostituita da una immagine cosciente, relativamente individuale, che si ammette essere la sola immagine materna che uno abbia. Nell'inconscio, invece, la madre continua ad essere una potente immagine primordiale, che nel corso della vita individuale e cosciente colora e perfino determina le relazioni con la donna, colla società, col sentimento e colla materia, per quanto, in maniera così sottile che la coscienza di regola non se ne accorge » (26). Psiche quindi intesa come figlio ma anche come futura madre di ogni agire umano in quell'eterno dialogo conscio-inconscio in cui la coscienza diventando individuale porta in sé le eterne leggi funzionali della madre-psiche da cui si è staccata.

(26) C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, cit., p. 129.

La totalità dei suoi aspetti come condizione della sua percepibilità è un'altra peculiarità della natura: l'abbiamo visto in filosofia così come in pedagogia ed in biologia.

Una parzialità delle manifestazioni naturali sarebbe impensabile e può essere concepita solo come aspetto momentaneo di un contesto più ampio che non può non postulare una totalità, anche se in continua evoluzione.

Basti pensare all'immenso cielo astronomico, alla vita di un alveare o ad una foresta vergine dove infiniti elementi riescono a trovare una totalità.

Il funzionamento psichico concepito da Jung sembra richiamarsi continuamente a questo principio della totalità.

La teoria degli opposti correlati e soprattutto il concetto di *Selbst* sono alla base del principio totalizzante della psiche. Così Jung:

« In quanto concetto empirico denomino il Sé come il volume complessivo di tutti i fenomeni psichici dell'uomo. Esso rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme. ... il Sé appare come un gioco di luce e di ombra, quantunque con-

(27) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Torino, Boringhieri, 1969, p. 477.

cettualmente esso venga inteso come un tutto organico e quindi come una unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi » (27).

E ancora Jung in proposito: « Il passaggio dal mattino al pomeriggio è un rovesciamento di valori. Si impone la necessità di capire il valore del contrario dei nostri precedenti ideali, di ravvisare l'errore nelle nostre precedenti convinzioni... Ma non bisogna credere che, se scorgiamo il non valore in un valore o la non verità in una verità, il valore o la verità non esistono più. Sono diventati soltanto relativi... Tutto l'umano è relativo, perché tutto poggia su un'intima autenticità, tutto essendo fenomeno energetico. L'energia si fonda di necessità su un preesistente contrasto, senza del quale non può darsi energia... Sempre devono precedere l'alto e il basso, il caldo e il freddo perché si verifichi il processo di compensazione che è energia... Tutto ciò che è vivo è energia e poggia su contrasti... Non una conversione nel contrario, ma il mantenimento dei precedenti valori assieme col riconoscimento del loro contrario » (28).

(28) J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, Torino, Boringhieri, 1965, p. 73.

Altre caratteristiche individuate nel concetto di natura sono l'ordine, la necessità, la dinamicità del suo funzionamento. La psiche, così come ipotizzata da Jung, sembra avere alla base della sua concezione proprio queste caratteristiche.

L'ordine, la necessità e la dinamicità, sono alla base di tutta la concezione dinamico-psichica in Psicologia Analitica.

Potremmo dire che spesso i due termini, psiche e aspetto dinamico, si confondono: per Jung non ci sarebbe vissuto psichico se non in funzione dinamica. Nei suoi scritti Jung pone spesso il problema del confronto dell'uomo con la natura, sia per quanto riguarda la natura stessa, e cioè le sue dinamiche istintive, che si porta dentro, sia per il vero e proprio rapporto uomo-natura. In fondo i suoi studi sull'Alchimia, forse i più discutibili ma certamente i più stimolanti per quanto riguarda la ricerca simbolica sull'uomo, si possono ridurre ad una intuizione di fondo: la proiezione della psiche umana e delle dinamiche del processo

individuativo sulle leggi della materia; e tutto ciò in secoli in cui il Cristianesimo indirizzava verso mondi non certamente naturalistici la proiezione dei contenuti psichici.

Scrive Jung: « La natura, l'oggetto per eccellenza, riflette tutti i contenuti del nostro inconscio che, come tali, non ci sono coscienti » (29). In *Simboli della trasformazione* Jung pone con più evidenza il rapporto uomo-natura; qui, per evidenti ragioni di brevità, citeremo solo alcuni passi più significativi.

Nel capitolo « L'inno al Creatore », Jung denuncia l'allontanamento dell'uomo occidentale dalla natura: allo stretto rapporto uomo-natura mediato dalle antiche religioni, il Cristianesimo sostituisce un netto distacco. Scrive Jung: « Attraverso un lavoro educativo di secoli, il Cristianesimo ha domato l'impulsività animale dell'antichità e dei secoli di barbarie successivi, a segno che una forza enorme di energie istintuali poté essere resa libera per l'edificazione di una civiltà... Quest'epoca aspirava all'interiorità e all'astrazione spirituale. Si era mal disposti nei riguardi della natura... dalla natura emanavano anche influenze demoniache o magiche » (30).

Per Jung il processo iniziato dal Cristianesimo ebbe una evoluzione negativa nel successivo sviluppo del positivismo e delle scienze con la « ... caduta a precipizio dell'*ánthropos* o del *nous* nella *physis*. Il mondo non solo era stato privato dei suoi dei, ma aveva perso anche la sua anima » (31).

L'uomo però non perderà la sua anima; per Jung essa è una realtà oggettivabile quanto la natura stessa con cui è in stretto rapporto: « L'immergersi in sé stessi è un penetrare nell'inconscio e al tempo stesso un'ascesi. Per la filosofia dei brahmana il risultato è la creazione del mondo e per i mistici la rigenerazione e la rinascita spirituale dell'individuo che nasce in un nuovo mondo dello spirito. La filosofia indiana ammette anche che la creazione in genere scaturisca dall'introversione, così com'è detto nel Rgveda. Secondo questo criterio filosofico il mondo è concepito come una emanazione della libido... Non dice anche Goethe: — lo vi parlo sul serio, parlo da uomo a uomo, della

(29) C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 118 ss.

(30) *Ibidem*, p. 82.

(31) *Ibidem*, p. 86.

(32) *Ibidem*, p. 372.

natura il nocciolo non è nel cuor dell'uomo? — ... L'eroe cui grava il compito di rinnovare il mondo e di trionfare della morte impersona la forza creatrice del mondo che, covando sé stessa nell'introversione, avvolgendosi attorno al proprio uovo come un serpente, minaccia la vita con il suo morso velenoso perché essa muoia e trionfando di sé stessa rinasca dalle tenebre » (32). L'eroe-serpente sembra identificarsi con l'uomo contemporaneo, atterrito di fronte al problema della morte ecologica, proposta, non certamente a caso, dalla stessa scienza la quale è responsabile anche di un'altra morte possibile, quella dell'anima.

Nel capitolo « La doppia madre » Jung, riportando il mito di Hiawatha, sembra dimostrarci tale identità: « In armonia con la nascita dell'eroe e con il rinnovamento del dio dal mare dell'inconscio, Hiawatha trascorre l'infanzia tra terra e acqua, sulle rive del grande lago. In questo ambiente Hiawatha fu allevato da Nokonus. Qui essa gli insegnò le prime parole e gli raccontò le prime favole tra il mormorio dell'acqua e lo stormire della foresta, cosicché il bambino imparò a comprendere non solo il linguaggio degli uomini, ma anche quello della natura. Hiawatha sente parole umane nei rumori della natura, egli capisce così il linguaggio della natura. ... La natura subentra impercettibilmente al posto della madre, accaparra i suoni intesi da essa per la prima volta e più ancora quei sentimenti che più tardi veniamo a riscoprire in noi, in tutto il nostro ardente amore per madre natura. L'ulteriore fusione panteistico-filosofica o estetica dell'uomo sensitivo civilizzato con la natura è, considerata retrospettivamente, una nuova fusione con la madre che fu per noi il primo oggetto, con la quale un tempo noi fummo veramente una cosa sola. Attraverso di lei facemmo la nostra prima esperienza di un mondo esterno e di un mondo interno: da questo emerse un'immagine, un riflesso, un'apparenza dell'immagine materna esterna e pure più vecchia più primitiva, più imperitura di quella, una madre che tornerà a trasformarsi in una kore, in una figura eter-

namente giovane. Questa è l'Anima che personifica l'inconscio collettivo » (33).

(33) *Ibidem*, p. 317.

Se natura ed anima presentano una tale identità, il problema ecologico può veramente richiamare, nell'uomo di oggi, quello più propriamente animico.

Né i segni mancano.

La lunga guerra arabo-israeliana e il conseguente problema energetico sembra porre grossi limiti alla presunzione scienziata dell'era industriale, basata sull'energia materiale; tali limiti ci vengono proprio da quelle terre che rappresentano la matrice spirituale-religiosa del mondo occidentale.

E' solo un caso?

Ecologia: un mito dell'uomo moderno.

In *Simboli della trasformazione*, Jung parla di due forme del pensare umano, l'una è quella cosciente, il « pensiero » che per noi occidentali sembra l'unico modo di essere individui pensanti, l'altra è quella prelogica, inconscia, mitica, che invano l'uomo di oggi ha cercato di rimuovere.

Scrive Jung: « Man mano che procediamo a ritroso nel corso della storia, riscontriamo che ciò che noi oggi chiamiamo scienza si dissolve in una indeterminatezza nebulosa... Ci siamo arricchiti di sapere ma non di saggezza... Tutta la forza creativa che l'uomo moderno riversa nella scienza e nella tecnica, l'uomo dell'antichità la consacrava alla mitologia... Nel suo candore la remota antichità vedeva nel sole il grande padre del cielo e della terra, e nella luna la madre feconda; ogni cosa aveva il suo *démone*, era cioè animata al pari dell'uomo o del fratello di questi, l'animale. Di ogni cosa si faceva una rappresentazione antropomorfa o teriomorfa, uomo o animale... Gli uomini si sono mai veramente liberati dal mito?... Solo a pochi individui, nell'epoca di una certa spavalderia intellettuale, vien fatto di disfarsi della mitologia; la massa non vi riesce mai. Tutta l'istruzione e tutti i lumi di questo mondo non giovano a nulla; distruggono solo una manifestazione transitoria, ma non

l'impulso creativo » (34). Certo l'uomo moderno non ha molti miti a disposizione; quelli degli stadi calcistici o del divismo in genere sono troppo fragili e più che soddisfare una totalità psichica creativa, servono solo ad eccitare le più basse aggressività, pane quotidiano delle nostre cronache giornalistiche. La « morte dell'anima », questo è il grosso pericolo dell'uomo di oggi, immerso com'è in un mondo materialistico che ha fatto del consumismo e del danaro la propria bandiera, ben lungi anche da quel materialismo engelsiano che, come visto prima, sembrava dare alla materia una sua spiritualità.

In molte pagine di Jung possiamo rintracciare la denuncia di questo pericolo, ma anche la sua certezza che l'uomo, a parte ogni considerazione contingente, possiede sempre il potere di creare nuovi miti che lo salveranno dalla perdita della sua anima.

Ora forse possiamo spiegarci quale grande motivazione possa esserci dietro la paura di veder compromessa la natura che ci circonda e che si può identificare con la paura di veder compromessa la propria anima. Di fronte al pericolo che la natura possa « perdersi », che la sua armonia, la sua totalità, la sua vita stessa possa cessare, l'uomo proietta il pericolo della perdita e dello sconvolgimento della propria anima.

Nell'accettare la sopravvivenza di un ragno o di una erbaccia come componente indispensabile all'armonia e alla vita stessa della natura l'uomo contemporaneo, certo inconsciamente, ritirerà una propria proiezione di ombra, forse si renderà conto che, anche se reso un numero da una società alienante anche egli è e sarà importante quanto tutti gli altri.

In Psicologia Analitica la ricognizione e l'accettazione dell'Ombra è il primo, indispensabile passo verso l'individuazione; l'uomo non sarà mai in grado di vivere la propria anima se non avrà la forza di guardare in faccia la sua Ombra, ciò che Jung definisce « ... la somma di tutte le disposizioni psichiche personali e collettive che, a causa della loro incompatibilità con la forma di vita scelta consciamente, non sono visute e si fondono in una personalità parziale relativamente autonoma con tendenze inconsce contrarie. Nei

riguardi della coscienza, l'Ombra ha una funzione compensatoria e la sua azione può quindi anche essere positiva » (39). Ma all'uomo-individuo non basterà accettare la propria Ombra, dovrà avere anche il coraggio di viverla.

Scrivendo Jung: « Chi è in condizione di vedere la propria Ombra e di sopportarne la conoscenza ha già assolto una piccola parte del compito: ha perlomeno fatto affiorare l'inconscio personale. Ma l'Ombra è parte viva della personalità e vuole vivere con lei sotto qualche forma. Non è possibile di impedirle di esistere con argomenti, né con altrettanti argomenti la si può rendere anonima » (36).

Forse per questo l'uomo contemporaneo percorre chilometri su strade intasate di traffico per raggiungere un prato su cui poter ammirare la bellezza di un fiore o ascoltare il gracidare di una rana. Se l'umanità non gli offre che simboli morti egli andrà a cercare i simboli vivi in quell'alter-ego della sua psiche che è la natura. E questo perché un fiore o il gracidare di una rana non sono soltanto il prodotto di forze naturali che colpiscono i nostri sensi, ma anche la componente e l'espressione di ben altri « contenuti archetipici » della natura di cui a noi uomini è dato capire solo in parte, dal momento che non ci spiegheremo mai tutto ciò che un fiore o il gracidare di una rana, così come simboli psichici, evocano in noi.

Il « matto » felliniano del film « Amarcord », quando va in campagna, scopre l'uovo, nel modo con cui lo guarda è l'espressione di chi si trova di fronte ad un fatto trascendentale; poi salirà sull'albero per chiedere disperatamente una donna, forse un'« anima ». Chi lo tiene in manicomio è una società gretta che crede di liberare l'uomo, quello « normale », affascinandolo con la visione della nave Rex, per poi dargli fascismi di ogni genere, da quelli politici a quelli consumistici. Jung, in una sua ispirata pagina, indica all'uomo la via della natura e delle sue leggi come ricerca della propria anima: « la moralità non è un malinteso escogitato da un ambizioso Mosè sul Sinai, ma appartiene alle leggi della vita, e risulta dal normale decorso della vita, come una cosa o una nave o un altro strumento

(35) *Ibidem*, p. 185 nota.

(36) C. G. Jung, *La dimensione psichica*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 138.

(37) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, op. cit., p. 218.

di civiltà. La naturale corrente della libido, cioè appunto questo sentiero intermedio, significa una completa obbedienza alle leggi fondamentali della natura umana, e non si può stabilire alcun principio morale più alto della concordanza con le leggi naturali, dalla cui armonia deriva la direzione della libido nella quale consiste l'optimum della vita... Noi siamo ancora così immaturi che abbiamo bisogno di leggi dall'esterno e di chi ci tenga a freno con la ferula (ossia di un padre) per poter sapere che cosa è bene e per poter agire rettamente. Ed è perché siamo ancora così barbari che crediamo che la fiducia nelle leggi della natura umana e della via umana sia una specie di naturalismo pericoloso e immorale... non si domina la bestia limitandosi a chiudere la gabbia. Non vi è moralità senza libertà » (37). Di fronte al fenomeno ecologico che, come abbiamo già detto, sembra aver interessato l'uomo al di là dei reali pericoli che la scienza ci mostra, non possiamo non trovare in esso un vissuto mitico da parte dell'uomo stesso.

L'analogia che abbiamo cercato di dimostrare tra la costituzione e il funzionamento della natura, così come concepiti dai vari universi simbolici che abbiamo esaminato, e la costituzione e il funzionamento della psiche così come concepito nella Psicologia Analitica, sembrerebbe poter dimostrare l'ipotesi che l'interesse al fenomeno ecologico sia innanzitutto un mito dell'uomo contemporaneo.

Se questa analogia ci autorizza a considerare la natura e le sue leggi l'oggetto su cui l'uomo ha sempre proiettato la costituzione e le leggi della propria psiche, potremo anche concludere che l'uomo ha potuto miticamente proiettare la paura della perdita del proprio *Selbst*, sempre più minacciato da una società scienziata, nel timore della perdita della natura, sconvolta da egoismi consumistici così come viene prospettata dall'ecologia.

L'alienazione e la scissione psichica dell'uomo contemporaneo, che lo stesso Marx aveva previsto oltre un secolo fa, ci portano alla tematica del *Selbst*.

Jung è molto cauto nel definirlo razionalmente, esso è solo intuibile, pertanto ci parla del *Selbst* come di

un « centro della personalità », un « punto situato in mezzo fra la coscienza e l'inconscio ».

Il *Selbst* per Jung non è un centro psichico topografico, è qualcosa che pone l'uomo in un mondo più vasto della sua stessa psiche.

Scrivo a proposito: « nulla può dimostrarci l'irrealtà del mondo; non ci sono mezzi miracolosi, che servano a ciò. E nulla può dimostrarci l'irrealtà degli effetti dell'inconscio. Può forse il filosofo nevrotico dimostrarci che non soffre di nevrosi? Non lo può, nemmeno a se stesso.

Siamo quindi esposti con la nostra anima alle influenze del mondo esterno e del mondo interno, e in qualche modo dobbiamo tener conto delle une e delle altre. Possiamo solo farlo nella misura delle nostre capacità individuali. Perciò dobbiamo concertare con noi stessi non ciò che si dovrebbe, ma ciò che si può e ciò che si deve. Così la dissoluzione della personalità umana, ottenuta mediante la presa di coscienza dei suoi contenuti, ci riconduce a noi stessi, vale a dire a qualcosa che è e che vive, teso fra le immagini di due mondi e le loro forze oscuramente intuite, ma chiaramente sentite. Questo 'qualcosa' ci è estraneo e pure vicinissimo, coincide con noi eppure non è da noi conoscibile, è un punto virtuale di costituzione, talmente misterioso che può esigere tutto, la parentela con gli animali e con gli dei, con i cristalli e con le stelle, senza farci meravigliare e senza suscitare la nostra disapprovazione. Questo qualcosa esige effettivamente tutto, e noi non abbiamo in mano nulla da opporre con qualche diritto a questa richiesta; è perfino salutare ascoltar questa voce. Io ho definito questo centro come il *Selbst* (38). Se dunque il *Selbst* junghiano è un centro che prevede l'esistenza di un mondo esterno, oltre che di una psiche individuale, il problema ecologico sconvolgerà psicologicamente l'uomo con le stesse modalità di una nevrosi.

I miti che l'uomo si porta nella sua anima non potranno rimanere indifferenti di fronte alle drammatiche previsioni ecologiche.

Il materiale plastico, il grande simbolo dell'era tecnologica, così come i tanti inquinamenti, prodotti dalla

(38) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1967, p. 161.

produzione industriale sono, per la loro indistruttibilità ed incapacità ad essere digeriti in una trasformazione naturale e dinamica, il più grande simbolo di morte. La morte è impossibilità di trasformazione e quindi di rinascita e di vita.

L'uomo non poteva non reagire a tale eventualità di morte con una tensione che, al di là del fatto scientifico e delle soluzioni che al problema ecologico propone la scienza stessa, significa la disperata volontà di vivere la propria psiche, la quale è immagine della natura e vita quanto la vita stessa che sta alla base di ogni fatto naturale.

Chi non condividerà questa conclusione, la consideri almeno una proiezione personale del compilatore del lavoro, uno psicologo che un giorno leggendo una frase di Jung decise di farne un modello della propria ricerca esistenziale:

« La coscienza individuale è solo il fiore e il frutto di una stagione, germogliato dal perenne rizoma sotterraneo, e che armonizzerebbe meglio con la verità se tenesse conto dell'esistenza del rizoma, giacché l'intreccio delle radici è la madre di ogni cosa » (39).

(39) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, op. cit., p. 13.

Biblioteca

ALDO CAROTENUTO, *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astrolabio, 1977.

E' attraverso una dettagliata ricostruzione storica, che Carotenuto ci conduce alla scoperta delle vicende che hanno caratterizzato la diffusione dell'opera e del pensiero di C.G. Jung da noi.

L'autore si destreggia, tra note bibliografiche e citazioni, rendendo gradevole un materiale di per sé ostico e laborioso.

Attraverso interessanti spunti critici abbiamo modo, abbandonandoci alla lettura, di seguire l'iter faticoso che le idee del maestro zurighese hanno vissuto in Italia. Incontriamo ostilità, fraintendimenti, scempiaggini e molto lentamente comprensione e accoglienza. Il tutto viene rintracciato e proposto al lettore con grande limpidezza.

Nonostante storicamente Jung sia stato il primo ad apparire in Italia (un suo articolo intitolato « Le nuove vedute della psicologia criminale » è del 1908, ancor prima delle pubblicazioni di Freud ed Adler) la sua diffusione ha incontrato una serie di ostacoli che hanno fatto sì che il pubblico italiano si formasse sotto l'egida di Freud; alterne circostanze storiche hanno favorito le pubblicazioni ora di un autore ora di un altro, ma non è da escludere, propone Carotenuto, la

manca di personalità che attirassero l'attenzione. Infatti, abbiamo modo di costatare l'importanza che divulgatori quali Bazlen e Bernhard hanno avuto nella propagazione del pensiero junghiano.

Il pregio della ricerca — sembra che poco o nulla di quello che è stato detto, scritto e pubblicato su Jung sia sfuggito — si accompagna alla libertà con cui si offre al lettore l'occasione di partecipare più da vicino alla nascita e allo sviluppo di quella che è oggi l'Associazione Italiana di Psicologia Analitica. Sullo sfondo dell'analisi storica, si stagliano le pagine dedicate ai già nominati Bazlen e Bernhard e all'AIPA che, come legittima erede di Bernhard e con lui della psicologia analitica in Italia, viene descritta nei suoi particolari: intendimenti culturali, divergenze, sviluppi vengono chiariti.

Bob Bazlen, una figura perlopiù sconosciuta, ci viene presentata da Carotenuto con il calore che merita, descritto nelle pieghe della sua esistenza, restituendogli il merito che lui stesso non ha tenuto a diffondere. Attento lettore, ha contribuito, attraverso la sua collaborazione con diverse case editrici, alla pubblicazione di molti testi e, ricco di amicizie nel mondo culturale, ha saputo stimolare l'interesse di molti. Bernhard, oltre ad offrire notevoli appoggi sul piano cultu-

rale, è stato l'iniziatore della pratica analitica junghiana in Italia. Entriamo così in contatto con una grande personalità che suscita in noi una eco profonda. Insieme alle notizie biografiche, abbiamo le impressioni e le testimonianze degli allievi che lo hanno seguito nelle esperienze più importanti, fino agli ultimi giorni di vita. Uomini come Fellini e Manganelli esprimono il senso del loro incontro con Bernhard e non manca, benché meno pregnante, il vissuto della Ginzburg.

Qualsiasi commento, a queste pagine talvolta commoventi, sembra inadeguato e non si può che invitare direttamente alla lettura. Bernhard si è stabilito in Italia nel '36, l'incontro e l'amicizia con Weiss gli dettero i suoi primi pazienti e la sua attività terapeutica continuò per tutta la vita. Dopo una lunga esperienza, nel 1961, si riuniscono in casa di Bernhard alcuni allievi che già praticavano la psicoterapia e dietro l'incoraggiamento di Bernhard prende l'avvio quello scambio di opinioni sulle esperienze cliniche e culturali che ancora oggi caratterizza l'AIPA.

Il nucleo dei primi allievi si mette al lavoro e nel giro di un paio d'anni l'associazione è operante. Bernhard viveva nella speranza che il clima dell'associazione fosse di collaborazione e di scambio, e i disaccordi rappresentarono negli ultimi tempi della sua vita fonte di preoccupazione. Già in lui era viva l'idea di una rivista di psicologia del profondo che permettesse di ampliare e di approfondire il campo della psicologia analitica. Questo desiderio col sopraggiungere della morte è rimasto insoddisfatto.

Nel 1970, dopo una fervida organizzazione, si è realizzata ad opera di un gruppo di psicologi analisti la *Rivista di Psicologia Analitica* con l'intento di promuovere ricerche e dialogo.

L'AIPA si sviluppa, ma dopo la morte di Bernhard attraversa un momento difficile caratterizzato da contraddizioni e divergenze che portano all'allontanamento di parte dei suoi membri. Questi ultimi hanno poi costituito il CIPA (Centro Italiano di Psicologia Analitica). Dall'epoca della scissione l'AIPA si è ampliata e in tempi successivi ha promosso delle innovazioni anche a livello di statuto.

Attualmente l'attività didattica, svolta in passato da pochi analisti « didatti a vita », è una prerogativa temporanea basata su determinati requisiti; questo ha permesso una maggior mobilità ed anche una maggior scelta. Altra novità è il nuovo metodo di selezione degli allievi, che si compie sulla base di corsi che durano due anni e non su brevi colloqui. Una pietra di scandalo resta la rigidità di ammissione ai corsi suddetti che salvo casi « eccezionalissimi » (quali sono le regole di questa eccezionalità?) è aperta ai soli laureati in medicina e psicologia.

Più volte Carotenuto sottolinea l'importanza che assume, all'interno della pratica analitica, la possibilità di far cultura. Il che significa non solo avere una preparazione professionale e dei momenti di riflessione e confronto sull'esperienza clinica, ma essere inoltre inseriti nel contesto culturale contemporaneo, volgendo la propria attenzione anche verso settori apparentemente avulsi dalla terapia. È interessante notare che un punto di divergenza all'interno della « prima AIPA » è nato proprio dalla mancata comprensione di questo elemento così importante. In realtà la possibilità di stimolare e coordinare l'interesse per la ricerca, la conoscenza e l'elaborazione teorica dovrebbe essere l'unico motivo reale atto a giustificare l'esistenza di Associazioni di psicoterapia e non, come spesso si è equivocato, una garanzia di tipo protezionistico o tutelativo in senso professionale il che, come fa notare Carotenuto, sarebbe comunque illegale.

All'interesse per un inserimento più vasto nella cultura contemporanea si associa la speranza di realizzare un dialogo costruttivo che permetta di superare le barriere che hanno caratterizzato le varie scuole di psicologia del profondo, rendendo spesso dissociati gli sforzi di elaborazione teorica nati nell'ambito delle varie correnti. Chiarito che la prassi analitica è determinata soprattutto dalla personalità dell'analista e meno dalla scuola di appartenenza, sembra giunto il momento di portare avanti e rendere fecondo il confronto teorico ed ideologico. Ci sembra che il *Giornale Storico di Psicologia Dinamica* la cui « collaborazione è aperta a tutti

gli studiosi » stia ad indicare gli sforzi di un gruppo di psicologi in questa direzione.

Tornando più in generale ai contenuti va detto che, quando i passi ne offrono l'opportunità, Carotenuto dà degli accenni su temi ancora ammantati di mistero come lo spesso non compreso principio della sincronicità, l'uso dell'I King, l'astrologia, discutendone con semplicità e chiarezza. E illustra alcuni importanti testi, come ad esempio *La psicologia del transfert* di Jung o la *Mitobiografia* di Bernhard, commentandoli diffusamente.

Il testo è stimolante, non suscita fraintendimenti pur restando problematico. Ricco di contenuto, è utile a chiunque intenda dedicarsi con intensità allo studio della psicologia analitica.

Ad una valida ricognizione nel campo junghiano non poteva mancare lo stimolo per andare avanti ed è con questa speranza che Carotenuto termina il libro, offrendoci come aspettativa un testo che ci guidi alla scoperta delle ragioni profonde che hanno contribuito al lento inserimento della psicologia analitica in Italia.

Rita Maglione

IDA MAGLI (a cura di), *Matriarcato e potere delle donne*, Milano, Feltrinelli, 1978.

Il potere delle donne; la donna al potere; la gestione del potere da parte delle donne. Questo è il tema affrontato in un'ottica storicista e antropologica dall'antologia della Magli. Essa spazza il campo da imprecisioni, generalizzazioni, fantasmi e strumentalizzazioni riportando il dibattito ai più stretti dati storiografici, filologici e antropologici. « La parola 'matriarcato' evoca risonanze profonde, suggerisce e stimola reazioni di carattere affettivo, di consenso o di insofferenza che non è possibile ignorare e che tuttavia sorprendono perché, in realtà, dietro a questa parola, ci sono pochissimi 'fatti' e una imponente costruzione 'mitica', sulla quale si sono accumulati poi durante l'Ottocento e la prima metà del Novecento ricerche storiche, etnologiche, filologiche, giuridiche, psicolo-

giche, anch'esse del tutto sproporzionate ai pochi 'fatti'. Una ricerca sul 'matriarcato', dunque, può essere utile soltanto in due direzioni: liberare i fatti sul piano storico da tutti i dubbi e le incrostazioni che vi si sono accumulate; e al tempo stesso cercare di capire, attraverso quello che è il vero fatto storico: la costruzione mitica sul matriarcato, i motivi della sua esistenza » (pag. 11). Se questo è lo scopo di questa breve antologia notiamo subito come essa, in realtà, risponde soltanto al primo interrogativo che la Magli si pone. Il dibattito sul matriarcato inteso come corrispettivo del termine patriarcato, anche sulla base di quelle società in cui esiste o esisteva una organizzazione familiare di carattere materno, non ha alcun motivo d'esistere; tutt'al più si può parlare di discendenza matrilineare; il patriarcato ha sempre implicato un potere sociale oltre che familiare; l'ambito del potere riconosciuto al matriarcato è al contrario quello della famiglia e non quello sociale, politico o statale. In quanto poi, ai gruppi in cui la discendenza, la successione e l'eredità sono matrilineari, l'autorità, pur essendo gestita dai clan femminili, è in mano agli uomini: il fratello della madre, e come suo erede il figlio della sorella; in quelli definiti matrilocali, unica caratteristica è che lo sposo segue la famiglia della moglie e va ad abitare presso di lei. Nelle società primitive il potere non è affidato ad un vero e proprio apparato giuridico di prevenzione e repressione, ma è nelle mani degli iniziati; « il potere è dato dal possedere le chiavi del rito » (pag. 16) e dell'iniziazione; rito e iniziazione da cui sono escluse le donne.

La seconda parte della antologia merita poi, la massima attenzione, offre infatti una breve raccolta di tutti gli elementi che nelle società primitive a diritto materno determinano il potere delle donne; Ashanti, Bantu, Ambo, Cuongo, e i più noti Irochesi si succedono l'un dopo l'altro: notizie storiche del gruppo etnico, struttura sociofamiliare, economica, politica e religiosa vengono passate in attenta rassegna.

Lodevole è lo scopo della Magli che ritenendo, in accordo con l'antropologia contem-

poranea, non siano mai esistite delle « certe società » in cui il potere era gestito dalle donne, vuole offrire tutta la documentazione che la ricerca sul campo ha prodotto in merito. Se il modello storico evolucionista può dirsi superato come metodo d'indagine antropologica, se, come pare, « tracce certe » di matriarcato non esistono e se oggi nessuno più penserebbe che « la ginocrazia si sia affermata e consolidata attraverso una resistenza continua e cosciente delle donne contro lo eterismo che le umiliava » (Bachofen, *Das Mutterrecht*, Basilea 1861), è pur vero che la lettura di autori quali Bettelheim, Briffault, Neumann, non può essere rifiutata soltanto perché la base delle loro ipotesi è storicamente poco certa. Essi forniscono una mole di materiale su cui è interessante riflettere. Del resto è riduttivo considerare la fortuna del matriarcato un « riflesso mitico della cultura maschile (pag. 28). Anche se « l'opera di un Bachofen, Schmidt, e Briffault proietta l'immagine femminile che gli uomini accarezzano e sedimentano dentro di sé » (pag. 31), la domanda non è « ci fu mai un potere delle donne », quanto piuttosto « perché tanto interesse per un problema che antropologicamente sembra non esistere? ».

Se accettiamo l'esistenza di valori definiti socialmente maschili e femminili vediamo che verso la fine dell'800, in contrapposizione ad una società sempre più razionale, industriale e organizzata secondo modelli maschili, sorge da parte di alcuni autori l'interesse per l'origine della storia, in cui si ipotizzava l'esistenza della irrazionalità, emotività, e sessualità incontrollata. Da qui, l'interesse, proprio nel periodo in cui sorgeva il mito del controllo e della razionalizzazione, per un periodo in cui si presupponeva che le donne avessero queste caratteristiche ormai del tutto rimosse.

L'uso del concetto di evoluzione biologica esteso all'indagine storica ha fatto credere di « poter applicare alla preistoria i modelli presenti nelle culture primitive contemporanee: cioè in pratica ha fatto pensare che uno stadio simile a quello in cui si trovavano ancora alcuni popoli primitivi dell'epoca ('800) dovesse essere stato vissuto da tutti

gli altri in una certa fase della loro storia ». Lo stesso Engels sosteneva con Bachofen che all'interno dell'orda primitiva è stata la volontà delle donne ad eliminare i rapporti ascendenti prima, e discendenti, tra fratelli e sorelle, poi; tutto ciò adducendo come motivo che « agli uomini fino ad oggi non è mai venuta l'idea di rinunciare ai diletti dell'effettivo matrimonio di gruppo »; mentre, come affermano Aragona e Minoli (*Effe* genn. 78, p. 28) « sarebbe più plausibile vedere in tutto ciò lo stesso meccanismo di accaparramento esercitato all'interno della comunità dall'uomo, nei confronti della terra, degli armenti, degli schiavi, così come nei confronti delle donne attraverso la coppia e la monogamia con conseguente accaparramento dei figli ». (*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Zurigo, 1884). Questa è una delle tante interpretazioni che, con ragione spingono la Magli a dire « l'immagine che Bachofen intravede come uno specchio nella cultura non ha nulla a che vedere con la condizione delle donne, in quanto soggetti, ma è viceversa il riflesso della loro condizione nello spirito creatore della natura ».

Sfugge, alla Magli, tutta tesa a trovare i « dati certi », il significato e l'importanza tuttora attualissimo delle ipotesi sul matriarcato. M. Daly, teorica femminista americana, è più opportuna; sebbene affermi che né Neumann né Briffault escono dai classici schemi patriarcali, non disdegna il materiale da essi elaborato. Del resto non è per motivi esclusivamente storiografici ed antropologici che tale tema ha suscitato sì ampio dibattito ed attenzione. Se ieri era legato al ritrovare uno spazio per l'emotività e la passionalità senza per questo modificare gli schemi dell'organizzazione patriarcale, oggi è unito alla ricerca nella storia della possibilità di un potere femminile; alla conquista di una identità femminile in positivo.

Nel tentativo di trovare in culture così lontane e diverse dalla nostra un'ipotesi di identità, A. Rich, ad esempio, riapre il dibattito in maniera del tutto diversa; si rifà a *The Mothers* di Briffault e a *The Great Mother* di Neumann (purtroppo non disponibili in italiano), non disdegnando le affascinanti

interpretazioni di B. Bettelheim sul ruolo delle donne nei riti di iniziazione (*Ferite Simboliche*, Sansoni, 1973).

Caterina Arcidiacono

GIANVITTORIO CAPRARA e Altri, *Studi sulla personalità: quattro ricerche con il metodo di R. Holt*, Torino, Boringhieri, 1977, pp. 279.

Le ricerche presentate nel testo in oggetto sono ricerche che rientrano nell'ambito di quella psicologia che da qualcuno è stata definita « psicologia proiettiva » cioè di quel particolare filone di studi che si occupa dei dati emergenti dall'applicazione delle tecniche proiettive.

Gli Autori hanno condotto il lavoro utilizzando due fra i più classici strumenti proiettivi, il reattivo di Rorschach ed il Thematic Apperception Test (T.A.T.) di Henry A. Murray. Il materiale e le risposte ottenute da tali stimoli proiettivi sono stati elaborati con la applicazione di un metodo di siglatura, quello di Robert Holt, che, costituendo un metodo di analisi di contenuto, risulta particolarmente idoneo per l'investigazione dei processi primari riferiti alla loro funzione e, principalmente, al loro esito all'interno dell'economia psichica di una specifica personalità.

Non è certo il caso di ribadire gli stretti legami che intercorrono, sul piano dei presupposti teorici e nell'articolazione dello stesso meccanismo psichico della proiezione, tra gli strumenti proiettivi e la psicologia del profondo: nella misura in cui i primi non vengano usati fine a se stessi cioè per sfornare un'etichetta che giustifichi più o meno scientificamente un processo di emarginazione e di oppressione, le loro finalità psicodiagnostiche non si trovano mai disgiunte dalle finalità psicoterapeutiche della psicologia del profondo. « Son emploi est particulièrement recommandé comme préface à une série d'entretiens psychothérapeutiques ou à une courte psychanalyse ». (*Manuel du Thematic Apperception Test*, traduction française: G. Meunier, Centre de Psychologie Appliquée, 1950, pag. 1).

Inoltre, gli accorgimenti di siglatura proposti da R. Holt costituiscono un ulteriore binario per muoversi entro e verso direttive psicodinamiche e, in quanto metodo di siglatura cioè metodo di quantificazione di gruppi di variabili e fattori denotanti specifiche strutture psichiche, risulta essere un metodo oggettivante, e quindi controllabile e verificabile, per un tipo di materiale eminentemente soggettivo, quale può essere quello prodotto da stimoli proiettivi, che, al pari dei prodotti onirici, delle verbalizzazioni associative, ecc., fungono da serbatoi di dati e da schermi rivelatori in cui le figure interiori acquistano i loro precisi contorni e si articolano con il loro sfondo in modo che una determinata struttura psichica, nel rivelare la sua storia, dispieghi la sua attuale conformazione. Gian Vittorio Caprara tiene a mettere in rilievo la particolare versatilità del metodo di Holt: « Tale metodo è stato inizialmente suggerito per l'analisi del reattivo di Rorschach, successivamente è stato applicato all'analisi del TAT e in pratica appare oggi estensibile a qualsiasi materiale tematico possa costituire un prodotto significativo del funzionamento psichico di una persona. Le lettere, i sogni, le associazioni libere nel corso di un trattamento analitico, i contenuti di un colloquio, infatti, come le risposte a un reattivo proiettivo, rappresentano dei prodotti soggettivi suscettibili di essere analizzati secondo i differenti parametri che Holt ha sviluppato da una riflessione attenta sulla teoria psicoanalitica ». (Gian Vittorio Caprara e Altri, *Op. cit.*, p. 11).

La strategia del metodo di Holt scaturisce dalla matrice teorica della psicoanalisi secondo cui la dialettica tra principio del piacere e principio di realtà determina le due diverse sfere in cui confluisce l'attività psichica. La sfera primaria in cui la carica libidica, impellente e improrogabile, esige soddisfazione (scarica) immediata; la sfera secondaria invece caratterizza quell'attività psichica in cui interviene un momento di dilazione, in cui la soddisfazione può essere anche parziale poiché sono più presenti le esigenze della realtà. E' così che il metodo viene ad articolarsi su due livelli di analisi: « Un

primo livello di analisi è volto a verificare se i contenuti e le modalità in cui questi vengono organizzati cognitivamente, sono riconducibili all'intervento dei processi primari. Un secondo livello di analisi è volto invece a verificare se l'intervento dei processi primari è tale da alterare più o meno significativamente il rapporto del soggetto con l'ambiente sociale in cui egli vive, è volto, cioè, a verificare se i prodotti del processo primario siano di livello 1 o di livello 2, ossia di livello meno socializzato, e pertanto meno accettabile, o piuttosto di un livello socialmente tollerabile». (G.V. Caprara e Altri, *Op. cit.*, p. 14).

Gli accorgimenti che Holt raccomanda in fase di raccolta riguardano l'uso di un registratore, onde poter disporre del prodotto della comunicazione così come è stato espresso dal soggetto, e la stesura di un'«inchiesta affettiva» in cui lo sperimentatore invita il soggetto ad esprimere le sensazioni e tutto ciò che ha provato nei confronti dello stimolo che gli è stato sottoposto e dei prodotti elaborati sulla scorta di esso.

La fase di siglatura viene approntata differenziando tre aspetti della comunicazione ottenuta. Nel primo confluiscono i contenuti di natura libidica o aggressiva, il secondo si riferisce all'organizzazione formale della comunicazione e viene a costituirsi come indice segnaletico di un orientamento, o meno, verso la realtà e il suo esame; il terzo aspetto riguarda la capacità di controllo e di organizzazione delle difese rispetto ai contenuti impulsivi e primari.

In tale prospettiva la siglatura del reattivo di Rorschach secondo il metodo di Holt avviene operando un raggruppamento di Variabili di Contenuto distinte in Contenuti di natura libidica e Contenuti di natura aggressiva. A loro volta questi ultimi due gruppi sono differenziati secondo il già detto livello 1 e livello 2 (l'elenco completo si trova nel secondo capitolo). Seguono le Variabili Formali i cui gruppi fondamentali vanno sotto le voci Condensazione, Spostamento, Simbolismo, Contraddizione, Distorsioni miste di pensiero e percezione, e Verbalizzazioni insolite. Ulteriori gruppi riguardano i Controlli e Difese

distinti in Remotezza, Contesto, Strategie dilatorie, Difese varie. Le categorie conclusive sono: Sequenza, Evidenza, Il livello formale, La creatività, La domanda di difesa e L'efficacia delle difese.

La siglatura del TAT secondo il metodo di Holt avviene organizzando dei raggruppamenti secondo le categorie Variabili formali, Variabili di controllo e difesa, L'efficacia delle difese, L'adeguatezza percettiva, L'affetto, La coerenza e l'organizzazione della storia e L'adeguatezza dell'eroe.

La tecnica di siglatura di Holt, che è del 1970, non è stata la sola ad essere impiegata; la sua applicazione è stata condotta insieme ad altre due tecniche tradizionali, quella di Klopfer, che è del 1954, e quella di Reuben Fine che è del 1955.

La prima ricerca condotta costituisce un contributo allo studio della personalità dei soggetti istituzionalizzati con una diagnosi di schizofrenia. Gli autori hanno lavorato per verificare se la tecnica di Holt possieda una maggiore capacità discriminativa, rispetto alle altre due, poiché, data la specificità della sua matrice teorica psicodinamica, essa accentua particolarmente l'attenzione su quelle attività e meccanismi psichici il cui funzionamento rinvia all'«interpretazione psicodinamica della schizofrenia proprio in termini di processi di pensiero e di processi primari.

In particolare, tenendo presente una precedente ricerca di Salverman e altri (1962), abbiamo ipotizzato che, soprattutto nelle variabili formali e in quelle relative alla domanda e all'efficacia delle difese, le differenze tra i due gruppi considerati, da un lato dovessero risultare più rilevanti, dall'altro dovessero risultare indicative della maggiore « primarietà », « primitività » o comunque « precarietà » del funzionamento psichico degli schizofrenici». (G.V. Caprara e Altri, *Op. cit.*, p. 64).

Chi si occupa di psicodiagnostica, specialmente applicata all'assistenza psichiatrica, trova nei dati forniti conferme alle diverse caratteristiche della popolazione istituzionalizzata. Ma trova anche dei nuovi ed interessanti dati che contestano, sul piano dell'oggettività, l'immagine pubblica del malato

mentale e i pregiudizi che su di essa si sono sedimentati. L'analisi del Rorschach secondo il metodo di Klopfer, ad esempio, condotta sul gruppo di schizofrenici (gruppo sperimentale) e su di un campione che non ha mai accusato fenomenologia psicopatologica (gruppo di controllo), rivela una presenza nettamente maggiore di « tendenze oppostive » nel gruppo di controllo, che gli autori interpretano come « una maggiore passività del gruppo sperimentale » (cfr. p. 71). Questa indicazione, insieme a tutta una serie di dati similari, come l'inferiorità dei valori che il gruppo sperimentale presenta nella sfera delle manifestazioni emotive ed affettive alle variabili collera, depressione e ostilità, nella elaborazione dei dati del TAT siglato col metodo di Reuben Fine (cfr. p. 72); come la presenza significativamente inferiore, sempre nel gruppo sperimentale, dei valori delle variabili di contenuti di natura aggressiva, risultati all'analisi del reattivo di Rorschach siglato col metodo di Holt (cfr. p. 74), rimanda a tutta una serie di riflessioni sul ruolo che l'aggressività, nel suo aspetto libidico ed energetico, svolge, con la sua eccessiva o mancata presenza, all'interno di un quadro psicopatologico. In particolare, quando l'aggressività, nell'esplicazione della sua variante distruttiva, è assunta dalla istituzione totale che per una falsa garanzia da una presunta pericolosità finisce col distruggere la vitalità, gli impulsi appunto, dei soggetti presi in custodia. Gli stessi autori propendono per la necessità di non immettere nello specifico soggettivo alcune caratteristiche, come la povertà dei contenuti, così tipiche dei soggetti istituzionalizzati, i quali « sembrano differenziarsi, rispetto agli altri due gruppi, per una generale povertà dei loro protocolli (numero degli indici con segno negativo) e, come già si è accennato, risulta difficile stabilire quanto di tale povertà sia ascrivibile a un quadro psicopatologico più o meno specifico, e quanto alla condizione di istituzionalizzati ». (G. V. Caprara e Altri, *Op. cit.*, p. 177).

La povertà dei contenuti è tipica dei ricoverati in ospedale psichiatrico, specialmente di quelli a lunga degenza; ma nella pratica

assistenziale si giunge a constatare come soggetti, anche di gran lunga degenza (intorno ed oltre i venti anni di ricovero ininterrotto in o.p.), riescano ad esprimere nell'attività artistica tutto il loro complesso mondo interno che via via si articola in successioni sempre più elaborate e comunicabili se si giunge, con una corretta impostazione dei principi dell'assistenza, a coinvolgerli in una trama di rapporti in cui siano soddisfatte le elementari esigenze di scambio esistenziale e di riconoscimento della loro persona, se cioè si riesce a modificare in un qualche modo la logica del manicomio che è logica di vita intollerabile soprattutto per chi, come Laing ha definito gli schizofrenici, sceglie l'unica alternativa rimasta in una condizione di sopravvivenza insostenibile.

La seconda ricerca è uno studio della personalità di soggetti che hanno tentato il suicidio e con essa gli autori si sono mossi alla ricerca di nuovi ed ulteriori dati relativi all'aggressività disturbata, alla loro pronunciata oralità, all'inadeguatezza dei loro apparati di controllo e difesa. Uno degli aspetti più connotanti che emerge è che « In rapporto al materiale 'pulsionale' o 'primario', in particolare, ciò che appare discriminante non è la quantità, quanto piuttosto la qualità di esso; mentre il gruppo di controllo si mostra in grado di recuperare adattivamente, cioè in una forma socialmente tollerabile, le diverse manifestazioni del processo primario, queste, nel gruppo sperimentale, si impongono più frequentemente e più decisamente sull'esame di realtà, con evidente pregiudizio delle funzioni integrative e adattive del soggetto ». (G. V. Caprara e Altri, *Op. cit.*, p. 109).

La terza ricerca costituisce un approfondimento del metodo di Holt per la siglatura dei processi primari al reattivo di Rorschach e al TAT. In sostanza gli autori hanno voluto verificare, tramite l'analisi delle correlazioni, che tipo di corrispondenza risultasse tra i prodotti primari ottenuti dal TAT e gli stessi ottenuti dal Rorschach nonché le differenze di questi dati tra un campione maschile ed un altro femminile.

La quarta ed ultima ricerca consiste in un più raffinato approfondimento statistico del-

le precedenti ricerche con l'impiego dell'analisi fattoriale secondo la tecnica Q e la *cluster analysis* sui coefficienti di saturazione dei fattori. Con questa gli autori hanno voluto perseguire « la conferma di una differenza tra i tre campioni rispettivamente relativi ai soggetti diagnosticati come schizofrenici, ai soggetti che hanno tentato il suicidio e ai soggetti considerati normali; dall'altro, l'indicazione di più precisi indicatori sia nella prospettiva della diagnosi, sia nella prospettiva dell'intervento terapeutico ». (G. V. Caprara e Altri, *Op. cit.*, p. 137).

Il testo si chiude con tre appendici indispensabili al lettore che non possiede il grado di preparazione specifica che la lettura di un testo così specialistico pur richiede. La prima appendice riporta il manuale di M. Mayman per la siglatura del Livello formale secondo la revisione di Holt e le tavole di localizzazione delle figure del Rorschach. La seconda riporta delle note sulla interpretazione del reattivo di Rorschach secondo Klopfer e Davidson e la terza riporta delle note sull'analisi fattoriale e sulla *cluster analysis*. Nel complesso si può dire che questo è un testo riservato agli specialisti di statistica e di psicodiagnostica; ciò non significa che la sua lettura è preclusa a quanti non siano addentro a questo specifico ramo di studi. Una buona introduzione alla psicoanalisi e la conoscenza dei due reattivi menzionati permettono di addentrarsi in questo contributo, così finemente articolato, teso ad oggettivare dei dati intimi e reconditi della psiche. Anche lo studente difficilmente disposto a digerire l'ultima e più elaborata ricerca, trova una messe di dati e tutta una serie di stimolazioni alla riflessione sulla problematica della devianza.

La via della quantificazione dei dati quando è condotta così come in questo testo, cioè quando si riallaccia ad una matrice teorica lungamente verificata nella pratica clinica, diventa non più una via di ricerca asettica e priva di implicazioni ideologiche, bensì una via di analisi e di interpretazioni che possono si continuare in ulteriori risorse terapeutiche, ma che giungono alla dimostrazione di caratteristiche, sia di contesto rife-

rite all'ambiente sia di strutture riferite al soggetto, che altrove sono state ipotizzate e pubblicizzate lasciando incautamente indietro il momento della verifica teoricamente strutturata.

Pasquale Picone

F. BASAGLIA, F. ONGARO BASAGLIA, A. PIRELLA, S. TAVERNA, *La nave che affonda*, Roma, Savelli, 1978, pp. 159.

La nave che affonda è la nave dei folli, il manicomio. Chi in un qualche modo ha a che fare con esso e ha sentito attraverso gli anni lo stillicidio di un opprimente senso di fatalità, di immodificabilità e dell'ineluttabile assenza di inversione di rotta (della strategia e operatività manicomiale) penetrargli goccia a goccia nelle ossa, non può non leggere con gusto questo ulteriore resoconto sull'affondamento dell'istituzione psichiatrica. Il tono è diverso, non è quello dell'*Istituzione Negata* o dei *Crimini di Pace*, è meno analitico, anzi forse troppo meno analitico e per questo generatore di ulteriori stimolazioni ma anche di non poche perplessità. Strutturato in termini dialogici, è ad un tempo una tirata di somme di un quindicennio di lotte per modificare e cambiare, ed un presagio, a volte di oscillante riflessione, a volte di confessione, talaltra di sfogo, sul dramma della follia, visto che è avvenuto poco prima che venisse varata la legge sulla chiusura ufficiale dell'ospedale psichiatrico. Lo intessono un giornalista dell'*Avanti!* che esorcizza la propria diversità col rituale della pubblicazione, ed i protagonisti principali della pratica di negazione dell'istituzione manicomiale.

Non mancano rari momenti in cui il dibattito assume un'assonanza da dialogo socratico là dove si riflette sulla condizione della vita e della morte esistenti nel cosmo della emarginazione, come nel seguente passo a p. 62:

« Basaglia — lo credo che il problema della società nella quale viviamo sia inserito in quello della morte. E' cioè la cristallizzazione,

l'istituzionalizzazione del nostro vivere che determina una situazione di morte costante...
Pirella — La morte come entra in questo gioco?

Basaglia — La morte entra nel momento in cui l'uomo non è più attivo e, comunque, non è altro che un accidente.

Pirella — L'emarginazione può essere anche l'attesa della morte ».

I contenuti della lotta al manicomio, per quanto mi riguarda, li ho sempre vissuti in duplice chiave. Da un lato il piacere e la soddisfazione che da qualche parte si riusciva a spezzare la logica distruttiva del manicomio, e dall'altro il senso di angoscia e di impotenza che è emerso ad ogni tentativo di trovare un minimo di strumenti e di condizioni per tentare di tradurre in pratica una qualche parte di quel messaggio, vuoi per il rivestire un ruolo subalterno, vuoi per l'assenza di locali motivazioni (ma anche di semplice conoscenza) sindacali e politiche ad un simile orientamento. Quando nell'estate del 1977 sono stato a Trieste come componente di una delegazione sindacale di infermieri, ho vissuto la stessa duplicità di sentimento. Non ho potuto fare a meno di nutrire della stima per una persona che coltiva una stringata coerenza tra quello che dice e quello che fa e ho dichiarato a Franco Basaglia il mio essere stato colpito dal deflusso del potenziale aggressivo, esistente fra i vari ruoli della gerarchia del manicomio, che si era ottenuto con quel tipo di pratica. Il senso di impotenza fu più acuto rispetto ad una diversità più lampante che ne rendeva, e rende, chimerica la trasposizione in una oppressa provincia del meridione come è quella casertana.

La lettura di *La nave che affonda*, poi, mi ha avvinto in una morsa ancora più estesa di sentimenti contrastanti perché è avvenuta in un momento in cui mi sono convinto, sulla mia pelle, che è perfettamente inutile fare il ribelle a tutti i costi perché la volata sul nido del cuculo, la possibilità reale di guadagnare in libertà la detiene quello che fa la parte del sordo e del muto e che quando ha capito come funziona il gioco, ne trae conclusioni costruttive.

Il dibattito che si profila ne *La nave che affonda* costituisce una spia segnaletica di come i principali protagonisti di una strategia di negazione del gioco del potere, si dibattono tra un legame simbiotico con ciò che hanno creato sino adesso, che non è di trascurabile portata, e la necessità di tirare le debite conclusioni dopo aver capito e svelato le regole del gioco e dopo avere altresì dimostrato in modo sperimentale, cioè nella pratica e con la prova dei fatti, che è possibile modificare e ribaltare una logica apparentemente ineluttabile.

La necessità di elaborare prospettive più costruttive è tanto più espressa quanto meno articolatamente prospettata dai protagonisti: « Dopo dieci anni abbiamo affondato la nave ma adesso ci sono tante altre navi che veleggiano per l'oceano piene di pazzi e di emarginati e di dissidenti. Tentando di fondare una cultura diversa abbiamo creato una situazione in cui queste navi sono impazzite ancora di più. Ora noi siamo in acqua e cerchiamo di costruire qualcosa di nuovo » (p. 32).

Anche il fatto che « La dialettica tra stabilizzazione e trasformazione è ancora aperta » (p. 79) e la realtà che « è cresciuta, invece, la disgregazione sociale che ha prodotto criminalità oltre che sofferenza ed emarginazione » (p. 80) inducono, insieme con la nuova situazione che si è venuta a creare con la recente legge che abolisce i manicomi, allo sviluppo del risultato, prodotto sinora, ponendolo all'interno di linee a più vasto respiro e in cui rientrino elaborazioni più raffinate e produttive anche sul piano dei singoli.

A questo riguardo non è più condivisibile questa scissione tra il politico e il tecnico, questo tacciare di tradimento chi ha fatto una scelta diversa da una esoterica purezza politica, peraltro provvisoria e strumentale rispetto all'obiettivo di fondo, questo ossessivo atteggiamento schifiltoso nei confronti della psicoanalisi, della psicologia (pare che per Basaglia non è possibile fare della sana psicologia perché ha un grande bisogno di difendersi dallo psicologismo) e della decifrazione del senso. Del resto non vedo

come sia possibile identificare dei codici, svelarli, trasformarli ed elaborarne di nuovi, senza operare una decifrazione del senso che è un'operazione psichica fondamentale per riuscire a vedere le cose così come sono.

La pregiudiziale riconsiderazione dell'elaborazione tecnica, non può non risultare riduttiva e, a lungo andare, sterile e riconduce poi tutta l'azione al carisma dell'autorità che nell'istituzione ha — il direttore — più potere di tutti. E' appunto un episodio legato all'autorità del direttore, illustrato da Pirella, che fa esclamare a Taverna: « Ma allora le contraddizioni dell'istituzione continuano ad esistere! Parlate di istituzione negata, ma non lo è per niente, di fatto rimane anche se è aperta, se è diversa » (p. 51). Un affinamento delle tecniche, innestato su quanto finora si è acquisito, colmerebbe la denunciata mancanza di una teoria e fornirebbe una modalità più creativa al « fatto che noi, al momento attuale, non possiamo fruire della sofisticazione di una teoria perché, per l'oppressione cui siamo soggetti, esattamente come l'emarginato, non siamo in grado di esprimere qualche cosa che non si esprima secondo il codice dell'ideologia dominante » (p. 132).

La possibilità di elaborare fuori dai codici dominanti, a mio parere, inizia là dove « comincia anche il vero rischio del nostro lavoro, il fatto cioè di accettare che l'altro si esprima anche nella situazione di rottura » (p. 85). Poiché questo rischio è stato già da tempo assunto e utilizzato dalle nuove prospettive di psicoterapia in cui la complicità con il paziente si ha già, per un verso, con il coinvolgimento del terapeuta assunto come variabile di fondo del rapporto, e per un altro con le tecniche attive utilizzate nella conduzione dei gruppi terapeutici. Un esempio molto calzante ce lo fornisce S.B. Kopp il quale riferisce che durante la conduzione di un gruppo in un carcere, un paziente esprime i sentimenti di odio, che sono alla base della distruttività che si porta dietro, rompendo una sedia contro le sbarre della finestra, suscitando la sua complicità: « Durante tutto il tempo in cui Ross rom-

peva la sedia, i guardiani si erano ammassati dietro alla porta a grate chiusa al termine del lungo corridoio. Solo alla fine quei bastardi aprirono la porta e corsero eroicamente in mio aiuto. Nello stesso momento mi sentii dolorosamente vivo e li mandai via con disgusto. D'improvviso mi sentivo molto vicino a Ross ed esaurito come se anch'io avessi sputato via tutto il mio furore » (S.B. Kopp, *Se incontri il Buddha per la strada uccidilo*, Roma, Astrolabio, 1975, p. 153).

L'atteggiamento critico e pratico di Taverna che conduce il dibattito indirizzandone i temi, contribuisce a svelare il riflusso, l'esigenza di riapprofondimento e le contraddizioni, che a volte diventano macroscopiche, a volte sono più impalpabili dietro il bisogno di estro al limite del paradosso tipico di Basaglia, di cui è portatore, allo stato attuale, il movimento di lotta al manicomio.

Quando Taverna si chiede come mai questa lotta « non abbia inciso nella stessa misura nell'ambiente psichiatrico cui era primariamente rivolto » (p. 57), Franca Ongaro gli risponde che questa è una prova del fatto che l'azione intrapresa era più politica che tecnica inibendo, come il resto delle domande e risposte su questo tema, la perplessità, e quindi l'entusiasmo frustrato che la sostiene, implicita in un rilievo che nella circoscrivibilità della quantità del risultato e nella mancata estendibilità, potrebbe anche far intravedere un effetto semplicemente correlato al carisma di Basaglia, al suo essere diventato una bandiera, ad un uso poco produttivo (nel senso della sistematizzazione dei risultati) di sé stesso in « senso vedettistico » (p. 149).

Visto che il movimento marcia su un vuoto teorico e tecnico, diventa anche scontato il rifugio nell'utopistica « società dove non ci sia più la parte del torturato e quella del torturatore, il potere e il non-potere » (p. 76) fornito come risposta al quesito di Taverna sull'inserimento nella società degli ex-internati; in tal modo la pratica alternativa fornisce un'analisi sulla condizione di ieri e su quella di domani dell'internato e dell'oppresso. Manca una convincente pro-

spettiva sull'hic et nunc, una prospettiva attuale e in grado di essere raggiunta che assuma il significato di una crescita e di una liberazione dalla sofferenza e in cui si possa recuperare, o costruire ex-novo, una rete di legami che non si riducano al fatto di comprare un etto di formaggio dal pizzicagnolo (cfr. pp. 28 e 29). Lo stesso « sapere e potere degli internati » non fornisce altro che un abbozzo minimo di trasformazione della realtà in termini di appropriazioni di spazi che sono sempre e comunque spazi manicomiali (cfr. p. 67). Il fatto che a Trieste Basaglia concede gli alloggi, che storicamente venivano assegnati al direttore, agli internati, costituisce un'operazione simbolica degna di essere considerata nel suo messaggio di rottura e di capovolgimento di una logica, ma non è sufficiente per fornire una risposta « alla critica che ci viene mossa in quanto tecnici che non offrono una nuova teoria del loro specifico » (p. 67).

Tale messaggio non viene sviluppato oltre in una prospettiva di liberazione dalla sofferenza fondata su di una progressione dialettica tra trasformazione e stabilizzazione. Allora, voler far passare certi aspetti molto limitati come risposte a quesiti più notevoli costituisce un'amplificazione forzata ed una razionalizzazione. In particolar modo quando alle argomentazioni sui precedenti temi, segue la percezione, pessimisticamente dichiarata, del riflusso: « in una certa misura, siamo tutti portati a pensare, condividendo la posizione marcusiana, che non c'è più niente da fare perché il potere è troppo grande » (p. 73).

Il messaggio di « Qualcuno volò sul nido del cuculo » ritorna a presentarsi con insistenza. Con la pratica di negazione istituzionale e di rottura della logica oppressiva, distruttiva e non terapeutica, si è guadagnato molto. Si è raggiunto un traguardo senza precedenti nel mondo col provvedimento giuridico di chiusura del manicomio. Il « sipario sulla scena della follia » sta per calare definitivamente. Per evitare che la scena invece di concludersi continui occultata e più sicura da sguardi indiscreti, corre l'obbligo di un momento di profonda riflessione, di una co-

munanza e di una riconversione di energie e probabilmente occorrerà rientrare in contatto con la freschezza delle motivazioni iniziali e la spinta propulsiva di dieci anni fa: « La faccia sociale della malattia mentale potrà forse incominciare a mutare attraverso la nuova cultura che verrà creandosi e, forse, sarà possibile incominciare ad occuparci della malattia in quanto tale ». (Franco e Franca Basaglia, Introduzione a Erving Goffman, *Asylums, le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Einaudi, 1968, p. 20).

Non è più il caso di mettersi a misurare, su di un piatto della bilancia, la realtà pratica di Basaglia e, sull'altro, *Il buon rieducatore* di Jervis per vedere cosa « conta di più per il movimento e per l'azione di trasformazione » (p. 149), perché non esiste misura per due fasi complementari di una stessa strategia. L'opportunità di una o dell'altra, a seconda delle condizioni storiche, è una questione che si pone in termini temporali, di prima e dopo. Ed è già da diverso tempo che il *Manuale critico di psichiatria*, o la linea Jervis, fornisce orientamenti e presupposti più solidi alle motivazioni di una vasta schiera di persone le cui scelte sarebbero altrimenti orientate o poggerebbero sull'inconsistente.

La polemica iniziata da Jervis su *La Repubblica* ha soprattutto il significato di una rottura nel movimento della rottura, affinché nel suo interno comincino a crearsi quegli spazi di maggiore consapevolezza e strumenti più articolati.

Da questi nuovi spazi, dalla estendibilità e riproducibilità di certe prospettive dipende una più larga adesione, una stabilizzazione ed una più massiccia presenza del movimento là dove ai vecchi manicomi si andranno a sostituire miriadi e più efficaci centri di controllo e di oppressione i quali stanno già sorgendo all'insegna della sopraffazione e del potere dove la comunità terapeutica come passo iniziale, ed il capovolgimento della logica oppressiva, operata dall'interno delle istituzioni come passo successivo, non hanno mai trovato diritto di cittadinanza.

Pasquale Picone

R. SICUTERI, *Astrologia e mito*, Roma, Astrolabio, 1978.

Un titolo interessante e di molte promesse, l'impaginazione severa e tradizionale che la casa editrice Astrolabio da sempre ha offerto ai suoi lettori e soprattutto il contenuto ed il linguaggio chiaro ed accessibile anche ai non addetti ai lavori, ecco ciò che questo libro recentemente uscito ci offre.

Se, come scrisse Jung, le opinioni cosiddette superstiziose contengono un germe di verità che merita di essere conosciuto, ci sembra, con questo libro, giunto il momento e l'occasione per porre fine a quella frattura radicale tra la cosiddetta scienza ufficiale e quel corpus di dottrine come l'Astrologia che, insieme all'alchimia e ad altre, da sempre, vanno sotto la definizione generica di « scienze occulte ».

Come sempre l'esplorare e sostenere nuove aree di conoscenza, per chi ne è il protagonista, è motivo di scomodità, ma se il compito dello psicologo del profondo, e Roberto Sicuteri è anche psicologo, è quello di interpretare le inquietudini e le domande della psiche, e cogliere le vere esigenze di presa di coscienza del proprio tempo, ci pare che l'Autore con questo suo volume abbia saputo riproporre l'interesse verso una presa di coscienza di quella zona rimossa della scienza ufficiale e di quelle conoscenze passate, che ci possono oggi aiutare ad interpretare in modo nuovo gli interrogativi del presente.

E poiché scienza e razionalità sono stati, fino a poco tempo fa, tutt'uno, non stupisce il sorriso e l'incredulità di fronte all'Astrologia; ma a guardare bene in profondità, in molti campi della conoscenza, ormai nessuna frontiera è così fissa. La tenacia con la quale l'Astrologia rinasce e permea ormai la quotidianità del singolo, giustifica una ricerca in tale senso da parte dell'Autore, interprete sensibile e consapevole che spesso il mondo e la coscienza si strutturano nella parzialità e nell'esclusione, ma che ciò che è escluso ed eluso dalla coscienza tenderà in seguito a ripresentarsi sempre implacabilmente.

La pubblicazione di questo volume significa rendere giustizia a quell'ansia per il proprio futuro e a quel sentimento di aspirazione verso la verità che sono tipici ormai della coscienza dell'uomo che vive e sente nell'era dell'Acquario.

Il lavoro che l'Autore ci porge, riguarda le fonti mitologiche dello Zodiaco Astrologico. I segni e gli astri, non vengono più visti nel vecchio e tradizionale metodo divinatorio, ma interpretati come entità simboliche contenute nell'inconscio personale di ciascun individuo e che, opportunamente sollecitate, possono divenire nucleo di energia psicomotricità capace di un ampliamento e quindi di una modifica della coscienza.

R. Sicuteri ha condotto una ricerca sullo Zodiaco tentandone una decifrazione in chiave mitologico-simbolica; segno per segno, vengono raccontati i miti loro attribuiti (sul filone delle ricerche di Kerényi, Jung, Otto e Altri) e che caratterizzano le valenze psicologiche dei segni zodiacali.

Prendendo in considerazione lo Zodiaco come sistema simbolico di un universo transpersonale e antropomorfo, dall'antica civiltà babilonese e caldea fino all'età greco-romana, l'intero cielo si popola, nelle sue costellazioni, di eroi, dei, tragedie e di eventi grandiosi. Lo Zodiaco si rivela allora, nel suo universo, popolato di « progenitori », complessi, pulsioni, emblematici eventi e figurazioni sorte dall'immaginazione dell'uomo nel corso dei secoli.

L'intento dell'Autore, quale appare dalla prefazione, è « un ritorno alla tradizione pura dell'approccio psicologico e animico all'Astrologia, intesa nei suoi mitologemi come realtà psichica di ogni uomo », dove ognuno può ritrovare le proprie rappresentazioni, simboliche e mitologiche.

Stimolati dai problemi che l'approccio alla psicologia propone, abbiamo sentito la necessità di porre all'Autore alcune domande che ampliassero alcuni punti della ricerca.

D. Perché scrivere un altro libro di Astrologia oggi? E perché poi Astrologia e Mito? »

R. « L'interesse per l'Astrologia si è in me improvvisamente manifestato durante il mio training analitico personale; ad un certo mo-

mento dell'analisi, mi trovai da un libraio, di fronte ad un libro di Astrologia.

Ebbi l'impressione di un messaggio esterno, che sincronisticamente corrispondesse ad un messaggio interno, che proveniva, cioè, da sfere del tutto inconscie e non razionali di me. Il messaggio che il libro mi inviava era culturale, ma come alimentato da una energia interna, così ciò che in me era fantasmatico si consolidava attraverso la lettura.

L'Astrologia diveniva in me esperienza psicologica, perché era come un allinearsi di suggestioni interne di figurazioni di fattori energetici, che andavano parallelamente ad allinearsi ai fattori energetici emergenti dal processo psicodinamico analitico. Astrologia e simboli si univano ed il discorso analitico si compenetrava col discorso astrologico e viceversa.

Vedendo il libro ora, dopo la stampa, ho provato una viva sorpresa, perché è come se si fosse materializzato un contenuto interno; paradossalmente posso dire d'aver 'agito' i miei contenuti, cosicché il messaggio nato solo per me, è divenuto, tramite il libro, materiale di comunicazione ».

Chiaramente questo non è manuale di Astrologia. L'Autore, essendo anche psicologo, poteva utilizzare altri veicoli di comunicazione, i sogni, la propria storia con un paziente e farne così un caso clinico classico. Nell'uso dell'Astrologia come mezzo di comunicazione, consapevole o no, vi è un tentativo di creare degli stimoli, sollecitando un qualcosa nel lettore.

Usando l'Astrologia, un mezzo di comunicazione di per sé poco accettato, abbiamo chiesto all'Autore, che intento ha avuto.

R. « Ho evitato intanto un mass media ed il suo linguaggio di massa. L'intento meno consapevole, era quello di rivolgermi direttamente all'inconscio del lettore. Nel mettermi di fronte all'altro intendevo, un po' a tradimento, rivolgermi, più che al suo livello culturale, agli strati più profondi e quindi inconsci della sua psiche.

Il lettore viene infatti facilmente irretito nel linguaggio dei pianeti e dei segni. E, poiché ognuno di noi appartiene ad un segno zodiacale, chi incontrerà il libro, facilmente subirà

una sorta di identificazione con le pagine che lo riguardano.

Con il linguaggio astrologico si pongono così delle suggestioni ed il lettore è già aggranciato ai propri simboli interni di segni e di astri. Scavalcando il suo io e le sue difese razionali, egli viene messo a confronto con livelli e lati di se stesso che ignorava, e forse viene anche a conoscenza di miti legati al proprio segno di nascita che non conosceva.

Sappiamo che il mito riposa, per così dire, dentro di noi, nel nostro inconscio; tutti abbiamo i nostri eroi e i nostri dei nell'inconscio, e tutti, deriviamo dalle nostre storie mitiche.

Il lettore, nel proprio segno, ritroverà certi tratti tipici della propria tipologia, ma scoprendoli collegati al mito, egli sarà richiamato e messo a confronto con il 'proprio dramma mitico' — lo scopo, è quello di sottrarre l'individuo dagli schemi logici e dalla dimensione reale del vivere consueto, per farlo precipitare nella dimensione dell'immaginazione ».

Ogni uomo presenta una storia individuale che sembra sua, unica, personale, irripetibile, poi si scopre, come una filigrana tra le righe, che ha somiglianza con storie conosciute, non di altri uomini; il più delle volte è alle storie mitiche.

L'analogia tra storia individuale e storia mitica è così evidente che l'analista, nella sua pratica quotidiana, con i propri pazienti, lo sperimenta continuamente.

E' chiaro, a questo punto, che l'Autore ha voluto creare come un « risveglio », porgendo simboli non appartenenti alla sua sfera personale, ma già operanti nell'altro e rimasti silenti e sopiti.

Usando un linguaggio non troppo preciso — proiettivo, si potrebbe dire — ma stimolante ed anche suggestivo, quale l'Astrologia offre, egli compie un'operazione psicologica di risveglio.

Il materiale del libro, proprio perché è materiale che proviene dall'inconscio collettivo, non appartiene tanto all'Autore al momento della stesura, né è un contenuto che appartiene totalmente al lettore, ora che il libro

è nelle sue mani; il contenuto è di per sé continuamente giocato tra l'Autore ed il lettore; in senso psicologico, il libro si fa nel rapporto, in quanto è un contenuto che agisce dall'un verso all'altro e viceversa, in un giuoco di rinvii e rimandi continui.

Se l'intenzione psicologica c'è stata, ed anche R. Sicuteri l'ammette, allora, gli abbiamo chiesto: che aiuto pensa può dare allo psicologo del profondo l'Astrologia e che possibilità potrà avere l'Astrologia negli ambienti scientifici in futuro?

R. « Se lo psicologo ha capito, per vocazione, il linguaggio del suo profondo e si mettesse in un fluido contatto con i contenuti del suo inconscio, cioè con quella enorme quantità di suggestioni ed energie interne che l'inconscio possiede, cadrebbero sicuramente le preclusioni e quell'impedimento massiccio di molti a sentire la validità dell'Astrologia come presenza nel mondo interno.

Non vedo perché gli psicologi si irritino; l'analista nella sua lunga pratica, crede, accede, nei simboli che gli arrivano come materiale; egli usa simboli, immagini, persino attitudini suggerite dal fantastico, per intervenire sulla psicologia dell'altro.

Uno psicologo del profondo crede nella validità terapeutica di una immagine onirica e la sente riparativa, come se fosse un medicamento; egli fa continuamente questo atto di fede, ma se io gli parlo di Astrologia sorride! Perché? Eppure, se guardiamo al materiale, sono paradossalmente entrambi inspiegabili, assurdi e strambi. Crediamo all'immagine onirica, perché non dovremmo credere anche all'altra?

E' probabile, in un prossimo futuro, che l'Astrologia sarà accolta anche in ambienti momentaneamente ancora ostili. Certo sarà quando si saranno fatti studi più approfonditi, anche sul piano teoretico, sulla simbologia astrologica e sui concetti di centri, intesi come nuclei energetici radianti impliciti negli astri.

Per accettare l'Astrologia come un mezzo in più di conoscenza, di analisi e di indagine sulla personalità, gli psicologi dovranno fare i conti con la loro non disponibilità inconscia

verso l'Astrologia; conosciamo molto bene il condizionamento che l'eredità culturale può portare.

Lo psicologo si porta dietro un retaggio di opposizione alla conoscenza astrologica perché sappiamo come l'Astrologia è sempre stata vissuta e come è presentata oggi, come scienza divinatoria e non come fonte di una possibile conoscenza della struttura interna dell'individuo. Per poterla accettare si dovrebbe lasciarla cadere, rimuoverla provvisoriamente nell'inconscio per poi recuperarla trasformata, cioè resa libera come divengono certi contenuti che riemergono dal rimosso riacquistando la loro forza primigenia e la loro pulitezza.

Solo così l'Astrologia potrebbe essere percepita come parte, e come contenuto di quella miniera che è l'inconscio personale e collettivo dell'individuo ».

Nel corpus astrologico, come già Jung, Aurigemma ed altri studiosi hanno sostenuto che si possono ritenere depositate innumerevoli osservazioni individuali e collettive sulla natura superiore ed inferiore dell'uomo, sul suo destino, che proprio queste osservazioni, vera presa di coscienza, permettono di capire e quindi di superare.

Accettando lo spunto interpretativo proposto dall'Autore gli abbiamo chiesto: « La totalità dello Zodiaco può essere presa come raffigurazione simbolica del Sé? E l'uomo d'oggi come può essere rappresentato astrologicamente? »

R. « Per la mia esperienza soggettiva io credo che il simbolo più calzante del Sé, espresso con una immagine astrologica, sia la propria carta del cielo, cioè l'oroscopo.

Ogni uomo si sforza, per arrivare alla realizzazione della propria centralità, vi si avvicina e se ne allontana, il Sé è costantemente presente, anche se a volte è irraggiungibile, così come il proprio oroscopo.

Ciascuno di noi legge l'oroscopo, che esprime una specie di carta d'identità del proprio mondo interno e della propria struttura psichica, solo fino ad un certo punto, lo può sentire, conoscerlo e farlo vibrare in sé fino ad un certo livello, sembra facile arrivare fino in fondo, ma non ci si arriva mai.

L'uomo, con i mezzi d'indagine e d'introspezione che ha, sa leggere tutto questo vasto mondo in modo molto parziale.

Per ciò che riguarda l'uomo, una immagine astrologica che oggi lo possa rappresentare a me sembra la congiunzione Urano-Plutone-Marte nello Scorpione, sullo sfondo dell'Acquario.

L'uomo oggi ha la qualità dello Scorpione, il segno delle acque tenebrose, che indica il karma dell'uomo come trasformazione e morte dei vari stadi. Lo Scorpione è rappresentativo dell'Eros profondo, di quella energia vitale libidica dell'individuo che sta precipitando tutto il processo alchemico; tutta la materia precedente viene rimessa in gioco e precipitata in questo crogiuolo che è ormai la nostra civiltà dove lo scientifico cozza con l'irrazionale e la spiritualità con la materialità. L'uomo, nelle sue qualità scorpioniche, è portato alla distruttività, in balia di una furia irrazionale, spesso criminale e asociale, come necessità di distruggere tutto per ritrovare una nuova materia ed una nuova etica.

Vi è in lui una necessità di devastazione e di rottura di tutti gli schemi di comportamento morale, proprio perché dalla morte deve scaturire la vita.

E poiché Marte rappresenta simbolicamente l'impulsività aggressiva e l'eros che si esprime sul piano sessuale, nelle società occidentali assistiamo a quegli investimenti sessualizzati in tutte le direzioni che esprimono lo svincolamento della sessualità da ogni norma precedente, come liberazione dalle vecchie frustrazioni.

Certi improvvisi comportamenti asociali, irrazionali e patologici della nostra società, non sono altro che una modalità che si realizza proprio perché la potenza dell'Eros Scorpionico e la sua energia nera Plutonica, si aggancia alla impulsività ed alla rapidità fulminea di Urano. Questo, secondo me è l'uomo di oggi ».

Per concludere possiamo pensare che le energie dell'uomo oggi si manifestano come energie di morte, con il compito di distruggere; la ricostruzione verrà in seguito, ma nell'evoluzione della coscienza dell'uomo verso una

dimensione trascendente questo è un processo necessario, come se dovessimo oggi colare del piombo fuso nelle putride acque dello Scorpione per trarne, un giorno non troppo lontano, oro.

Maria Teresa Colonna

ROGER LEWINTER, *Groddeck e il Regno millenario di Hieronymus Bosch*, Milano, La Salamandra, 1977.

Iniziando col porsi il problema del luogo — che solo apparentemente non si pone nemmeno essendo aprioristicamente risolto — l'Autore comincia con l'analizzare questo problema nel suo sviluppo e con un'ottica all'interno della quale il Paradiso viene riconosciuto come realtà non solamente necessaria ma anzi essenziale al progetto terapeutico.

Dalla prima topica freudiana che si colloca in una dimensione tradizionale ponendo il conscio, il preconscious, l'inconscio dentro il soggetto, passando per la seconda nella quale viene identificata l'essenza problematica della questione, riconoscendo a Ferenczi il merito di aver elaborato il principio di confusione della topologia, attraverso la considerazione della nascita dentro attuale come progetto per il fuori futuro, e della genitalità come fuori che diventa dentro attraverso il quale si accede al Paradiso, giungiamo a Groddeck « che, seguendo la strada dell'Es, riconosce il ruolo preminente della madre dentro, istanza di piacere, e di conseguenza circoscrive il dentro come luogo effettivo, — creatore — del fuori ». In sostanza l'Autore riconosce a Groddeck il merito di aver concluso la rivoluzione cominciata da Freud con la seconda topica, ne *L'io e l'Es*. Infatti « ... L'uomo, come istanza dell'Es, ristabilisce la relazione « ultrasquisita » del proprio passato nel presente del proprio corpo: spazio di rappresentazione, attualità del Paradiso ». A queste tre topiche corrispondono altrettanti progetti terapeutici. Alla prima corrisponde la Maieutica di Rank, alla seconda la politica di Reich, infine alla terza la tec-

nica della Klein ove gli antagonismi del fuori e del dentro, gli opposti sessuali vengono conciliati. E' chiaro, a questo punto, che il Paradiso è il luogo della congiunzione degli opposti, così come è stato mirabilmente rappresentato da Hieronymus Bosch nel Giardino delle Delizie.

Congiunzione che Groddeck realizza con la triade donna-uomo-bambino ove il maschile terrestre e il femminile talassale si assumono nell'infantile innato. Congiunzione, del resto, sulla quale molto avrebbe da dire C.G. Jung che in questa opera non viene assolutamente menzionato.

Dopo aver risolto la questione del « luogo » l'autore, partendo dalla differenza tra l'Es di Groddeck e quello di Freud, esamina attentamente tutta la concezione groddecchiana, ponendo in evidenza le differenze intercorrenti tra l'allievo e il maestro. Ambedue prendono in considerazione la psiche del paziente, ma Groddeck la prende in considerazione partendo dal modo in cui essa si esprime nella sua totalità, muovendo da una concezione dell'Es — Dio/Natura — creatore e dominatore. Di conseguenza egli si mantiene sempre nell'organico in quanto tutto l'organismo con i suoi organi e le sue alterazioni incarna il pensiero « biologico » dell'Es in contrapposizione a quello « ideologico » dell'Io, che tra l'altro non è che una delle creazioni dell'Es stesso. Per quanto concerne, per così dire, una topica groddecchiana, ci troviamo di fronte ad una bipolarità in quanto egli identifica l'inconscio con il rimosso da un lato, e, dall'altro, l'Io con il Super-Io portatore delle istanze sociali.

Anche lo sviluppo psicosessuale è bipolare, infatti vengono prese in considerazione solo la fase orale e quella anale che sono ritenute autentiche e continue nella vita dell'individuo al contrario di quella genitale che viene ritenuta transitoria e artificiale in quanto esclusivo dominio dell'adulto e quindi adulterazione del polimorfismo infantile. Egli si attiene strettamente alle due modalità di soddisfazione infantile: l'autoerotismo realizzato attraverso l'onanismo e il narcisismo realizzato nell'omosessualità, ritenendo l'ete-

rosessualità genitale null'altro che una masturbazione a due, una perversione ideologica che si realizza dietro le pressioni e le costrizioni sociali. Anche quando parla della situazione Edipica non v'è triangolazione ma dualità, infatti essa è riferita maggiormente all'amore verso la madre che non all'odio verso il padre. Per Groddeck « la dialettica sessuale si organizza non a partire dal genitale, ma dalla matrice, relativamente e di ritorno al progetto di femminilità e non di mascolinità ». In questa visione, al fallo-centrismo si sostituisce il matricentrismo. Non è la donna un uomo mancato ma al contrario è l'uomo una donna mancata, dominato da un irrealizzabile desiderio di gravidanza.

Alla luce di tutto ciò, concettualizzando il Paradiso come principio di ogni realtà e come momento conclusivo del progetto terapeutico, l'Autore passa in rassegna le diverse dimensioni dei principali teorici della psicoanalisi. Partendo dall'analisi di *Al di là del principio del piacere*, evidenzia in Freud la coincidenza della realtà con il primato della pulsione di morte nella quale si ascriverebbe ogni sessualità. Eliminato così il Paradiso si giunge al Nirvana ove Eros non è tanto l'antagonista di Thanatos quanto il suo ausiliario. Ferenczi tenta di volgere in positivo questa concezione, in cui la vita è concepita come ritorno a Thanatos, con una diversa impostazione della genitalità. Concependo la nascita come espulsione dal Paradiso materno, la genitalità viene assunta come il mezzo con il quale l'individuo torna al suo spazio prenatale originario. « L'organizzazione genitale scopre così il proprio fine: disfare, per il fatto stesso di compiersi, l'ordine che l'ha istituita, il padre ».

In tal senso la genitalità attraverso la negazione di sé permetterebbe l'accesso al Paradiso, ma anche in questo caso non v'è unità, perché se in Freud scompare la vita qui scompare la morte. Solo in Groddeck l'unità viene raggiunta in quanto egli pur localizzando come Ferenczi il Paradiso nella matrice-madre dalla quale si è espulsi, non offre alla genitalità nessun primato ed ogni punto del corpo può diventare quello che

apre le porte del Paradiso. Inoltre egli ritiene il rapporto intrauterino madre-bambino un rapporto tra persone, a differenza di Ferenczi che lo ritiene sostanzialmente parassitario e non personalizzato. In sostanza la psicosomatica groddeckiana opera da un lato la degenitalizzazione della sessualità, dall'altro la sessualizzazione dell'unità madre-figlio. La guarigione consiste quindi in questo disinvestimento genitale che permette alla sessualità di articolarsi come congiunzione dentro-fuori nella totalità infantile, invece di continuare a perpetuare la divisione tra il fuori paterno e il dentro materno. Ecco che il Paradiso appare definibile, oltre che come luogo della congiunzione degli opposti, come spazio matriarcale, matrice interna. Dopo di ciò, l'Autore prende in esame i tre principali progetti terapeutici, precedentemente identificati e corrispondenti alle diverse topiche con le quali si è cercato di risolvere la questione del « luogo ».

Rank, ponendo l'accento sul trauma della nascita, riconosce lo spazio matriarcale come il Paradiso, ma se ne allontana quando afferma che la guarigione è la rinuncia alla madre e più esattamente il riconoscimento del padre come nuova madre. L'analisi diventa « maieutica: esercizio socratico » con la quale l'analista fa rinascere il soggetto sottraendolo al dentro (la madre) e consegnandolo al fuori (il padre). In questo senso diventa un esercizio fondamentalmente adattivo che conduce l'individuo sempre più verso l'ordine sociale allontanandolo dal Paradiso. Reich si contrappone a Rank, identificando l'analisi come lo strumento che non deve integrare l'individuo alla realtà ma anzi aiutarlo nel suo rifiuto dell'ordine sociale attraverso la riconquista del perduto principio del piacere. Ciò si realizza attraverso la riappropriazione della funzione dell'orgasmo di cui l'uomo è stato espropriato e alla quale riconosce una potente carica eversiva. Comunque neanche Reich ci conduce al Paradiso, in quanto non riconoscendo il concetto di spazio materno, fondamentalmente estraneo alla politica dalla quale muove la sua analisi, accetta la genitalità come essenzialmente innata. E se è vero come è vero che

attraverso l'orgasmo si raggiunge il Paradiso, è anche vero che lo si raggiunge solo se questo non si articola genitalmente.

Il Paradiso come meta del progetto terapeutico viene raggiunto da Melanie Klein che riconoscendo i dati antagonisti della realtà include i genitori nel bambino ricomponendo la triade primaria di donna-uomo-bambino. « La congiunzione Kleiniana elabora in tecnica l'intuizione matriarcale di Groddeck ».

Macario Principe

ROGER BASTIDE, *Sogno, Trance e Follia*, Milano, Ed. Jaca Book, 1976.

Il libro di Roger Bastide appare in libreria in Francia nel 1972 e solo nel 1976 appare in Italia. È il risultato di lunghe, faticose ricerche e riflessioni del grande etnologo nel corso di quarant'anni. Bastide si era già interessato ai problemi della vita mistica e ne aveva pubblicato un volume nel 1931. Andato in Brasile e restatovi per vent'anni, vi studia i culti di possessione afro-americani. L'autore ha affrontato i problemi con le proprie forze di studioso e di ricercatore, richiamandosi alla sua esperienza diretta in questo campo. In questo testo sono raccolti una serie di articoli e conferenze, in parte inediti o ignoti al pubblico, in parte apparsi in Brasile o in Francia. Nonostante che il volume sia diviso in tre parti, ha una certa unità; sono analizzati il sogno, la trance e la follia, senza però essere confusi. Bastide dice che in questi tre casi si penetra in un altro mondo; « Coloro che sono stati definiti 'i primitivi' hanno sentito questa 'alterità', stabilendo una serie di intercomunicazione tra queste tre sfere » (p. 15). Sia una nevrosi o psicosi o un sogno significativo, sia i gesti delle persone possedute dalle loro divinità, sia i contenuti dei deliri sono rapportati al soprannaturale, sono considerati un richiamo degli dei. Vi è sempre parallelismo tra l'incubo e la follia, il buon sogno e l'esorcismo. Ciò fa in modo che il folle, la donna in trance o il sognante di-

vengano gli intermediari privilegiati tra il mondo del soprannaturale e quello della natura. Nella società occidentale i sogni sono « addomesticati »; parlano il linguaggio della natura per farne la rivelazione simbolica della nostra storia e non quella degli dei, i mistici sono guardati con sospetto e non si crede ai malefici degli stregoni; i malati mentali sono imbottiti di psicofarmaci e rinviati alla società repressiva e aggressiva. Così il soprannaturale è stato respinto dal senso; ciononostante quando si sogna, quando si assiste a dei fenomeni di trance, quando si parla di follia, si ha l'impressione che tutto ciò sia estraneo al mondo e a noi stessi. Tali fenomeni ci sorprendono perché costituiscono residui di concezioni passate che hanno continuato, attraverso le varie generazioni, a turbare la nostra coscienza.

Nella prima parte del testo è analizzato il sogno, oggetto di numerosissimi studi da parte di psicoanalisti, psicologi e psichiatri. Alcuni hanno visto il punto di partenza di una celebre teoria sull'origine della religione (Taylor), altri hanno elaborato una sociologia del sogno. Bastide si schiera a favore di quest'ultima tesi; ne ha uno spiccato interesse; egli è convinto che vi sia continuità più che frattura tra le preoccupazioni dello stato di veglia e quelle dello stato di sonno. Ciò gli è convalidato dal Burridge (Mambu) che ha colto il carattere dinamico dei racconti mitici; tale mondo mitico si arricchisce dei sogni degli individui, i miti tradizionali si ripetono nei sogni; da qui il concetto di *mith-dream* che egli definisce « un corpo di nozioni scaturite da varie fonti, quali rumori, esperienze personali, desideri, conflitti e idee in relazione all'ambiente globale che trova la sua espressione in miti, sogni, storie popolari e aneddoti » (p. 25). Quindi il *mith-dream* è collettivo, è un mezzo di unione e solidarietà. Bastide analizza le teorie sul sogno da Halbwachs a Freud; ne fa uno studio approfondito concludendo che l'uno distingue due generi di memoria: quella che gioca in seno alla fantasia notturna e quella della veglia fortemente socializzata, mentre Freud ammette la presenza della società all'interno stesso del sogno e ritiene che la

libido supera le barriere poste dalla società nascondendosi dietro dei simboli che vengono elargiti dalla collettività, da vecchie magie, dalle antiche mitologie, da culti che si credevano perduti per sempre; esiste quindi, nell'uomo, un inconscio collettivo e il sogno è un'esplorazione di queste tenebre, accumulate in noi da millenni, una discesa nelle forme contemporanee di pensiero delle società più primitive. Occorre, però, distinguere nel sogno « il contenuto manifesto » e « le tendenze nascoste ». L'apporto della società non si trova nelle immagini stesse che formano il contenuto del sogno, ma nelle tendenze inconsce che ne regolano la struttura intima. Si può così fissare una tipologia del sogno, secondo le tendenze segrete che vi si manifestano; sogni di vendetta, di liberazione, di evasione; il sogno è quindi funzione della cultura e della densità sociale e le immagini del sogno sono scelte tra quelle che riguardano l'ambiente sociale a cui si tiene di più. In qualche sogno del popolo negro, per esempio, la situazione della famiglia, che è stata quella della schiavitù, influenza molto la psicologia dei Neri; ecco perché Dio rappresenta per loro la buona mamma che ama e che consola i suoi figli infelici. Taylor afferma che nel sogno l'anima dell'individuo si introduce nel Regno dei Morti o degli Spiriti. I sogni in Occidente sono culturizzati, fanno parte della cultura della società; tra i primitivi, invece, il sogno è naturalizzato. Per naturalizzazione Bastide nel suo libro spiega che esso è un passaggio per l'uomo dall'animalità (natura) alla cultura e se il sogno è al suo punto di partenza, cioè pura natura, presso i primitivi questa « natura » è utilizzata come uno dei fondamenti della costruzione della cultura; presso gli occidentali, invece, è la cultura che crea la natura. La storia del sogno ci rivela dei cambiamenti sorprendenti da un'epoca all'altra: dal XVIII al XIX secolo vi era prevalenza delle immagini del cielo, del Paradiso o dell'Inferno; all'inizio del XX secolo invece trionfa il bizzarro: il sogno moderno non ha niente in comune con il sogno romantico, è una successione di immagini senza alcun seguito, del tutto disparate e che

non formano in nessuna maniera, una qualsiasi storia; oggi quando riferiamo ciò che abbiamo sognato introduciamo con il nostro linguaggio la nostra cultura e variando la cultura, varia anche la tematica del sogno. La psicanalisi ci ha insegnato che le immagini del sogno, anche quando non possono tradursi in una rappresentazione coerente, non sono tuttavia dovute al caso e il sogno contiene una certa sua struttura. Freud ha cercato il significato di tale struttura a livello dell'individuo e ha dimostrato che il sogno, anche il più assurdo, si integra nel quadro del profondo della personalità. Queste immagini si ricollegano all'esperienza dell'uomo sociale e, quindi, esse si ricollegano alla socialità. I sogni dei Negri contengono il desiderio di distruggere ogni spettatore della loro negritudine, desiderio di elevarsi ad una condizione migliore, angoscia per il proprio colore di pelle; nelle società dette « primitive » il sogno è preso nell'organizzazione sociale e vi è un'unità reale tra le due metà dell'uomo, come tra il mondo dei miti o del sacro a cui il sogno è collegato e il mondo sociale, in cui l'uomo deve vivere allo stato di veglia. La struttura sociologica del sogno non è un riflesso della struttura sociale, ma ne è parte integrante. Presso i primitivi vi è continuità tra il mito e il sogno, nel senso che le immagini dei sogni vengono date dai miti (cosa che si esprime per mezzo del viaggio dell'anima del sognante nel regno degli Antenati o dei Geni) e che i miti si complicano nella proliferazione per i nuovi elementi che essi incorporano agli antichi forniti dalle rivelazioni oniriche. Per molte società « primitive » il sogno è considerato un viaggio dell'anima nei paesi degli Avi.

Bastide conduce parallelamente alla sociologia del sogno l'inchiesta sulla sociologia della trance e le crisi di possesso afro-americane. La natura e l'intensità psichica della trance varia secondo le etnie. In Africa il possesso è legato alla terapia non solo della follia, ma di tutte le malattie di origine psicosomatica. I Negri distinguono il possesso da parte degli dei e quello ad opera dei Morti; l'uno innalza l'uomo, l'altro lo

tormenta. La trance africana o afro-americana è un linguaggio (motorio e vocale) che si decifra secondo un certo codice; ha il suo vocabolario, le sue regole. Per gli Occidentali la trance è un rifiuto del linguaggio, obbedisce al determinismo dell'inconscio e dei suoi complessi; la trance africana, invece, è dominio del « serio », può avere effetti catartici, non è liberazione dalle inibizioni come per gli Occidentali, ma è condizionamento. Essa è controllo sociale, degli anziani sui giovani, dei capi sui loro subordinati. L'Africano ha come il cristiano un atteggiamento ambivalente dinanzi al fenomeno mistico; egli lo considera come un'elezione e un onore, ma nello stesso tempo ne ha paura e quando una persona rivela la capacità di cadere in trance egli la protegge contro tutti i possibili errori con le barriere delle norme comuni.

In Africa tra gli Yoruba esistono degli spiriti nani, chiamati *éré* e non sappiamo se essi corrispondono a dei fenomeni psichici speciali. Lo Yoruba che esce dalla sua trance estenuato, ha uno stato di depressione simile a quello infantile, in cui si ride o si piange per nulla in quanto nella trance c'è identificazione dell'uomo con il suo dio. L'*éré* lo si trova nell'iniziazione e in tutte le cerimonie pubbliche. I fenomeni di possesso sono stati studiati dagli psichiatri come fenomeni di isterismo, di nevrosi o di sonnambulismo provocato, ma essi sono controllati e organizzati dal gruppo di culto presso i primitivi. Le persone malate sono le « elette » dal possesso; la malattia è curata per mezzo del potere dello sciamano che è il signore degli Spiriti nel riportare l'anima rubata nel corpo ed espellere dal corpo la malattia. Il possesso può avere quindi una funzione psicoterapeutica. La trance nei culti di possesso è provocata dalla musica del proprio dio, determinata quindi liturgicamente; se la trance è violenta il « padre » della cerimonia la calma (mano sulla nuca, soffio negli orecchi); nella trance africana la regola non impedisce la spontaneità ed il libero gioco dell'immagine creatrice; essa non è esclusiva delle cerimonie pubbliche, ma è anche di ordine privato ogni volta che il dio ha

bisogno di indirizzare un messaggio personale al suo fedele; i culti di possesso appaiono quindi nelle danze e nei canti. Per quanto riguarda la follia essa ha in comune con i culti di possesso e con la trance il comportamento determinato collettivamente e miticamente, essendo essa stessa, una costruzione collettiva.

Il libro di Bastide, quindi, si presenta come un interessante orientamento nell'immenso campo dei miti, è ricco di fascino per il lettore sempre interessato al soprannaturale e ai fenomeni della psiche.

Maria Rosaria Filippi

WIM WENDERS, *L'Amico Americano*,

L'esaltazione dell'amicizia virile e della sua congiunzione con la morte è il sostegno narrativo de *L'Amico Americano*, angosciato movimento di Wim Wenders dove l'amore e il desiderio sono esclusi perché immobili, perché fuori del tempo o in un tempo che è irrimediabile. Nella gran confusione di sentimenti imprecisi è la paura a scoprire il fallimento dei due personaggi oltre al terrore di morire o di essere già morti nell'annullamento quotidiano.

« E' il 6 dicembre 1976 ... non c'è nulla da temere ... altro che la paura ... io non so più bene chi sono io ... e chi sono gli altri » si ripete al registratore Tom Ripley interrogando al nulla la sua condizione e impressionando la memoria al di là della certezza. E quale certezza può avere Jonathan di fronte alla minaccia di una malattia mortale, quando scopre in se stesso un altro uomo e si lascia condurre inconsapevolmente ad infrangere tutte le frontiere? Lui che non è mai stato un violento diventa un killer per lasciare dei soldi alla moglie dopo la sua morte o forse meglio, come Raskol'nikov di *Delitto e Castigo*, per dimostrare la sua indipendenza dall'inutilità quotidiana e dal suo orribile destino. Ma se Jonathan porta il segno di Caino perché costretto ad uccidere al di là di ogni legge morale, egli è anche un Prometeo sfigurato dal tentativo di libertà im-

maginato e annunciato dalle scritte sui muri di una torbida Germania. Cosicché Jonathan non riesce più ad infilare cornici e illusioni, aggiunge ombre alle ombre mentre, nel crollo di ogni normalità si concede inalterato alla sconfitta.

Tuttavia la casa è il punto da cui si parte, il luogo dello sragionamento e della separazione. Jonathan accetta di uccidere ma soprattutto accetta di partire verso una meta finale che non esiste se non come irreparabile condanna. Nietzsche scriveva che l'individuo giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante o un filosofo.

Ma Jonathan non è né l'uno né l'altro, è solo il fantasma di se stesso che vuole nel viaggio il sacrificio e l'espiazione di tutte le sue responsabilità mancate. Ed è per senso di responsabilità, dice Wenders, che l'amico americano Ripley interviene inaspettatamente a fianco di Jonathan, sostituendo al tradimento iniziale una passione tragica e senza confini. Nasce allora un sentimento che si basa sopra un delirio comune, uno specchio crudele dove le angosce e i desideri vogliono entrare nel gioco per cambiarne lo svolgimento. Eppure niente può essere modificato in un rapporto che vuole essere speculare dove la donna, moglie e amante che sia, sembra rigorosamente esclusa dal cerchio magico dell'amicizia maschile.

« Vorrei essere tuo amico, ma so che l'amicizia è un sentimento impossibile » dice Ripley rivolgendosi a Jonathan. Difatti l'amicizia che è in sé una parabola tragica, è qui vissuta come fantasma impotente di fronte all'impossibilità di un orizzonte di valori cui rapportarsi. Due assassini hanno in comune solo i loro delitti e per le loro scelte Ripley e Jonathan non si preparano a *ri-nascere* ma si preparano a *morire*. Cosicché nella complicità, la negazione degli altri diventa in definitiva negazione di loro stessi. Jonathan si allontana dalla moglie la quale, sebbene possa essere esecutrice e depositaria di un progetto sconosciuto, appare come il luogo di un incontro impossibile e di una proiezione.

Probabilmente Jonathan cerca di raggiungerli

attraverso di lei caricandola di desideri che essa dovrà realizzare: desiderio sessuale, desiderio omosessuale, desiderio di morte. In lei Jonathan si vede e si riconosce e in lei si coagulano insoddisfazione e rancore di altre colpevolezze. Ma non si sopporta l'idea di veder mutare, diventare altra la propria immagine e al posto di chiarire si preferisce occultare e nascondere, mentre in una totale assenza di norme si scivola assieme in una reciproca abolizione.

A cosa serve trasgredire quando né paura né coraggio possono salvare un moribondo? E che significato dare a quell'elemento di disordine e di eccesso che giunge fino a mettere in gioco la vita di coloro che lo seguono?

Purtroppo a Jonathan non basta riconoscere che l'Altro, donna o moglie, gli impedisce di vivere perché è là. E non basta sostituire a lei un uomo, un Padre o un amico, per essere finalmente riconosciuto vivente. Tutt'al più potrebbe sostituire al principio di sostituzione un principio di generazione, ammettere cioè un progetto, un cambiamento reale e decisivo. Ma il suo destino è già segnato: Jonathan vive con la paura di perdere una parte di se stesso, con un terribile rimorso che lo conduce alla morte già prima delle sue vittime.

Per questo Jonathan vede in Ripley la sola risposta chiara all'esigenza che lo ha logorato, il solo divieto che può essere stravolto con la violenza della tempesta. E Jonathan seguirà l'amico fino in fondo al suo delirio attraverso gli omicidi sul treno o le vendette notturne consumate paradossalmente come rimedi inadatti.

Tuttavia la morte distrugge sempre una realtà che aveva preteso di durare e sul finire di una notte interminabile, verso il mare, Jonathan abbandonerà Ripley tradendolo definitivamente per la moglie o meglio ancora per quel fantasma che la moglie rappresenta per lui. Cosicché fugge con lei per regredire nel ventre e nella terra, annunciando con la voce spezzata la sua prossima fine. Jonathan muore dunque non per la malattia che lo ha già condannato ma perché non ha più nessuno in cui riconoscersi o almeno iden-

tificarsi. E sebbene sia la moglie a ricomporlo nell'ultima scena, chiudendogli gli occhi dopo che la macchina è andata fuori di strada, è la donna a riappropriarsi dei segreti prima del viaggio finale.

A Ripley non rimane che scivolare completamente nella perdita di se stesso, « Chi siamo? » si domanda in una risata quando dietro la sua faccia si spalanca il vuoto mentale. Non resta che il crescente terrore di non avere nulla a cui aggrapparsi — così la tragedia, scriveva Bataille, può essere considerata come un'ultima parola — l'uomo mitico è morto lasciandoci quest'ultimo messaggio, in definitiva una risata nera.

Vincenzo Caretti

Quell'oscuro oggetto del desiderio di LUIS BUÑUEL.

Nessun oggetto di desiderio ha più esasperato la repressa sessualità cristiana, del mito della Vergine. Ed è di una vergine di nome Conchita che Don Mateo si innamora tra le case di Siviglia e il cielo di Parigi, rincorrendo inesorabilmente un fantasma interiore che è senza speranza perché insospettabile, perché perduto appena conquistato. In questa irreparabile condanna che è allo stesso tempo identificazione e separazione, Buñuel ha voluto affondare le mani per raccontarci un'ossessione o un sintomo che è interno al linguaggio dell'uomo e della donna come spartizione simbolica riconciliabile altrove.

« Sua passion predominante è la giovin principiante » è il verso del *Don Giovanni* di Mozart che Kierkegaard ha messo significativamente come epigrafe del suo *Diario del seduttore*. In realtà la forza della verginità di Conchita è quella che le permette di agire nella vita di Don Mateo. Ed è nella verginità che Conchita si identifica con il fantasma ideale della femminilità, oscuro simbolo in cui si è radicata l'immagine della donna, progetto dell'inconscio collettivo, dove l'uomo ha espresso il suo desiderio e il

suo rifiuto: Diana, Artemide, Atena, figure potenti e minacciose, proiezioni maschili della madre e della maternità.

Condizione senza rimedio questo bisogno irraggiungibile dell'Altro che costella nell'uomo una mancanza ad essere ed avere e che il timore inconscio di una grande figura materna terribile e omicida trasforma in una fuga o in una caccia. Ma se è vero che l'uomo e la donna sono l'uno il fantasma dell'altro, allora l'insonne caccia alla donna è anche una continua fuga dalla donna.

A cosa starà correndo dietro l'impareggiabile Don Mateo nella sua fame di eternità e di infinito? Probabilmente ad una purezza sperimentata un tempo, il paradiso terrestre, il nirvana del grembo materno, il sommo bene che ogni individuo è costretto a perdere nel momento in cui nasce e del quale prova rimpianto per tutta la vita.

« Tu ami ciò che non hai e non ciò che hai già! » gli sussurra crudelmente Conchita facendosi passare per quello che non è e permettendo a Mateo di far sfoggio di ciò che non ha. Così la divisione immanente al desiderio confonde e maschera qualsiasi incontro, gioco e amplesso. Mateo letteralmente non può vedere che la mutevole Conchita, quella che sfugge, che resiste, che si trova altrove, che pure tenta di essere altro da semplice oggetto di desiderio maschile, ha due volti, due corpi, due ombre. E di ombra si tratta e non di anima in quanto l'immaturità che qui si manifesta ha la sua radice in una fissazione narcisistica che impedisce *la vista* reale dell'altro, il riconoscimento, lo scambio e l'amore.

Conchita resta dunque un pretesto per Don Mateo e la sua bellezza è un riflesso, un velo, uno schermo che nasconde la sua vera nudità. « Non scoprire la nudità della donna, essa è la nudità di tuo padre », scrive Klaus Mann in *Mephisto*. Forse mai come in questo caso il mito della bellezza della Madre altro non è che il fallo del Padre, oggetto esecrabile da uccidere e divorare per trasformarlo in totem, da nascondere e ritrovare in se stessi come potenza e dominio assoluto dell'uomo.

Sicché la spirale è questa: Don Mateo ama

la sua illusione, le sue prudenze, i suoi regali, le sue maniere. Il suo desiderio dell'Altro non è che il fantasma dell'identico, del suo doppio, del suo fallo ed è nel riflesso dello specchio di Narciso che compare latente e irrisolta la sua omosessualità. Chi ama molto se stesso ama, in fondo, uno dello stesso sesso, basta solo con un gioco di prestigio aggirare e trasferire in una tensione continua l'irraggiungibile e oscuro oggetto del desiderio.

Così innalzando e idealizzando la donna in modo eccessivo, le si nega ogni realtà ed ogni progetto, la si abbassa inconsciamente ad idealità sostitutiva che impedisce all'uomo l'attraversamento del reale o meglio il riconoscimento degli altri come soggetti.

Ma Don Mateo è incapace di recuperare la libertà nei confronti dell'aspettativa altrui perché questa istanza porta con sé l'angoscia della morte e la colpa dell'aggressività. Troppo per un uomo come lui ossessionato da topi, mosche e terroristi, elementi caotici e incontrollabili perché rimossi. E questa violenza dalla quale sfugge è la stessa che non riesce ad integrare, non quando picchia Conchita, non quando la annaffia infrangendo la dipendenza se non come sua paradossale riconferma, altro che abolizione. L'atto di autonomia si gonfia allora di una tale aggressività e di una tale colpevolezza che diventa fatale in un rapporto che non vuole essere di guerra, ma di amore e comprensione. Così, chiusa la strada alla soluzione definitiva, si apre quella pseudoliberatoria dell'aggressività esplicita verso l'immagine nemica, dell'inutile battaglia che copre ogni verità. Eppure per Don Mateo non esistono speranze, neanche quando resta affascinato di fronte alla donna che rammenda nell'ultima scena i merletti strappati del suo immancabile sacco. Ancora una volta è una donna a ricucire la trama lacerata dell'uomo e ancora una volta Don Mateo propone a Conchita l'intenzione rimandata della sua narcisistica completezza.

Ma un'esplosione chiude definitivamente il cerchio, strappa i personaggi dalla finzione e li proietta in platea nei fatti di ogni giorno. Ed è lo spettatore e non la vita ad essere

rispecchiato in questa storia; questo è l'uomo, ecce homo, lo stanco, avido, sfrenato, puerile e raffinato signore della nostra civiltà, il moribondo nostro contemporaneo che vuole morire o forse meglio tramontare. Don Mateo è quindi un uomo collettivo incapace di cancellare l'irredimibile volontà di mettere gli altri al proprio servizio, di appropriarsi delle cose e degli uomini in funzione di sé come di un centro esclusivo e tirannico. Soprattutto è un uomo immorale perché complice di una ideologia desueta, di articoli di fede, di modelli dati.

Scrivendo Oscar Wilde che se « la morale moderna consiste nell'accettare i luoghi comuni della nostra epoca, allora io credo che per un uomo colto l'accettare i luoghi comuni della propria epoca sia la più rozza forma di immoralità ». Questo per dire che Don Mateo rinnega una soluzione per il labirinto in cui si è gettato, ma il motivo della trasformazione non è il suo destino, resta tuttavia ad indicare un progetto fuori del film, nelle strade, nei sogni, di chi si assume individualmente la responsabilità di un radicale cambiamento.

Vincenzo Caretti

E. NEUMANN, *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio Editore, 1978, Lire 14.000.

L'uscita in Italia del saggio di E. Neumann è senza dubbio un evento di grande importanza. Dell'allievo di Jung i lettori italiani hanno finora conosciuto « Il mondo archetipico di H. Moore » (Boringhieri, 1962), « Gli stadi psicologici dello sviluppo femminile » (Marsilio, 1972, al quale si rinvia per la bibliografia su Neumann fino al 1971), « La psicologia del femminile », Astrolabio 1975, che comprende il suddetto « Gli stadi psicologici dello sviluppo femminile » e, in più, « La luna e la coscienza matriarcale » e « Il flauto magico di Mozart, in conformità alla struttura originale di « Zur Psychologie des Weiblichen », Rascher, Zürich 1952; presso Marsilio sono stati editi, inoltre, « L'uomo creativo e la trasformazione », e « Il tribunale: un'inter-

pretazione psicologica del 'Processo' di Kafka », il primo saggio dell'autore, risalente al 1933, cioè all'anno precedente il suo incontro con C. G. Jung. L'editore Armando, poi, ha presentato nel 1974 la trad. italiana di « Kulturentwicklung und Religion » (« Evoluzione culturale e religione »), comprendente tre conferenze tenute da Neumann ai convegni di Eranos dal 1948 al 1950. Prima dell'edizione dell'opera che qui si recensisce, rimanevano, pertanto, escluse per il lettore di lingua italiana tutte le opere, per così dire, fondamentali; l'« Ursprungsgeschichte des Bewusstseins », appunto, « Die grosse Mutter » (pubblicato in inglese nel 1955, in tedesco nel 1956), gli studi analitici sull'arte (su Chagall, Leonardo da Vinci, G. Trakl.), l'interpretazione della favola di « Amore e Psiche » ne « L'asino d'oro » di Apuleio e, non ultimo per importanza, il saggio su « Tiefenpsychologie und neue Ethik » del 1949. Il lettore che desideri procedere verso la comprensione di questa figura di psicologo analista e studioso dell'arte e del mito può, è opportuno ricordarlo, giovare di alcune prefazioni o presentazioni illuminanti: quella di A. Carotenuto a « Gli stadi psicologici dello sviluppo femminile », quella di M. Trevisani a « L'uomo creativo e la trasformazione », quella di Hans Dieckmann a « Il tribunale ».

Al di là di queste indicazioni necessarie, ma pur sempre esterne rispetto alla dinamica del pensiero e della vita di E. Neumann, vorrei ora ricordare che la « Storia delle origini della coscienza », edita nel 1949, ma scritta in precedenza, ricevette, tra i consensi ufficiali quello autorevole di C. G. Jung, che premise al libro una sua introduzione caratterizzata da un'incondizionata adesione. Jung vedeva in Neumann il « rappresentante della seconda generazione », il continuatore che, partendo dal riferimento al simbolismo matriarcale — su cui Jung per primo s'era soffermato nei *Simboli della trasformazione* (1912-52) —, delineava la storia dello sviluppo psichico del singolo individuo parallelamente all'evoluzione della specie umana. Agli occhi di Jung, tuttavia, non sembrava rilevante solo l'assunto neumanniano secondo cui l'ontogenesi ricapitolerebbe la filogenesi,

ma il fatto che l'autore berlinese tracciava la sua storia della psiche umana ricorrendo al mito quale referente fondamentale. Da parte sua Neumann dichiarava apertamente il suo debito culturale nei confronti di Jung; egli riteneva anzi il proprio progetto culturale come un'applicazione — certo non schematica — della psicologia analitica alla storia dello sviluppo della coscienza. L'ancoraggio di Neumann alle ipotesi junghiane è, a mio parere, evidente; di ciò il lettore può trovare prove convincenti nella lettura puntuale dell'opera, la cui struttura è incentrata sulla nozione di archetipo (nozione, come si sa, fondante della stessa psicologia junghiana) e, in particolare, su quella di Uroboros (il termine, d'origine egiziana, designa il serpente circolare e rinvia alla simbologia alchimistica).

In tal senso il totale aderire di Neumann alle formulazioni junghiane dev'essere considerato come una scelta culturale, che privilegia un approccio non personalistico e pertanto respinge l'ottica propria di Freud (riguardo a ciò vanno colte con attenzione le osservazioni ricorrenti nel testo intorno alla parzialità della visione freudiana). La psiche dell'uomo, per Neumann, ha le sue radici in una dimensione inconscia transpersonale, da cui *dipende la graduale* formazione della coscienza. Uso deliberatamente il termine « dipende », per sottolineare l'imprescindibilità del destino del singolo dalla fase uroborica, in cui l'essere umano è avviluppato nella Grande Madre, cioè in una condizione psichica del tutto inconscia, autosufficiente, ove l'io esiste solo come possibilità embrionale. Di questa fase Neumann presenta esempi tratti da miti d'ogni epoca e luogo, calandosi con penetrante sensibilità psicologica sia nelle peculiarità specificamente attinenti al mito, sia nella simbologia alimentare connessa con l'immersione della psiche nell'Uroboro. In proposito occorre ricordare le pagine iniziali dell'opera (p. 44 sgg.), in cui Neumann definisce il concetto di Uroboros e ne distingue i tratti, opponendolo ai concetti affini di « autoerotismo » e « narcisismo », che egli ritiene connotanti esclusivamente aspetti patologici dello sviluppo psichico. Il narcisismo, ad

esempio, secondo Neumann, è un inevitabile stadio della crescita dell'io, che si finge una forza cosciente poggiante solo sulla deflazione dell'inconscio. Ma esso aspetta al varco della vita psichica l'essere umano nella sua progressiva emancipazione dall'inconscio. Il processo di nascita e formazione della coscienza che si dipana dall'inizio matriarcale è denominato da Neumann *centroversione*. Il termine, acquisizione originale dell'autore, corrisponde in certo modo alla centrale nozione di *individuazione*, peculiare di Jung. Rispetto ad essa, tuttavia, contiene diversità non irrilevanti, che possono essere rintracciate solo nell'accostamento rigoroso e puntuale al testo in questione. Ne vorrei segnalare una, forse la più cospicua ed evidente: Neumann pone più di Jung l'accento sulla latente presenza della centroversione non solo nella seconda metà, ma già nella prima metà della vita, gettando così luce sulla perentorietà della differenziazione della coscienza dall'inconscio fin dai primi momenti dell'esistenza individuale. Se, dunque, la centroversione può essere assunta come l'integrazione delle sorgenti archetipiche inconscie, del Sé, nella coscienza, e in tal senso come omologa al processo d'individuazione, risulta con ciò chiaro come nel pensiero di Neumann proprio il riferimento alla fenomenologia del mito configuri quasi una sovrastruttura rigida (echeggiante l'impianto da un lato di Hegel, dall'altro — non stupisca la diversità — di Cassirer), nell'ambito della quale può apparire necessario ciò che invece è una **conquista tutta** individuale, dolorosa, per nulla scontata. Tale impressione è peraltro attenuata dalla seconda parte dell'opera, ove la lotta dell'individuo nei confronti della Grande Madre, e, successivamente contro il Padre Terribile, la conquista della prigioniera e del Tesoro, divengono da fasi del mito tappe della formazione della coscienza. Ciò non significa, però, che nell'inevitabile confronto con l'edificio junghiano il disegno di Neumann, proprio nel suo specifico, autonomo tratto riveli comunque una spiccata propensione alla razionalizzazione, che porta con sé una minore cura per la dimensione fantasmatica e, in generale, immaginaria.

E' mia opinione che il lettore possa rinvenire una tendenza analoga nel modo in cui Neumann affronta un nodo centrale della sua storia della psiche, cioè la *frammentazione degli archetipi*. Pur se in forma succinta, voglio qui ricordare che lo sviluppo della coscienza, il costante rafforzarsi dell'Io a confronto con il Sé passa, per Neumann, attraverso la frammentazione degli archetipi (e dei complessi), che può definirsi come un contatto con la *multiforme e polivalente energia dell'inconscio*; un contatto, per di più, intrinsecamente dialettico. Neumann, infatti, sottolinea in ogni fase la bipolarità dell'inconscio, e delle sue produzioni, che non può non riflettersi nella struttura egoica. Senza voler cadere in semplificazioni, riduttive e devianti, credo di additare tale assunto nella descrizione dello stadio uroborico matriarcale (p. 97 sgg.), così come negli altri stadi. Dalla frammentazione deriva la possibilità di riportare alla coscienza personale — v. i riferimenti alla personalizzazione — l'intensità solo parzialmente sondabile degli archetipi.

Anche in questo caso mi pare che si configuri una sostanziale diversità dell'allievo dal maestro Jung. Questi, infatti, come si può osservare dalla voce *Idea dei Tipi psicologici*, aveva opposto alla filosofia del diciannovesimo secolo — ma, in generale alla filosofia occidentale — la nozione di archetipo quale emblema del mondo irrazionale, irriducibile, in certo modo, alla concettualizzazione e, in definitiva, alla coscientizzazione. Neumann, per contro, pur senza mai sottovalutare l'intensa numinosità degli archetipi, tende fortemente a privilegiare la traducibilità sul piano cosciente ed esistenziale degli archetipi stessi. Un atteggiamento, questo, sul quale solo la biografia culturale di Neumann potrebbe fare luce in modo adeguato.

Al di là di tale problema, mi sembra di dover ribadire che la partizione dialettica di Neumann è un elemento tutto personale, che concorre a definire la figura di quest'autore come meritevole di ulteriori studi, e presenta concordanze, sul piano filosofico, con l'idealismo, più che con il neo-kantiano Casirer, cui pure Neumann fa riferimento, sul

piano della psicologia del profondo con alcuni tratti del pensiero della Klein.

Mi sembra necessario a questo punto render conto d'un notevole merito di Neumann. Egli è, credo, il primo psicologo del profondo, che abbia, in un contesto teorico organico e sistematico, trattato il matriarcato come un mito, non come realtà. Con ciò egli si distingue dalla scuola freudiana, e da altri psicologi del profondo, per la sua conoscenza del dibattito antropologico e per la decisa propensione a cogliere nel matriarcato il riflesso d'una proiezione mitica. Ciò è forse più evidente nella seconda metà dell'opera, che nella prima, ma non è certo da porsi in dubbio. Sotto quest'aspetto la « *Storia delle origini* » è il primo libro che tributa al « femminile » un vero riconoscimento. Non solo, ma ciò che nella « *Storia delle origini della coscienza* » può sembrare — o essere di fatto — non detto intorno al femminile, è stato poi trattato in « *Zur Psychologie des Weiblichen* ».

Resta, naturalmente, da pronunziarsi sull'insieme della sua opera. Lo ha fatto, in modo in verità articolato e drastico, Wolfgang Giegerich nella rivista SPRING del 1975 (v. « *Ontogeny = Phylogeny? A Fundamental Critique of Erich Neumann's Analytical Psychology* » p. 110-129). La principale obiezione mossa da Giegerich è che l'omologia tra ontogenesi e filogenesi e tra biologia e psicologia del profondo, istituita da Neumann, è precaria e, soprattutto, indimostrata per il fatto che egli sostituisce alla storia della psiche la fenomenologia del mito, quasi giustapponendo il mondo mitico alla complessità dell'immaginario (ancora più aspra è la critica, peraltro, allo studio di Neumann sul bambino, *Das Kind*, 1963).

Sia consentito qui estrapolare proprio una acuta definizione di Giegerich, che ritiene l'opera di Neumann un mito piuttosto che una storia. In verità ogni psicologo del profondo formula le proprie ipotesi, ancorate o non alla fenomenologia del mito, come una sorta di mito. L'eccesso di Neumann è nel fatto che egli ha inteso tradurre la propria visione della psiche col supporto del mito (e dell'arte), cioè di referenti storico-culturali

che posseggono legittimità solo in un ambito strettamente storico-culturale e, comunque, non superano i limiti della soggettività dell'autore. Ma ciò può esser ben concesso a Neumann, se è vero, com'è vero, che la soggettività è indissolubile dalle formulazioni teoriche e dalla pratica di ogni psicologo del profondo e che il mondo onirico e la psiche inconscia, come Jung stesso ha sempre ricordato, presentano innegabili affinità con il mito, con le favole, con la creazione artistica. Detto ciò, mi sembra che nell'opera qui recensita sia realmente da riconoscere il privilegiamento della coscienza che Giegerich condanna con troppa severità come antipsicologico.

In verità il giudizio di Giegerich sulla « Storia delle origini della coscienza » ripropone in tempi recenti il problema della valutazione dell'opera intera e del posto che Neumann (1905-1960) occupa nel nostro secolo e nella psicologia junghiana. Basti qui ricordare che, dopo il cordiale rapporto iniziale con Jung, testimoniato fin dal 1934 dagli scambi epistolari, Neumann, forse intorno al 1949, non dovette più essere in pieno accordo con l'elvetico. Questi, occorre ricordarlo, non accolse con favore l'importante saggio di Neumann, terminato nel 1948 e stampato, come la presente opera, l'anno successivo, « Tiefenpsychologie und neue Ethik » (Psicologia del profondo e nuova etica, Kindler, München 1973, 3ª edizione), nel quale Neumann, riprendendo le asserzioni basilari relative alla formazione della coscienza dell'individuo, rifletteva in modo precipuo sulla necessità di superare la vecchia etica individualistica per tendere ad una nuova morale, in cui il singolo sapesse integrare gli aspetti collettivi inconsci e coscienti. Con chiara presa di posizione, Jung, che aveva espresso le sue critiche allo stesso autore, di cui avrebbe apprezzato, tuttavia, nel 1952 lo studio su « Amore e Psiche », confutava l'assunto di Neumann, definendo tra l'altro questi isolato nel mondo di Tel Aviv, ove s'era ritirato (v. C.G. Jung, *Letters*, vol. I, p. 518, lettera a Jürg Fierz del 13 gennaio 1949). Con ciò voglio solo mettere in luce la necessità di studiare l'opera di Neumann,

che, come si vede, presenta aspetti intricati e difficili, ma soprattutto implica una ricchezza ed una profondità che, a partire dalla pubblicazione della « Storia delle origini della coscienza », vanno senza intenti apologetici, ma anche senza ricorrere all'ortodossia, serenamente indagati.

Antonio Vitolo

MARIO MORENO, *Introduzione alla prassi della psicologia analitica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1978.

Il pregio più evidente dello scritto di Moreno si deduce dal titolo: è il tentativo di tradurre in pratica, in concetti elementari e fruibili anche dai profani, il contenuto della psicologia analitica sfumato e spesso indefinibile, in quanto essa si pone appunto con « caratteristiche ateoretiche ».

Riesce a farlo senza mai cadere nel banale, ma distillando le idee con lucida precisione. E però, oltre che esporre lo scibile nei suoi elementi essenziali, ne sottolinea i limiti indicando i rischi del fraintendimento e dell'arbitraria applicazione dei principi junghiani e offrendo ipotesi di lavoro rivolte a storicizzarli nella cultura contemporanea.

Prima di esaminare i dati salienti della teoria analitica, Moreno opportunamente affronta le premesse ideologiche da cui deriva il complesso pensiero di Jung, partecipe di un filone culturale del tutto diverso da quello freudiano. Mentre Freud suggella il momento culminante del positivismo scienziato, esercitato rigorosamente sulla dura pratica della neurologia e dell'istologia del cervello, Jung apre la sua preparazione di psichiatra all'ampio respiro della fenomenologia, parla di spirito e di dimensione transpsichica, si associa alla critica del principio di causalità, sulla scia della relativizzazione: « gli avvenimenti hanno solo una connessione di significato ». L'enfasi posta sul simbolo, come mediatore tra conscio e inconscio in grado di superare la tendenza della psiche alla dissociazione, e come ipotesi del divenire irriducibile alle

categorie razionali, fonda subito una particolare visione della psiche, che è appunto intesa come « sistema simbolizzante ». Da ciò deriva un'affermazione essenziale per la biologia psichica, e cioè che « l'immagine è l'unità fondamentale e originale del funzionamento mentale »: questo è detto esplicitamente in antitesi all'asserita priorità dell'idea, che invece si forma appunto dalle immagini.

Il tramite simbolo-archetipo è attentamente considerato dall'autore; ma oltre che riportare le note e spesso contraddittorie definizioni dell'archetipo date da Jung, ne indica anche i legami di parentela con l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, con le strutture primarie significanti di Lacan, con i modi di essere nel mondo di Binswanger. In questo modo sono pure affrontati i numerosi e scandalizzati oppositori dell'archetipo, che tentano di negarlo soltanto perché sfugge ad una comprensione esauriente, perché essa è anche affidata all'evidenza dell'intuizione o perché non si adatta agli schemi della scienza. Indicata a questo scopo è la chiarificazione circa i due diversi momenti di archetipo e immagine archetipica. L'attuazione dell'archetipo nell'immagine permette a Moreno di insistere su di un'idea che particolarmente lo interessa, e cioè l'aggancio dell'archetipo al contesto storico (psicologia culturale).

Così pure risulta meno ostica la « funzione trascendente », che per i significati del suo participio sollecita immediatamente le ire e le derisioni dei pragmatisti a oltranza. A parte la precisazione che in questo caso « trascendere » vuol dire superare l'antinomia degli opposti, proprio grazie alla capacità simbolizzante dell'io, è interessante considerare tale funzione come « mediatrice del passaggio dal piano istintivo a quello culturale ».

Qui il rapporto con il concetto di sublimazione in Freud è molto stimolante; ma a stabilire le distanze interviene di nuovo la diversa accezione di simbolo, che viene presentato da Jung come attivatore della trasformazione della libido. Sappiamo che proprio intorno alla teoria della libido si incentrò la disputa ideologica tra i due. Archetipo e istinto rappresentano una coppia di opposti,

e però l'archetipo è « percezione dell'istinto di se stesso » e rivendica il suo aspetto biologico.

L'autore inoltre sottolinea che la psicologia analitica si riconosce anche con il nome di psicologia dell'individuazione; all'individuazione tende la « psiche oggettiva », sottratta alla consapevolezza e riferita al Sé, quale totalità e centro della psiche. Questo vuol dire che di fronte al collettivo e alle sue esigenze massificanti, l'individuo persegue la sua originalità rifiutando quell'adattamento, che l'ultimo Freud, amaro e stanco, sembra avallare. D'altra parte non si tratta di scotomizzare il principio di realtà per un'onnipotenza infantile, ma di affermare responsabilmente la propria integrazione psicologica, quale presupposto di un rinnovamento socio-culturale.

A questo punto, di fronte ai rischi dell'invasione dell'irrazionale o della devianza dell'individualismo, Moreno avverte di non sottovalutare le funzioni della coscienza, che è discriminante tra inconscio e collettivo, tra istanza di libertà e istanza di relazione: parla così di « sociologia della conoscenza » e di « psicologia archetipica della coscienza », concludendo con queste stimolanti formulazioni l'analisi dell'ideologia junghiana, nel tentativo di correlarla con la cultura marxiana.

Si propone il discorso del dopo Jung; noi tutti infatti avvertiamo che le sue geniali intuizioni si sono fermate, per i limiti del tempo e della persona, al momento in cui potevano essere calate nella quotidianità dell'uomo e nella sua dimensione sociale.

Ma la presentazione teoretica serve per entrare poi nel vivo della prassi analitica. Qui il libro assume il taglio di « manuale », senz'altro utile per districarsi nella complessità del vissuto terapeutico. L'autore riesce a comporre abilmente gli apporti più significativi dell'ambito junghiano, attingendo a fonti autorevoli ed estraendone definizioni ficcanti: Trevi, D'Alfonso, Jacobi, Adler, Fordham, e via di seguito, sono di volta in volta evocati nei campi delle rispettive competenze, fornendo tra l'altro al lettore preziose indicazioni bibliografiche.

Il discorso astratto è vivacizzato da esempi clinici e da sogni esemplari: ciò risulta as-

sai efficace nell'economia del libro, anche se talora sarebbe preferibile sentire più direttamente il travaglio intellettuale ed emotivo dell'autore. Sembra infatti che la materia psichica richieda anche nell'esposizione una sua nobiltà, che è poi quella dell'uomo: evidentemente Moreno si è preoccupato di non cadere nell'alibi alchemico annunciato nella prefazione « aurum nostrum non est aurum vulgi »; esplicitamente consapevole, tuttavia, della possibile accusa di banalizzazione.

Non è certo il caso qui di muovere accuse ma di stimolare ancora tutti gli interessati ad impegnarsi nell'approfondimento e nella comunicazione della complessa esperienza analitica.

Tra i vari argomenti trattati dall'autore, e cioè « impostazione del rapporto, analisi del sogno, immaginazione attiva, transfert e controtransfert, analisi dell'inconscio personale, analisi terapeutica e analisi individuativa », estrapolo alcune osservazioni emergenti.

L'analista junghiano chiama il paziente ad un rapporto di coinvolgimento e di partecipazione, che li accomuna in un obiettivo di pariteticità e che pertanto circoscrive l'incidenza della regressione per sottolineare l'importanza del conflitto attuale. La tecnica dell'associazione diretta o circolare (contesto) insieme con le classiche associazioni libere freudiane, e l'uso dell'amplificazione spostano il baricentro dell'analisi, che si pone tra passato e futuro, tra analista e paziente in una diversa valutazione della problematica esistenziale. La teoria dei tipi psicologici, la compromissione dell'analista, costretto a render conto dei suoi complessi residui, lo sganciamento della situazione di transfert dalla rigidità dell'asse genitoriale portano ad una critica della nevrosi da transfert e alla distinzione tra resistenza (della quale ultima si fa troppo facilmente addebito al paziente) e messaggio autentico dell'inconscio; in altre parole bisogna essere estremamente attenti alla diversità del paziente da noi, e raccogliere il contributo di conoscenza e di integrazione che il diverso ci offre.

A proposito del sogno si precisa che per una sua interpretazione adeguata serve « l'intelligenza del cuore » e cioè il ricorso al « sen-

tire pre-logico »: questo fa giustizia sommaria di un'applicazione pedissequa del lessico semiotico. L'interpretazione può essere a livello dell'oggetto o del soggetto e va comunque estesa a una serie di sogni, riconoscendone analogie e ricorrenze. Alla semplice realizzazione di un desiderio Jung giustappone la funzione compensatoria del sogno, atta a correggere il comportamento cosciente.

Un altro tema qualificante dell'analisi junghiana è l'immaginazione attiva, sulla quale tuttora è vivo il dibattito, come proprio di recente è avvenuto al Congresso Internazionale di Roma. La proposta di Jung sembra rifarsi direttamente all'esperienza mistica e religiosa: « l'Io interviene più incisivamente all'interno delle fantasie stesse, pone domande e risponde al proprio interlocutore senza mediazioni ». Ciò significa il ricorso alla meditazione e alla solitudine, poste all'acme del processo psicologico e necessarie per l'affrancamento dalla dipendenza analitica, senza tuttavia ignorarne i possibili riflessi psicotici.

Sul tema fondamentale del transfert Moreno indica come la situazione personale si amplia nell'immagine archetipica e, riprendendo l'antico dilemma tra soggetto e oggetto nell'intreccio serrato di relazioni soggettive e oggettive tra analista e paziente, sempre in bilico tra fantasia e realtà, stabilisce un'interessante rilettura delle affermazioni kleiniane; ad esempio il concetto di « fantasia inconscia vista come funzione rappresentativa dell'istinto » sembra avere una stretta analogia con l'archetipo. Da ciò deriva che l'immagine personale dell'oggetto modifica la percezione della realtà oggettiva e determina proiezioni sull'oggetto (e sull'analista) che rappresentano parti dell'Io, ma anche parti dell'Es. E qui il linguaggio assume i termini di Racker, che opportunamente l'autore chiama in campo e a cui fa ripetere poi che il « controtransfert positivo e sublimato, nel quale cioè gli impulsi erotici compaiono come forma sublimata ovvero come affetto e stima, sarebbe dunque la principale e indispensabile forza che mette in moto l'analisi ». Quando l'analista raccoglie la proiezione paterna

esige l'accettazione della repressione in ordine al principio di realtà.

Ma, in polemica con certe preferenze junghiane, bisogna badare a non scivolare nelle esortazioni morali e a consentire quella regressione che approdi ad un confronto spietato con l'oggetto totale nella ricerca della propria autenticità; solo allora diventa possibile un dialogo Io-Tu.

Gli spunti offerti dal libro sono ancora molteplici e si sente la difficoltà di mantenersi

nell'ambito angusto della divulgazione, quando si pronuncia la problematica del male (e della morte) o si citano i nomi suggestivi di Kierkegaard e Dostojevskij.

Mi piace concludere affermando che l'analisi in quanto rapporto racchiude i due termini essenziali dell'uomo e cioè conoscenza e amore: due termini che sono in realtà un progetto che continuamente si rinnova.

Marcello Pignatelli

Gli Autori

Paolo Aite, specialista in malattie nervose e mentali, ha studiato presso le Università di Roma e Bologna. E' membro dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica e membro della Associazione Italiana per lo studio della Psicologia Analitica. Ha svolto la sua attività presso la clinica per malattie nervose dell'università di Roma. E' redattore della Rivista di Psicologia Analitica. Lavora privatamente in Roma.

Indirizzo: Via Giovanni Barracco, n. 5 - 00162 Roma.

Giuseppe Bartalotta, dopo una laurea scientifica, ha conseguito un diploma di laurea in pedagogia e un diploma di psicologo presso l'Università Salesiana di Roma.

Ha collaborato alla rivista *Campoverde* con una rubrica di psicologia e ha tenuto seminari sul teatro e sulla poesia.

E' membro del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA) e membro dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica (IAAP).

Lavora come analista privatamente e presso l'Istituto di Psichiatria dell'Università di Roma.

Indirizzo: Via Onofrio Panvinio, 12 - 00162 Roma.

Antonio Carbonaro è attualmente Professore straordinario di Sociologia presso la Facoltà di Magistero di Firenze. Fra le sue pubblicazioni segnaliamo: *Struttura sociale e socializzazione*, La

Nuova Italia; *Sociologia industriale e dell'organizzazione*, Feltrinelli, in collaborazione con A. Pagani; *L'Italia cambia - Problemi di una società in transizione*, La Nuova Italia; *Stratificazione e classi sociali*, Il Mulino; *La cultura negata*, Guaraldi, in collaborazione con A. Nesti; *Povertà e classi sociali - Per la critica sociologica delle ideologie sui processi di pauperizzazione*, Vallecchi, in corso di stampa.

Indirizzo: Via Roma, 375 - Bagno a Ripoli (Firenze).

Aldo Carotenuto, specialista in psicologia, ha studiato nelle Università di Roma, Torino e presso la Social New School for 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. 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. Ha pubblicato: *Senso e contenuto della psicologia analitica*, Torino 1977; *Jung e la cultura italiana*, Roma 1977; *Oggi Jung*, Venezia 1978; *Psiche e Inconscio*, Venezia 1978. E' in corso di stampa presso l'editore Boringhieri *La scala che scende nell'acqua*, la cui data d'uscita è prevista nel marzo 1979.

Indirizzo: Via Severano n. 3 - 00161 Roma.

Paola Coppola Pignatelli, architetto e professore di Composizione all'Università di Roma, ha insegnato a Berkeley e a Salisburgo. Ha sposato lo psicanalista Marcello Pignatelli e ha tre figli. Dal '55 si occupa dei rapporti fra pedagogia, psicologia e architettura: ha pubblicato i volumi « L'università in espansione » ('69), e « I luoghi dell'abitare » ('77) e su questa rivista l'articolo « Funzione e simbolo nell'opera di architettura ». Dal '74 si occupa attivamente del problema della donna e nel '76 ha presieduto la conferenza internazionale di Bellagio « Donna e Potere ». La consapevolezza di un « logos » femminile, cioè di un modello di comportamento e di comprensione della realtà diverso da quello dell'uomo, ha improntato da allora il suo operato e i suoi scritti.

Indirizzo: Via Circo Massimo, 9 - Roma.

Bianca Iaccarino, nata a Napoli nel 1946, si è laureata in filosofia e in medicina. Dal 1972 si è trasferita a Roma dove svolge attività didattica e di ricerca nell'Istituto di Psicologia di Magistero, ed attività clinica presso il Centro di Igiene Mentale della Amministrazione Provinciale di Roma.

Ha avuto esperienze di formazione analitica junghiana e freudiana che continua nell'ambito della Società Psicoanalitica Italiana.

Attualmente è particolarmente interessata ai problemi della strutturazione dell'interazione madre-bambino e alle distorsioni di sviluppo che si possono verificare in ambito familiare o istituzionale. Sul piano della ricerca clinica e sperimentale si dedica attualmente all'approfondimento del tema della costruzione dell'identità sessuale in epoca precoce seguendo ed elaborando una metodologia di osservazione psicoanalitica diretta ed i problemi che essa pone.

Ha in corso un'esperienza di formazione in psicoterapia infantile secondo il metodo kleiniano con il Tavistock Institute of Human Relations di Londra.

Indirizzo: Via G. B. De Rossi, 31 - Roma.

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: Via Cola di Rienzo, 28 - Roma.

Donatella Mazzoleni, laureata in architettura, è incaricata di Composizione Architettonica presso la Facoltà di Architettura dell'Università di Napoli. Svolge attività di ricerca nel campo della progettazione e della teoria e pedagogia dello spazio. Autrice di saggi, tra cui « Utopia o della miseria dell'architettura » (In: *L'Architettura* n. 178, 1970), « Pour une théorie critique du design » (In: *Informatique et conception en architecture*, I.R.I.A., Paris 1971); coautrice e curatrice dei libri: *La città: lettura interdisciplinare* (Guida, Napoli 1970) e *Spazio e comportamento* (Guida, Napoli 1974). Coautrice, con A. Loris Rossi, dei progetti di

« Materiali abitabili »: « Città-struttura », 1968-70 (« nombre d'or » del Grand Prix International d'Urbanisme et d'Architecture 1970); « Nuclei di espansione tridimensionale », 1974. Ha svolto, in collaborazione con insegnanti della scuola dell'obbligo, corsi sperimentali di progettazione dello spazio nelle scuole materne ed elementari.

Roberto Pane, storico dell'architettura e professore di Storia dell'Architettura nell'Università di Napoli, è autore di innumerevoli pubblicazioni. Nel 1977 ha pubblicato con le Edizioni di Comunità, Milano, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*.

Indirizzo: Facoltà di Architettura Università di Napoli - Napoli.

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.

Aldo Carotenuto

**PSICHE
E INCONSCIO**

Un viaggio attraverso la dimensione
psichica del rapporto umano

Biblioteca/Psicologia analitica

MARSILIO EDITORI

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 1978:

Aspetti asimbolici della mente e rapporti col narcisismo nella formazione del Sé, dall'analisi dell'organizzazione borderline (G. Hautmann) - La struttura psicotica. Implicazioni istituzionali con particolare riferimento a problemi del controtransfert (D. De Martis) - Nozione di spazio interno nelle fobie (G. C. Soavi) - Considerazioni critiche su alcune formulazioni meta-psicologiche della realtà psichica (G. Fossi) - La sublimazione come progetto creativo (F. Vanni) - Il Sé creativo (S. Giannitelli) - Patologia relazionale e falsificazione del linguaggio (G. C. Fiumara) - In memoria di Fabio Zambonelli (G. Carloni) - 31° Congresso dell'Associazione Psicoanalitica Internazionale.

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

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

“IL PENSIERO SCIENTIFICO” Editore - 00198 ROMA, Via Panama 48

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 59. 1978. Parts 2-3 include:

SERGE LEOVICI	Presidential Address in honour of the centenary of the birth of Karl Abraham	133
ANNA FREUD	Inaugural Lecture for the Sigmund Freud Chair at the Hebrew University, Jerusalem	
CHARLES HANLY	Instincts and hostile affects	149
PETER HARTOCOLLIS	Time and affects in borderline disorders	157
ANDRÉ HAYNAL	Some reflexions on depressive affect	165
SUSANNA ISAACS ELMHIRST	Time and the pre-verbal transference	173
HERBERT LEHMANN	A dream of Freud in the Year 1910	181
RUTH LORD, SAMUEL RITVO and ALBERT J. SOLNIT	Patients' reactions to the death of the psychoanalyst	189
J. MOUSSAIEFF MASSON and T. C. MASSON	Buried memories on the Acropolis: Freud's response to mysticism and anti-Semitism	199
MARIO PACHECO DE A. PRADO	On working through the psychotic elements in the analytic process	209
HERBERT ROSENFELD	Notes on the psychopathology and psychoanalytic treatment of some borderline patients	215
BETTY JOSEPH	Different types of anxiety and their handling in the analytic situation	223
LEO RANGELL	On understanding and treating anxiety and its derivatives	229

Baillière Tindall

35 Red Lion Square, London WC1 4SG

The British Journal of Medical Psychology

Volume 51, Part 2, June 1978

CONTENTS

- JOHN BIRCHNELL, The peculiar problems of psychiatric research
- JERALD F. DIRKS, ROBERT A. KINSMAN, NELSON F. JONES and KENNETH H. FROSS, New developments in panic-fear research in asthma: Validity and stability of the MMPI panic-fear scale
- FRANK MILTON, VINOD K. PATWA and R. JULIAN HAFNER, Confrontations vs. belief modification in persistently deluded patients
- I. PILOWSKY, A general classification of abnormal illness behaviours
- JANE TEMPERLY, Psychotherapy in the setting of general medical practice
- PETER REDER, A case of brief psychotherapy
- A. APTER, I. SHARIR, S. TYANO and H. WIJSENBECK, Movement therapy with psychotic adolescents
- S. GIORA SHOHAM, LILLY WEISSBROD, BATYA GRUBER and YITZHAQ STEIN, Personal core dynamics and predisposition towards homosexuality
- PETER B. TODD and CHRISTOPHER J. MAGAREY, Ego defences and affects in women with breast symptoms: A preliminary measurement paradigm
- MARY T. WESTBROOK, The reactions to child-bearing and early maternal experience of women with differing marital relationships
- ALEC ROY, Self-mutilation
- Review

Volume 51 (1978) £ 18.00 (\$ 39.50 U.S.A. & Canada)

Single Parts £ 5.50 (\$ 12.50 U.S.A. & Canada) each

Enquiries about advertising in the journal

should be sent to the London or New York office of the Press.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

Bentley House, 200 Euston Road, London NW1 2DB
32 East 57th Street, New York, N.Y. 10022

«SCIENTIA»

Rivista internazionale di sintesi scientifica
Fondata nel 1907

Direzione Scientifica

PIERO CALDIROLA

LUDOVICO GEYMONAT

GIUSEPPE MONTALENTI

Direttore: N. BONETTI

SCIENTIA mantiene fede al programma di rigorosa sintesi scientifica, di superamento cioè delle pur essenziali specializzazioni disciplinari.

Questa esigenza ha ancor oggi motivazioni precise, dovute da un lato al costituirsi di nuovi campi di espressione della ricerca scientifica, dall'altro alla vivace evoluzione degli assetti sociali, ad un tempo causa ed effetto di quella ricerca.

Questo è il compito che Scientia continua ad assolvere con il contributo di scienziati e filosofi di tutto il mondo.

Periodicità: 3 volumi annui di circa 400 pagine ciascuno. Gli articoli si pubblicano nella lingua originale dell'autore e nelle versioni integrali inglese ed italiana.

Abbonamento annuo per l'Italia: Lire 18.000

Una copia, Lire 6.500. Copie di saggio, Lire 2.000

Abbonamento annuo per l'estero: Lire 24.000

Una copia, Lire 8.500. Copie di saggio, Lire 2.500

Abbonamento annuo Paesi extra-europei: \$40.00

Copie di saggio, \$3.50

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

RIVISTA DI PSICOLOGIA ANALITICA

Ottobre 1978 - fascicolo n. 18 - anno 9°

<i>Direzione</i>	Via Severano n. 3 00161 Roma
<i>Redazione</i>	Via del Circo Massimo, 9 00153 Roma
<i>Distribuzione e amministrazione</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.

*Finito di stampare nell'ottobre 1978
presso la Tipografia « La Moderna Stampa »
Corso Vittorio Emanuele, 321
Torre Annunziata - Napoli*