

# Divenire e illusione. La questione del sacro in Freud, Jung e Bion

LE  
TESI

Francesco Merico

ABSTRACT

This work does not constitute an attempt, as an end in itself, to establish a theoretical comparison among Freud, Jung and Bion about the nature and the effectiveness of religious narration. Contrary to the misleading character of the title, a question of clinical nature arises: which space does occupy the mythical apparatus at human disposal, the “sacred”, in the relationship between the analyst and the analysand? From what perspective can it be watched, stated, touched? First and foremost, the objective will be, through the specific contribution of the above mentioned authors, to understand what we are referring to by the term “sacred”. Our “sacred”, in fact, doesn’t correspond with the mythical religious narration: its truth value is revealed both in the religious and in the scientific narration. By putting on an equal footing science and religion, but without denying their different implications, the narrative insistence can be released as opposed to the truth criteria that still pervade it. In other words, the aim is to decentralize from that “truth” that magnetically lure our narrative productions, and to understand why, given it cannot currently be removed, it presents itself in many different mechanisms of complete identification with the narration, whether it is scientific or religious, to such an extent that we are able to state that just when the human beings don’t recognise themselves “in the myth” anymore, they are completely in the myth. It is only by accepting the two implications of this work, that is the acknowledgement of a truth that pierce the narrative and constructive insistences, and, in the meantime, the need for a decentralization as opposed to the truth above, that the real meaning of a dimension clinically expendable, the “sacred”, can be understood.

**Keywords:** ripensare il sacro

## Divenire e illusione. La questione del sacro in Freud, Jung e Bion

I sogni, le fiabe, le leggende, i miti e/o le fantasie sono la lingua originaria (e perduta) dell'immaginazione che ha dominato la vita preverbale dei bambini. Hanno asciugato le lacrime dell'angoscia e degli affanni e salvaguardato l'innocenza del bambino. [...] ma sono rintracciabili negli inferi del nostro essere sotto le spoglie di "servitore muto" che, sul piano immaginifico, lecca le nostre ferite ed è ai nostri ordini per tutti i riti di passaggio e i torti che subiamo a opera delle circostanze.<sup>1</sup>

### Grotstein

Generalmente un lavoro di ricerca prende avvio da una tesi o da un'antitesi, più o meno forte, che sorregge la struttura del lavoro e ne costituisce il motivo fondamentale. Nella fattispecie, la tesi sottesa al presente lavoro non assume le fattezze di una risposta che, con l'avvicinarsi di parole e pagine, restituisce l'impressione di un suo auto-corroborarsi, bensì di una domanda, un interrogativo che ci ha, in una certa misura, "assorbiti" nella sua vastità e infornità e che si è delineato, o che abbiamo cercato di delineare, pressappoco nel seguente modo: quale posto occupa il mito religioso e, più in generale, l'apparato mitico di cui l'umanità dispone, nella relazione tra psicoanalista e paziente?

Ci si renderà immediatamente conto che tentare di trovare, nell'immediato, una risposta, una tesi "forte" sulla quale poggiare le proprie argomentazioni, risulterebbe un compito quanto mai disarmante. Quando si ha a che fare con una materia così incandescente quale è il mito, si ha direttamente e indirettamente a che fare con una moltitudine di posizioni metafisiche: lo gnosticismo, il fideismo più tradizio-

1 J.S. Grotstein, *Un raggio di intensa oscurità*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 329.

nale, l'ateismo ed il razionalismo più irriducibili. Si può ben immaginare, dunque, la confusione, la ridondanza di risposte preconfezionate, che viene a prodursi nel momento in cui la psicologia, dalle sue molteplici prospettive (cognitiviste, culturaliste, dinamico-relazionali ecc...), tenta di guardare ad un oggetto così complesso e bizzarro: un'integrazione del materiale psicologico a disposizione può risultare eccezionalmente complicato. Ciò nonostante, non potendo certamente trovare risposta ai nostri interrogativi semplicemente rovistando nel personale bagaglio esperienziale, ci siamo rifatti all'esperienza di terzi che si fossero, quantomeno, confrontati con la medesima questione.

Smontiamo, perciò, la domanda nelle sue componenti più elementari: ciò dovrebbe rendere l'idea di quanto, nel riflettere a proposito del mito, venga spesso e volentieri dato per scontato. Ne consegue che il primo interrogativo a rivelarsi in tutta la sua urgenza suonerà: che cos'è il "sacro"? Un sforzo in senso terminologico è qui necessario: il sacro, il mito di cui discutiamo in questa sede ha a che vedere solo parzialmente con le varie opzioni fideistiche, con le molteplici alternative religiose. Le religioni sono già complessificazioni narrative del sacro, ma il sacro (questo è il nostro punto di vista) non è una narrazione, né tantomeno un arcaismo antropologico che ci riporta ad uno stadio ancestrale e germinale della storia umana: esso è, piuttosto, un arcaismo psichico, una "pre-concezione", modalità innata di organizzazione minima dell'esperienza emotivo-sensoriale in senso relazionale e rappresentazionale. Se si resta ancorati esclusivamente al livello della narrazione mitico-religiosa, si tenderà ad assumere quell'atteggiamento di chi, come lo stesso Freud, può risolvere la questione opponendo una narrazione alternativa, come quella scientifico-pulsionale: significa forse che la narrazione positivista freudiana non fosse essa stessa supportata da un'istanza mitica, sacra? Non si trascuri il fatto che gli stessi capisaldi della teoria del complesso si organizzano, dopotutto, attorno ad una narrazione mitico-religiosa, quella dell'Edipo. Dove rintracciare, allora, l'origine dei processi narrativi? Cos'è che ci permette di proiettare narrazioni così apparentemente distanti, come quella scientifica e quella religiosa, su uno sfondo genetico comune? Questa origine è il sacro al quale faremo riferimento.

Ciò nonostante, abbiamo ampiamente fatto ricorso ad espedienti narrativi, anche di ordine religioso, per giustificare il nostro lavoro: proprio dal complesso e intimo rapporto tra Freud e la narrazione dell'ebraismo si sono sviluppate le nostre originarie riflessioni.

## 1. Lungo le sponde dello Zuiderzee

### 1.1 L'inconscio "ridotto" nella psicoanalisi freudiana

*Quando si è vissuti all'interno di una determinata civiltà abbastanza a lungo e ci si è spesso sforzati di ricercarne le origini e il percorso di sviluppo, si prova prima o poi la tentazione di volgere lo sguardo nell'altra direzione e di domandarsi quale ulteriore destino attenda questa civiltà e quali cambiamenti è certo che essa attraversi.<sup>2</sup>*

Da quanto premesso si dovrebbe intuire, seppur in maniera decisamente sommaria, quello che fu l'intento razionale e razionalizzante dell'apparato teorico-clinico freudiano: il tentativo di proiettare la psicoanalisi sul più vasto orizzonte delle psicologie empiriche, ovvero quelle soluzioni che, muovendosi dall'ipotesi dualistica cartesiana, non solo avevano considerato la psiche quale mero epifenomeno della biologia, funzione secondaria di processi organici esperiti ad un livello inferiore, ma avevano anche risolto l'annoso problema della comprensione e gestione delle istanze psichiche assimilando il proprio sguardo e i propri mezzi a quelli delle scienze naturali. Se il linguaggio di Freud è la lingua dei grandi narratori dell'Ottocento, la costruzione teorica risponde (almeno ad un livello puramente storico-culturale) all'urgenza del positivismo e del naturalismo: nell'attesa che la ricerca biologico-genetica possa offrire strumenti più idonei alla speculazione, la psicologia (e la psicoanalisi, dunque) può rappresentare un valido strumento per l'indagine dei nessi causali che sottendono all'emergere delle manifestazioni mentali. Strumento, dunque, solo provvisorio. Sulla scia di questa "depersonalizzazione" delle funzioni psichiche, Freud propone una soluzione insolita, di confine. Egli vi fa riferimento con un nome ben preciso: *Triebe*, la pulsione. Cos'è, dunque, una pulsione?

Partiamo da un assunto capitale ma non così scontato, a giudicare dalla confusione che spesso caratterizza questo specifico ambito del "sapere" psicoanalitico: per quanto entrambi i concetti investano la sfera dell'organicità, dire "pulsione" non è, semplicisticamente, dire "istin-

2 S. Freud, L'avvenire di un'illusione (1927), in *Scritti sulla religione*, BUR, Milano, 2012, p. 277.

to”, e questo per almeno due motivi. Innanzitutto, l’emergere di un istinto non è modulato (salvo mutamenti genetici eccezionalmente lenti) dalle istanze sociali, né tantomeno dalla qualità delle risorse che l’ambiente fornisce: l’esperirsi di un istinto è sempre dato, indipendentemente che esso trovi, nel mondo, un oggetto al quale ancorarsi e, attraverso di esso, soddisfarsi. La seconda ragione è che l’istinto, almeno secondo l’evoluzionismo più tradizionale (l’unico con cui Freud si poté, storicamente, confrontare), non chiama in causa processi di tipo “rappresentazionale”: in altre parole, un istinto non necessita di rappresentanti mentali per realizzarsi, non genera rappresentazioni di secondo livello rispetto al substrato organico. L’istinto è puro esperirsi della fisiologia e dell’idraulica del corpo, pressione resa necessaria dalla sopravvivenza della specie e, conseguentemente, del singolo.

Se la pulsione fosse stata totalmente assimilata (cavalcando l’onda del darwinismo e della neonata ricerca genetica) all’istinto, in che misura il nodo della pulsione dell’Io, una pulsione di morte, e del ritorno all’inerzia sarebbero stati risolti nei termini della conservazione della specie? La pulsione, allora, deve essere il prodotto di un compromesso: tra il mentale e l’organico, innanzitutto, ma anche tra la vita e la morte stesse.

[...] la “pulsione” ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall’interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea.<sup>3</sup>

L’intento sarà, ora, inevitabilmente più chiaro: il mondo psichico e le sue manifestazioni, normali o patologiche che siano, non è altro che la rappresentazione di processi primari organici: processi che originano, nella fattispecie, dalla progressiva erotizzazione di aree corporee che, durante lo sviluppo, hanno svolto un ruolo fondamentale per la sopravvivenza. Le pulsioni, dunque, agiscono nei termini di una forza

3 S. Freud, *Metapsicologia. Pulsioni e loro destini* (1915), in *Opere*, pag. 17, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

mentalizzata, un spinta dal basso che viene ricucita nei termini di un'immagine mentale: se tale forza non trova espressione, si genera una tensione (l'angoscia quale rappresentante mentale della suddetta tensione). Da qui l'ulteriore compromesso: per sopperire all'angoscia, le pulsioni vengono rimosse dalla sfera della coscienza, cosicché il soggetto non solo, per sua "costituzione rappresentazionale", non è consapevole dei processi biologici che organizzano la sua esperienza, ma non conosce neppure il secreto mentale di questi processi. Rimosse, dunque, ma non eliminate nella loro dinamicità:

La "persona" viene così a essere intesa come un serbatoio di forze rette dal *principio economico* della conservazione dell'energia, mentre il *principio dinamico*, che è prerogativa delle forze della fisica, è ottemperato dal fatto che la libido è concepita come un dispiegarsi in un verso o nell'altro, anti teticamente o sinergicamente alla forza dell'Es, dell'Io e del Super-io.<sup>4</sup>

Da qui il passo è breve: se l'esperienza umana, così come la conosciamo, non è che il prodotto delle vicissitudini pulsionali e difensive, allora la patologia mentale può essere compresa nei termini di un blocco dei "canali pulsionali", uno stallo rispetto alla natura economico-dinamica della psiche umana. Di fronte alla tensione generata da una disarmonica emergenza della pulsione, l'Io reagisce come reagirebbe un qualsiasi organo compromesso, lesionato: adottando, cioè, un livello di funzionamento al di sotto della soglia "normale" che, tuttavia, ha il pregio di non comportare quel sovraccarico energetico che la struttura non sarebbe in grado di gestire. "Regredendo", in altre parole, ad uno stadio di funzionamento più primitivo e "fissandosi" alle modalità proprie di quello stesso stadio, in una sorta di oblio delle funzioni più evolute: rimozione e regressione risultano essere, così, concetti intimamente legati. Se la pratica analitica può scavalcare la resistenza, e dunque la rimozione, allora l'analista diviene il custode di quelle prescrizioni che possono condurre il paziente sulla strada della felicità pulsionale o, perlomeno, di un meno spiacevole compromesso esistenziale.

Primarie sono le pulsioni, secondari gli oggetti verso i quali le pul-

4 U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia* (1987), Feltrinelli, Milano, 2006, p. 126.

sioni si dirigono: assoggettando l'essere umano all'esperirsi più o meno conflittuale di una libido meccanica e imperiosa, e negando, dunque, una qualsiasi valenza autonoma degli oggetti se non come mere "stampelle" della vita pulsionale, Freud decreta il carattere fittizio ed ingannevole di qualsivoglia manifestazione creativa e spirituale, quale prodotto di un compromesso difensivo originario messo in atto dall'Io al fine di difendere l'essere umano (e la specie stessa) dalla voracità della libido e da un suo incontrollabile esperirsi.

Il "sacro" si basa sul fatto che gli uomini hanno sacrificato, per il vantaggio di una più vasta comunità, una parte della loro libertà sessuale e di perversione. L'orrore dell'incesto (qualcosa di empio) è basato sul fatto che, formando una comunità sessuale (anche in epoca infantile), i membri di una famiglia rimarrebbero permanentemente uniti e diverrebbero incapaci di legarsi a estranei. Quindi l'incesto è antisociale, e la civiltà consiste in questa progressiva rinuncia.<sup>5</sup>

Così Freud, in una lettera all'amico Fliess, definiva l'esperienza del sacro. Ogni civiltà, dunque, costruisce le proprie illusioni o, meglio ancora, le proprie sublimazioni mitiche al fine di garantire una quota minima di felicità pulsionale e, al tempo stesso, adeguati meccanismi di controllo, i quali, producendo nei singoli esseri umani una speculare istanza coercitiva (il Super-io, appunto), assicurano la sopravvivenza della specie in cambio di un necessario sacrificio dell'autenticità libidica:

Questa doppia soggettività viene codificata dalla psicoanalisi con le parole "Io" e "Inconscio". Nell'inconscio è custodita la *verità* dell'esistenza che risponde alle esigenze della specie, nell'io e nella sua progettualità l'*illusione* concessa all'individuo per vivere.<sup>6</sup>

l'istituzione dell'inconscio quale unica realtà psichica. "Questo" inconscio, dunque, è un atto: esso è il prodotto necessario dell'esigenza

5 S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess* (1887-1904), Bollati Boringhieri, Torino, 1986, p. 284.

6 U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 132.

freudiana di rintracciare i suddetti nessi causali che dirigono le manifestazioni psichiche. Più che essere l'oggetto dell'indagine, ne è il metodo. L'idea freudiana di transfert quale investimento pulsionale dell'oggetto-analista rivela, nella fattispecie, il carattere metodologico dell'inconscio: se il transfert va interpretato, lo si deve interpretare sulla base delle leggi che regolano il funzionamento inconscio, cosicché l'analista, esperto in tali leggi così come il medico è esperto degli organi o dei tessuti dei quali si occupa, dispone di un quid di verità in più rispetto al paziente che ne permette l'interpretazione dell'assenso come progresso e del dissenso come resistenza alla cura.

Già a partire dalla pubblicazione, nel 1901, di *Psicopatologia della vita quotidiana*, laddove Freud tracciava un parallelo tra paranoia e superstizione, il tema dell'illusione prefigura quello che sarà un leitmotiv costante nel progetto freudiano:

“[...] gran parte della concezione mitologica del mondo, che si estende diffondendosi sino alle religioni più moderne, *non sia altro che psicologia proiettata sul mondo esterno*. L'oscura conoscenza [...] di fattori e rapporti psichici inerenti all'inconscio si rispecchia – è difficile dire diversamente, l'analogia con la paranoia qui deve esserci di aiuto – nella costruzione di una *realtà sovrasensibile*, che la scienza deve ritrasformare in *psicologia dell'inconscio*. Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, e simili, traducendo la *metafisica* in *metapsicologia*.”<sup>7</sup>

Tutti gli scritti successivi sulla religione possono essere considerati come la necessaria conseguenza del programma metapsicologico di Freud: se sull'esistenza di Dio si può discutere e decidere, allora la scienza, e nella fattispecie la psicoanalisi, è il solo terreno sul quale può prodursi questo destino.

Sei anni più tardi, in *Azioni ossessive e pratiche religiose*, la posizione freudiana si fa ancora più chiara. Accostando i rituali ossessivi ai certi-

7 S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 279-280.



moniali religiosi (dai quali, spesso e volentieri, le ossessioni mutuano il loro universo semantico), Freud attua quel passaggio che anticipavamo poco prima: la rimozione quale vicissitudine difensiva rispetto all'emergere della pulsione. Tanto la religione, nelle forme più istituzionalizzate, quanto il suo equivalente privato, il rituale ossessivo, non sono che l'esito di un meccanismo difensivo che, al prezzo della coazione e della sofferenza pulsionale, salvaguardano dall'universale sentimento di colpevolezza che si produce nell'esperirsi della libido:

Il cerimoniale comincia così come *azione di difesa* o di *assicurazione* o come *misura protettiva*. Alla coscienza di colpevolezza del nevrotico corrisponde la dichiarazione dei fedeli di sapere di essere, in cuor loro, cattivi peccatori; i pii esercizi dei devoti (preghiere, invocazioni ecc.) sembrano avere il valore di misure di difesa e protezione [...]. Si acquisisce una maggiore comprensione del meccanismo della nevrosi ossessiva se si considera il fatto primario che ne è alla base: questo è tutte le volte la *rimozione di un moto pulsionale* (una componente della pulsione sessuale) che era contenuto nella costituzione della persona, che dovette esprimersi nell'infanzia per un certo tempo e fu poi represso.<sup>8</sup>

Nel 1910, con la pubblicazione di *Un ricordo d'infanzia di Leonardo Da Vinci*, Freud aggiunge un'ipotesi di fondamentale importanza ai fini della decifrazione psicopatologica della religione: l'*Hilflosigkeit*, lo stato di neotenia ed il complesso di bisogni che il neonato rivolge al padre per colmare la propria impotenza e inermità, sarebbe alla base del più secondario "bisogno di credere" e, in sintesi, della pregnanza del sentimento religioso.

Questa ipotesi rappresenta il primo tentativo freudiano di connettere la metapsicologia del sacro alle formulazioni, di carattere più squisitamente evolutivo, circa il ruolo dei complessi parentali, in particolare di quello paterno: la religione, in tal senso, non sarebbe altro se non il sublimato riaffacciarsi nell'esperienza dell'adulto di quella condizio-

8 S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907), in *Scritti sulla religione*, cit., p. 14.

ne di dipendenza psico-biologica che, a partire dall'idealizzazione del padre durante l'infanzia e dalla conseguente rabbia per la propria impotenza, conduce alla venerazione di un Dio collettivamente riconosciuto. In tal senso, al credente viene risparmiato il difficile compito di confrontarsi individualmente con la propria debolezza costituzionale, nonché il sentimento di colpa che si produce dalla volontà di soverchiare il padre e sostituirsi ad esso nella sua potenza divinizzata.

Se il complesso paterno è astorico e universale, allora astorico e universale sarà anche il sentimento religioso, nella forma di un "bisogno di credere": l'acquisizione del complesso paterno rappresenta non solo l'atto fondante di qualsiasi società "strutturalmente nevrotica", ma anche il collegamento tra le organizzazioni più primitive e le forme più "evolute", ed infelici, di "civiltà". Con i quattro saggi che compongono *Totem e tabù*, Freud si propone di investigare, in una sorta di archeologia psicoanalitica, proprio questa congruenza.

Nell'affacciarsi di elementi antropologici sull'orizzonte dell'indagine clinica riecheggiano la prossimità storica e, allo stesso tempo, la distanza teorica con Jung: *Totem e tabù* fu prodotto da Freud nel momento in cui, contemporaneamente, Jung lavorava al suo *La libido, simboli e trasformazioni*, quasi a voler rappresentare una malcelata risposta alla nuova teoria genetica della libido che Jung andava realizzando.

Circa l'origine storica del vissuto complessuale dell'ambivalenza, Freud non è in grado di dire più di quanto abbia già detto in passato: rimane il fatto che l'assassinio del padre rappresenta il nucleo costitutivo della vita psichica e del mondo esterno in quanto "complessualità proiettata". Ma il complesso paterno è più di un ricordo di cose che furono, "primitive": accostandosi "pericolosamente" all'idea junghiana di inconscio collettivamente diffuso, Freud ne fa una struttura sempre attuale, giacché l'omicidio del padre, quale acting out rispetto all'ambivalenza costitutiva (esperita presso le società primitive nelle forme del cannibalismo, del sacrificio, della ribellione), assume una valenza reale e presente nella misura in cui il bambino agisce secondo la logica dell'equivalenza psichica (la mancanza di una teoria della mente, avremmo detto in futuro), ovvero della corrispondenza esatta tra pensiero e atto.

Il primitivo non è inibito, il pensiero si trasforma senz'altro in azione e l'azione è per lui, per così dire, un sostituto del pen-

siero; perciò penso che, senza sostenere risolutamente certezze definitive, sia perfettamente lecito, nel caso che discutiamo, supporre: in principio era l'atto.<sup>9</sup>

La rabbia, dunque, è già omicidio: da questa reificazione del sentimento di colpa derivano i tabù fondamentali che garantiscono la "vivibilità" delle società attuali e che compongono l'istanza regolatrice del Super-io.

Se *Totem e tabù* può essere considerato la premessa teorica, *L'avvenire di un'illusione* rappresenta il passaggio all'atto. Da uomo demitizzato quale Freud (almeno manifestamente) dichiarava di essere, era giunto il momento di confrontarsi "eticamente" con la realtà attuale dei culti e delle manifestazioni sacrali. Il punto di partenza è, ancora una volta, l'*Hilflosigkeit*, la dipendenza costituzionale. Nell'indagare il rapporto tra inermità e complesso paterno, Freud tenta la risposta circa l'origine del sentimento di ambivalenza, quella risposta che non è riuscito a focalizzare in *Totem e tabù*. Cosa succede se, per un attimo, spostiamo sullo sfondo la figura paterna? Cosa si affaccia in superficie? Cosa rimane? Lo spostamento è inevitabile: prima ancora del padre, la naturale evoluzione della libido dal narcisismo primario all'amore oggettuale fa sì che la madre sia la prima autentica fonte di soddisfazione libidica, nonché più antico rifugio dall'angoscia e dal pericolo. Se poi alla madre succede il padre in questa funzione protettiva, ciò non deve far perdere di vista la valenza primaria (quale oggetto libidico) della genitrice.

Ecco, dunque, spiegata l'origine dell'ambivalenza: nel timore della perdita dell'oggetto e nell'apparire del padre si cela un ulteriore minaccia, quella dell'Edipo e del complesso di gelosie dovute alla triangolazione e alla condivisione, con un rivale imponente, dell'oggetto-madre.

Quanto più il padre è temuto, tanto più è idealizzato. Difficile, giunto a questo punto, non scorgere la corrispondenza tra Edipo e sentimento religioso. Nel tentativo e nell'impossibilità di essere come Dio dimora il tentativo e l'impossibilità dell'infante di essere come il padre:

Ma l'impotenza dell'uomo rimane e assieme ad essa l'ardente desiderio del padre e degli dei. Gli dei conservano il loro tri-

9 S. Freud, *Totem e tabù* (1913), in *Scritti sulla religione*, cit., p. 224.

plíce compito, di esorcizzare gli orrori della natura, di riconciliarci con la crudeltà del destino, particolarmente evidente nella morte, e di ricompensarci per le sofferenze e gli stenti imposti agli uomini dalla convivenza civile.<sup>10</sup>

Il passaggio, allora, è duplice: dal padre alla madre, dalla nevrosi ossessiva alla psicosi. Non vi è dubbio che la religione comporti una certa quota di coazione ossessiva: ma la sua caratteristica più peculiare è il diniego delirante della propria condizione di impotenza e, per estensione, della morte stessa. L'aldilà come motivo costante di ogni trama religiosa va, dunque, inteso come prodotto finale dell'esperienza delirante. Il pensiero stesso non è che un surrogato allucinatorio del narcisismo e dell'impotenza da cui deriva: se Freud può salvare la ricerca scientifica dal marchio dell'illusione e dall'epurazione messa in atto è perché il concetto stesso di illusione, quale delirio che non si piega al dato dell'esperienza, si scontra con l'idea di una scienza che procede per prove ed errori.

Da qui la prescrizione analitica: poiché la religione opera nei confronti del Super-io quello che la rimozione opera per il piacere libidico, si può ben sperare che la scienza, un giorno, faccia con i culti e le divinità quello che la psicoanalisi ha fatto con l'individuo, ovvero riconoscere il governo della vita alle pulsioni. Poiché la religione, quale delirio collettivo, non solo appanna la vista rispetto alla natura pulsionale del mondo, ma dispone anche degli affetti più privati dell'essere umano, regolamentandone l'esperirsi, allora essa è un avversario tanto più temibile quanto più riesce a risparmiare all'individuo la consapevolezza dello statuto psicotico dell'esistenza:

La contraddirei, però, se concludessi allora che l'uomo non possa assolutamente rinunciare alla consolazione dell'illusione religiosa, che non potrebbe sopportare le difficoltà della vita, l'atrocità della realtà. Sì, non lo sopporterebbe l'uomo al quale Lei avesse somministrato goccia a goccia fin dall'infanzia un dolce – o dolceamaro – veleno. Ma l'altro, quello che non ne ha bevuto? Forse costui non ha bisogno di alcuna intossicazio-

10 S. Freud, *L'avvenire...*, cit., p. 292.

ne per anestetizzare una nevrosi di cui non soffre. Certamente quest'uomo si troverà in una difficile situazione, dovrà ammettere di essere completamente indifeso, irrilevante nel movimento del mondo, non più il centro della creazione, non più oggetto della tenera cura di una provvidenza benigna. In una tale situazione si ritroverà come il bambino che ha abbandonato la casa paterna, tanto calda e confortevole per lui.<sup>11</sup>

Il destino di un simile avvilitamento della ragione non può che essere la sua dissoluzione. *L'avvenire di un'illusione* domanda la disfatta della religione ad opera della logica illuministica e della verità positiva: chiede, in altri termini, la vittoria di quella psicoanalisi che, facendo leva sulle possibilità speculative e archeologiche dell'Io avrebbe dovuto portare allo svuotamento del serbatoio inconscio ed al predominio della ragione sul rimosso, fino a che l'uomo non si fosse sottomesso alla "verità" che la scienza analitica aveva da poco scoperto:

Bisogna ammettere che gli sforzi terapeutici della psicoanalisi seguono una linea in parte analoga. La loro intenzione è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. un'opera di civiltà, come, ad esempio, il prosciugamento dello Zuiderzee.<sup>12</sup>

## 1.2 Dalla Torah al sogno: identificazioni e loro destini

*Lo Zuiderzee è un pezzo di mare guadagnato alla terra, ma l'inconscio è un oceano, ed è per questo che "la speranza di Freud, di riuscire ad esaurire l'inconscio, non si è realizzata."*<sup>13</sup>

11 Ivi, p. 333.

12 S. Freud, Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) (1932), in *Opere*, cit., p. 190.

13 U. Galimberti, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 85.

Come si può ben capire, per Freud sono essenzialmente due i nodi problematici di qualsiasi manifestazione sacra, ovvero pulsione e complesso paterno: essi fondano il tabù dell'incesto e la civiltà così come la conosciamo. La religione, in quanto spostamento socialmente ammesso dalla dipendenza psico-biologica nei confronti di un padre alla dipendenza psico-biologica dalla divinità, è un avversario insidioso nella misura in cui non soltanto disconosce la causalità pulsionale dell'esistenza, ma soprattutto perché organizza pensiero, comportamento, affetti degli individui in funzione difensiva.

Difensivo a sua volta, tuttavia, era Freud nel considerare la propria "religiosità", non soltanto la peculiare formazione ebraica che caratterizzò la sua esperienza, ma anche, ad esempio, lo stretto legame tra metodologia interpretativa freudiana e tradizione interpretativa talmudica. A tal proposito, scrivono Renzo Canestrari e Antonio Godino:

Questa logica non risulta troppo dissimile da quella tipica degli interpreti ebraici del significato dei testi sacri del Pentateuco: ogni parola è necessariamente dotata di senso e non può trovarsi nel testo arbitrariamente o per caso perché dettata da Dio (determinismo logico assoluto) e nostro compito è cercarne il senso nascosto al di là delle apparenze [...]. L'estrazione di significato costituisce un'opera di d'interpretazione o ermeneusi che ha una base logico-dialettica e quindi è sempre suscettibile di modifica e revisione.<sup>14</sup>

Questo dato non era sfuggito a Jung, il quale fu indotto a pensare che l'atteggiamento "religioso" che Freud osservava nei confronti della teoria pulsionale non fosse null'altro se non l'esito di un ulteriore spostamento: dall'ebraismo alla pulsione, lasciando tuttavia intatta l'istanza mitica di base. Cercheremo di rintracciare ne *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* questo sottile passaggio.

Del *Mosè* di Freud sono state date fin troppe interpretazioni. Le opinioni più tradizionali, quelle più vicine alle volontà dichiarate dello stesso Freud, suggeriscono di cogliere nel *Mosè* la manifestazione più

14 R. Canestrari, A. Godino, *La psicologia scientifica. Nuovo trattato di psicologia generale*, CLUEB, Bologna, 2007, p. 10.

lampante della profonda volontà di distacco di Freud dall'ebraismo e, dunque, dalle proprie origini ebraiche; un secondo filone di interpretazioni, che fa direttamente capo a Yerushalmi<sup>15</sup> e ad altri dopo di lui, premono invece sul carattere intenzionale dell'opera, quale scritto volutamente ebraico. Lungi da quella che potrebbe essere la verità storica (semmai, quando si tratta di psicoanalisi, di verità storica si possa parlare), una qualsiasi presa di posizione a sostegno di uno schieramento o dell'altro risulterebbe sterile e quanto mai fuori luogo: l'obiettivo non è certo quello di stilare un profilo psicologico dell'autore, bensì quello di comprendere l'evoluzione della teoria analitica attraverso il prisma del suo rapporto con il sacro e con i suoi oggetti narrativi.

A ben vedere, la nuova proposta freudiana si sposa alla perfezione con quelli che erano stati gli sviluppi intellettuali degli ultimi anni, quasi a rappresentarne una naturale, seppur maggiormente "impegnata", continuazione: se, come ricorderemo, l'origine della religione è da rintracciarsi nel sentimento di colpa che si produce a partire dall'assassinio primordiale del padre e della sua conseguente idealizzazione ad oggetto divino, allora anche l'ebraismo, e la colpa dell'essere giudei, deve fondarsi su un assassinio di tal fatta. La vittima, questa volta, è quello stesso Mosè che guidò, nell'epopea biblica, il popolo ebraico verso la terra dei padri. Il monoteismo, sostiene Freud, non affonda le sue radici nell'ebraismo, bensì nella tradizione egizia: fu il faraone Akhenaton ad introdurre il culto esclusivo di Aton, il dio del sole. Alla sua morte, tuttavia, la neonata corrente monoteista venne ben presto dimenticata in nome del ben più accetto politeismo: in questo sottile passaggio si inserirebbe la figura di Mosè. Contrariamente a quanto la Bibbia faccia intendere, Mosè non aveva origini semitiche, ma era un sacerdote egizio, severo e convinto devoto al dio Aton. Per salvaguardare il monoteismo dall'oblio fece leva sul rancore della minoranza semitica, presente sul territorio egizio, nei confronti del regime faraonico: si mise a capo di questi schiavi e costruì con essi una nuova nazione votata al culto di un solo dio. Ma Mosè era un sovrano rigoroso, pressappoco tirannico: in una delle rivolte semite contro il regi-

15 Per ulteriori approfondimenti si rimanda alla lettura di Yerushalmi, *Il Mosè di Freud* (1997), Einaudi, Torino, 1996.

me monoteista, egli fu ucciso. Gli ebrei di Mosè si fusero ben presto con altri gruppi semitici, abbracciando la fede nell'unico dio Yahweh, e l'omicidio del padre fondatore venne ben presto dimenticato. Individuando con approssimazione un dato momento storico, Freud intreccia inestricabilmente il destino degli ebrei con quello della rimozione e del sentimento di colpa. Ma c'è dell'altro: ne *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* il complesso impianto naturalistico che Freud aveva disegnato a partire dalla questione pulsionale si intreccia con ipotesi filogenetiche di più vasta, probabilmente troppo vasta, portata. Nella fattispecie, Freud si spinge ad immaginare una sedimentazione biologica del complesso paterno al fine di individuare nella colpa e nella rimozione, che tanto toccano da vicino il popolo ebraico, un residuo filogenetico che scorre "nel sangue e nei nervi" degli ebrei. L'ipotesi è senza dubbio suggestiva, ma il suo carattere frettoloso e semplicistico: nella fattispecie, i fatti discussi ne *L'uomo Mosè*, seppur frutto di un'indubbia indagine, non possono essere considerati del tutto attendibili. Vale la pena, tuttavia, tenere presente queste ipotesi per inquadrare al meglio, ancora una volta, lo sfondo biologista che incornicia il progetto psicoanalitico freudiano.

In linea con le nuove proposte filogenetiche, viene a crearsi lo spazio per un nuovo tassello. Su questo spazio tentiamo le ultime, e più importanti, argomentazioni. L'ipotesi è la seguente: la religione garantisce il riaffacciarsi sull'orizzonte della coscienza del rimosso, elicitando il ricordo, fino a quel momento inconsciamente retroattivo, di eventi realmente accaduti in tempi remoti.<sup>16</sup> Da qui le ovvie conseguenze pulsionali:

La rimozione è il processo con cui l'Io si difende dal pericolo. Il moto pulsionale viene in qualche modo inibito, e la causa occasionale, col suo seguito di percezioni e rappresentazioni, viene dimenticata. Con ciò, tuttavia, il processo non è concluso: la pulsione o ha mantenuto la sua forza, o la raccoglie di nuovo, o viene risvegliata da una nuova occasione. Essa rinno-

16 Difficile, qui, non notare un passaggio fondamentale: il ripresentarsi di una concezione del trauma quale dato di realtà, posizione alla quale Freud aveva rinunciato sin dai primi tentativi clinici con i pazienti isterici.



va allora la sua richiesta, e poiché la strada del normale soddisfacimento le rimane sbarrata da ciò che potremmo definire la cicatrice della rimozione, si apre un'altra via da un'altra parte, attraverso un punto debole, verso un soddisfacimento sostitutivo che viene alla luce come sintomo [...]. Tutti i fenomeni di formazione dei sintomi possono propriamente essere spiegati come "ritorno del rimosso".<sup>17</sup>

Ciò che è stato rimosso emerge saltuariamente: nel cristianesimo, ad esempio, laddove l'espiazione della colpa richiede addirittura un sacrificio del Cristo. Ma l'analogo più diretto di questo ritorno del rimosso è, a ben vedere, la psicoanalisi stessa. La storia delineata da Freud mostra un popolo d'Israele costitutivamente corrotto: gli ebrei dimenticano periodicamente l'assassinio primordiale e periodicamente ne riscoprono il ricordo nella religione dei padri. Ricordare, dunque, diviene il caposaldo della dottrina ebraica. Che il suddetto comandamento lo si ritrovi nel programma clinico freudiano è quanto mai evidente: la storia sovra-individuale è traslitterata nella forma di un progetto terapeutico individualmente finalizzato, laddove le influenze più squisitamente "culturali" (e con ciò non intendiamo soltanto il grande retroscena storico, ma anche le personali potenze educative alle quali Freud fu esposto) risultano differite nell'operazione clinico-individuale che la psicoanalisi tentò di mettere in atto.

Qui bisogna stare bene attenti. Non si vuole certo ripetere il monito nazista di una psicoanalisi ebraica: piuttosto sottolineare quanto la naturalistica messa al bando del sacro operata da Freud sia andata incontro all'impasse, cosicché gli elementi che la psicoanalisi avrebbe dovuto epurare sono tutti lì e, per giunta, sono "costitutivamente" dati, ne compongono il medesimo apparato tecnico. Ancora un esempio: se il comandamento biblico è quello di ricordare, gli ebrei reagiscono con l'oblio. Maggiore è l'incitamento, maggiore è la resistenza mnestica che essi oppongono. Conseguente, anche in questo caso, una seconda analogia, quella con la questione della resistenza al trattamento:

17 S. Freud, L'uomo Mosè e la religione monoteistica, in *Scritti sulla religione*, cit., p. 495.

In *L'Io e l'Es* Freud aveva presentato l'Io come un campo di battaglia di opposte spinte provenienti dall'Es e dal Super-io. La cosa più tragica che possa accadere a una persona è che la pulsione di morte, per via dei processi di rimozione e d'identificazione, aggredisca dall'interno l'Io. Vero compito dell'analisi è appunto sostenere l'Io alleggerendo la pressione della pulsione di morte che aggredisce l'organismo dall'interno.<sup>18</sup>

Di fronte ai tentativi del terapeuta di entrare in contatto con il nucleo caldo delle proprie questioni private, il paziente oppone il suo rifiuto, la sua volontà a dimenticare: il dialogo può così continuare nella forma di un'analisi delle resistenze. Così, comprensibilmente, quando Jung poneva Freud di fronte all'evidenza di una palpabile vicinanza tra metodologia interpretativa e tradizione numerologica ebraica, la risposta di quest'ultimo non poteva che essere elegantemente "clinica":

Eccole così un altro esempio che serve a confermare il carattere tipicamente ebraico del mio misticismo. Ma, a parte ciò, desidero solo dire che avventure simili alla mia con il numero 61 si possono spiegare con due ragioni: la prima, un'attenzione enormemente acuita dell'inconscio, sicché, come Faust, si è indotti a vedere Elena in ogni donna; la seconda, l'innegabile "contributo del caso", che nella formazione delle illusioni ha una parte analoga al contributo somatico nel sintomo isterico, o a quello linguistico nei bisticci di parole.<sup>19</sup>

indubbio lo scarto che separa impianto teorico e prassi analitica:

Freud, invece, riconobbe il vero motivo della rimozione di contenuti psichici nell'*incompatibilità* di questi con l'*atteggiamento* dei pazienti e con il *sentimento* che essi avevano di sé. Nell'*Introduzione al narcisismo* afferma, infatti, che tutto ciò che veniva dimenticato era stato invariabilmente "più o meno penoso, spaventoso, spiacevole o umiliante per le esigenze della personalità, e proprio per questo non è rimasto nella coscienza".

18 D. Meghnagi, *Il padre e la legge* (1992), Marsilio, Venezia, 2004, p. 134.

19 C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961), BUR, Milano, 2006, p. 431.

Con questa affermazione Freud sottrae la malattia al contesto *fisico-biologico*, [...] per trattarla, in sede di prassi terapeutica, sul piano *personale*, specificamente umano e moralmente significante.<sup>20</sup>

Il terapeuta assume il ruolo di interprete della resistenza, ma questa stessa resistenza è anzitutto definita eticamente e narrativamente, quale atteggiamento nei confronti dell'esistenza. Cosa diventa, allora, questo dialogo tra narrazioni volentieri contrapposte? Alcuni, più audaci, hanno tentato una risposta: è il dialogo tra ebreo e non ebreo, tra mondi che probabilmente, in quel dato frangente storico, non erano in grado di comunicare se non nella forma di un reciproco disvelamento delle altrui resistenze, ovvero dell'altrui etica. Cosicché quelle "oscure potenze" che la psicoanalisi avrebbe dovuto eliminare con un colpo di spugna si riaffacciano sotto le spoglie di un programma tecnico-naturalistico, quale surplus sfuggibile dell'atto di destituzione del sacro che Freud aveva pronosticato. Ricordare, non dimenticare, dunque: questo il programma analitico.

L'impasse è sempre il destino delle identificazioni molto rigide, ed è, appunto, un'identificazione molto rigida che ci siamo azzardati a disegnare. Ma è anche, inevitabilmente, il destino di chi, all'appuntamento con la storia, si è sobbarcato questioni di portata epocale:

Al di là del sentimento e della percezione che questi e altri autori di una stagione unica avevano della loro comune matrice ebraica, un dialogo sotterraneo li attraversa. Indipendentemente dalla consapevolezza che ne potevano avere, a partire da un nodo storico irrisolto della loro condizione, essi avevano elaborato un'idea di umanità valida per tutti.<sup>21</sup>

Quando si ha a che fare con Freud e con il tema della religiosità, il rischio di una riduzione a parabole sociologiche è quanto mai in agguato. In Freud, tuttavia, c'è ben più del nazismo, c'è più del conflitto tra popoli e ideologie: c'è il primo, autentico confronto clinico con le risonanze individuali che il mito produce. Queste sotterranee ambiva-

20 U. Galimberti, *Psichiatria...*, cit., p. 139.

21 D. Meghnagi, *Il padre...*, cit., p. 58.

lenze freudiane sono state il motivo che ci ha permesso di chiamare in causa un potente meccanismo identificativo che spesso e volentieri sembra regolare il rapporto tra l'individuo e il sacro, quasi come se questi arcaismi esercitassero una forza attrattiva (cercheremo poi di chiarire perché). Lo stesso meccanismo sembra regolare, nella fattispecie, il rapporto tra la psicoanalisi freudiana e il sacro: un rapporto, cioè, che fu totalmente giocato sul livello delle narrazioni e dell'opposizione tra narrazioni, quella scientifica e quella religiosa.

Yerushalmi ha sostenuto con tenacia il carattere conscio di questa identificazione: dopo di lui, altri hanno insistito su questa intenzionalità. Noi riteniamo poco interessante esprimerci su questo punto, e preferiamo trattenere, come sempre, l'elemento "psicoanalitico" della questione. L'ambivalenza, perciò, è innegabile, a meno che non si voglia mettere in questione l'autenticità stessa dell'impianto freudiano, e non ci sembra veramente il caso. La sua profonda divisione si riflette inevitabilmente in ciò che la psicoanalisi fu, nel rapporto con i mondi interni dei suoi pazienti e con le loro istanze più creative, in quello con le proprie rigidità e approssimazioni. Disegnando una linea di sviluppo pulsionale che prevedesse stadi dell'esistenza utili ad essere standardizzati nel linguaggio di una metodologia naturalistica, Freud rifiutava come illusione quella che, quasi in contemporanea, Jung definiva la "realtà psichica delle immagini archetipiche" che, come tali, non possono essere semplicemente ridotte a processi causali e alla loro conseguente oggettivazione. Attraverso la clinica, Freud ripeteva un atteggiamento religioso verso l'esistenza, ai limiti del fanatismo. Lo stesso atteggiamento, dopotutto, mostrava nel momento in cui venivano messi in discussione, da Jung in primis, i capisaldi della teoria pulsionale: l'inquietudine che definisce lo sfaldarsi di un'eccezionale dipendenza.

Questo è, a nostro avviso, il più prezioso contributo di Sigmund Freud sulla questione degli arcaismi psichici: l'aver incarnato, più o meno inconsapevolmente, quella domanda sull'ambivalenza che è costitutiva dell'esperienza umana dei suddetti. "Pulsione" è il nome che Freud scelse nel tentativo di organizzarli in una narrazione scientifica coerente, "sintomo" quello per indicarne la trasversalità narrativa.

Riportiamo, a conclusione di queste riflessioni, le belle parole con cui Alberto Luchetti chiude la sua introduzione a *Scritti sulla religione*:

Di certo, in questo percorso, l'analisi freudiana delle rappresentazioni e credenze religiose, drenando alcune delle fonti cui attingono e smontandone alcuni meccanismi, sembra distillarne una esigenza che prescinde da esse: un bisogno di credere, una "religiosità"? Comunque una esperienza profondamente legata alla natura umana, che l'indagine psicoanalitica sembra sospingere ai limiti del proprio campo pur indicandola con precisione. Quell'alterità che resta al fondo della religione senza essere trascendenza e che viene riaffermata nel cuore dello stesso monoteismo, mostra come la "morte di Dio" lasci intatta quell'esperienza del sacro, che unisce etica ed estetica, che fin dall'inizio Freud, come detto, legava a una rinuncia essenziale, "per il vantaggio di una più vasta comunità", per aprire l'essere umano alla possibilità di "legarsi a estranei", creando società e civiltà.<sup>22</sup>

Nei prossimi capitoli cercheremo di cogliere, attraverso il pensiero di Jung e di Bion, la possibilità di una differente ermeneutica degli arcaismi.

## 2. Il racconto segreto dell'Occidente

### 2.1 Elementi numinosi nella psicologia analitica

*La gnosi religiosa è per me un'impresa gigantesca dello spirito umano per arrivare alla conoscenza dell'intimità più profonda. Nella mia immagine del mondo c'è un grande regno esteriore e un regno interiore altrettanto grande, e tra questi poli sta per me l'uomo, ora rivolto all'uno, ora all'altro.*<sup>23</sup>

Sebbene, durante i primissimi anni della sua formazione medica, Jung abbia parzialmente ceduto alle lusinghe di una psicoanalisi "positiva", il suo lavoro si caratterizza fortemente per la strenua resistenza a qualsiasi forma di riduzione della vita a dinamiche causali e principi

22 A. Luchetti, Introduzione a Sigmund Freud, *Scritti sulla religione*, cit., pp. 63-64.

23 C.G. Jung, Il contrasto tra Freud e Jung (1929), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 361.

economici, tali che un certo fenomeno è già “tutto lì”, nella teoria che lo dispiega.

Si capisce, dunque, come il tentativo junghiano non sia, semplicemente, una lotta a qualsivoglia forma di riduzionismo epistemologico, ma anche, e soprattutto, il tentativo di una psicoterapia di scavalcare la psicoterapia stessa, superando gli orizzonti dell'intervento individualizzato, della “messa a norma”, ed instaurando un dialogo profondo con componenti inaspettate, apparentemente fuori dal soggetto ma al tempo stesso costituenti il soggetto. Se il principio che guidava il progetto freudiano era quello della bonifica del rimosso, del suo “assoggettamento” alla coscienza, la psicologia analitica inaugurata da Jung si muove parallelamente ad un ideale di integrazione che non è il mero stabilirsi di gerarchie tra istanze mentali, ma spinge la vita e l'individuo al massimo grado di complessità possibile, laddove postula l'esistenza di un “punto zero”, una matrice comune in cui pensiero, materia, spazio e tempo non sono ancora differenziati, che è la culla primordiale di quei modi umani, universali, di categorizzare e significare l'esperienza. Per quanto si tenda (per motivi clinici e scolastici) ad enfatizzare maggiormente il dissidio teorico e personale, gli elementi di contatto tra Freud e Jung non sono affatto pochi: come Freud, anche Jung lega indissolubilmente il problema del sacro al concetto di complesso.

Con la parola complesso si vuole intendere – nella più stretta accezione junghiana – un aggregato composto da un insieme di rappresentazioni invariabilmente corrispondenti a un'omogenea qualità sentimentale e/o sensoriale (aspetto “psichico” del complesso) che devono la loro capacità rappresentativa alla memoria dell'esperienza da cui si sono costituite (aspetto “sociale”) e sono tenute assieme e organizzate da un nucleo e da una tonalità affettiva, come dice Jung, “profondamente radicata nel corpo” (aspetto “biologico”). [...] L'organizzazione complessuale rappresenta il livello di elaborazione e di integrazione più prossimo alla traduzione di una realtà materiale (assolutamente inconscia) in una realtà fenomenica (capace di coscienza).<sup>24</sup>

24 L. Aversa, *Psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 68-69.

La mente sperimenta molteplici toni affettivi, come una sorta di “umore psichico” di fondo che pervade le nostre rappresentazioni: ciò determina e, al tempo stesso, dipende dalla maggiore o minore attività di un determinato complesso. Allorché un complesso è massimamente attivo, esso produce un’interferenza affettivo-cognitiva nel normale decorso dei processi psichici. Secondo leggi di associazione, i complessi entrano in relazione tra loro: tuttavia, ciò che li ordina e ne permette l’emergere è un dato affetto. I complessi retroagiscono al di sotto del livello della coscienza: come tali, essi costituiscono la sfera inconscia della psiche.

Da questi complessi, che Jung chiama secondari, si distingue il complesso dell’Io. Esso è in un rapporto del tutto particolare con gli altri complessi: innanzitutto, con essi interagisce, poiché ne condivide le caratteristiche fondamentali. E tuttavia, occupa una posizione peculiare rispetto a questi:

Ciò che caratterizza l’Io è dunque innanzitutto questo: il fatto di avere i complessi come *oggetti* della propria attività di trasformazione per la costruzione del proprio mondo. [...] Ma poiché si tratta di un mondo relativamente distante dalla propria origine materiale e animale, per un verso è costretto a una fluidità e a un’incertezza che lo rende infinitamente plastico e suscettibile di continue modificazioni, per altro verso è continuamente esposto alle richieste dei complessi.<sup>25</sup>

L’Io, dunque, è esso stesso un complesso, relativamente meno settato in senso deterministico, tant’è che può modificare le proprie rappresentazioni, ma anche relativamente più instabile, giacché sul suo carattere “emergente” rispetto agli altri complessi noi fondiamo totalmente (salvo, appunto, le interferenze di cui dicevamo in precedenza, che causano un deficit parziale della funzione dell’Io) la nostra esperienza. Esso si occupa di “narrare”, ovvero di integrare, la nostra vicenda.

Nella misura in cui ogni contenuto psichico non può esperirsi se non in forma proiettata, quanto meno un complesso entra a contatto con quello primario, tanto più risulterà incomprensibile ed estraneo,

25 Ivi, p. 81.

esercitando la propria influenza in maniera coatta, nella forma del sintomo: più esso è sconosciuto al livello dell'Io, più assumerà un carattere "numinoso", arcaico, sacro. I sintomi positivi degli schizofrenici esemplificano perfettamente questo carattere di "mitica possessione" da parte dei complessi secondari. Ciò vale anche per manifestazioni più storicamente alla portata: i fenomeni di possessione diabolica o divina, gli stati di trance dei medium, nonché le più comuni manifestazioni nevrotiche dei complessi genitoriali. Quando un complesso secondario assume un carattere così autonomo e scisso rispetto a quella relazionalità di fondo tra complessi che garantisce l'efficacia psichica, esso si impadronisce dell'Io, così che viene a determinarsi una vera e propria identificazione dell'istanza narrativa con il complesso, laddove le rappresentazioni diventano rigide, difficilmente plasmabili. Da qui, dunque, il valore dell'analisi:

"I complessi sono "potenze dell'anima la cui più profonda natura non è stata ancora sondata". La loro potenza si lascia spezzare solo "rendendo coscienti" i loro contenuti rimossi e inconsci, il che avviene perlopiù superando forti resistenze da parte del paziente e solo attraverso il metodo specifico dell'analisi [...] Una semplice comprensione intellettuale non è assolutamente sufficiente. Solo ciò che è vissuto emotivamente libera."<sup>26</sup>

La posizione junghiana circa la natura dei complessi (salvo per una differente concezione genetico-strutturale dell'Io) non era poi così distante da ciò che lo stesso Freud proponeva: un'ulteriore intuizione, tuttavia, altera questa sovrapposibilità. ben noto che, nel corso della sua carriera, Jung giunse a distinguere un "inconscio individuale", che è, parallelamente a quanto sostenuto da Freud, il luogo del rimosso, da un "inconscio collettivo", ovvero quelle forme universali di categorizzazione dell'esperienza che, indipendenti dalle vicissitudini narrative individuali, costituiscono la maniera innata della psiche di funzionare in un determinato modo. Analogamente al concetto di inconscio, muta perciò anche quello di complesso: anzitutto, al carattere esclusivamente "patologico" del complesso freudiano, connesso ad esperienze

26 J. Jacobi, *Complesso archetipo simbolo nella psicologia di C.G. Jung* (1957), Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 44.



infantili che, per loro natura, risultano incompatibili con lo statuto della coscienza e della civiltà, Jung oppone il carattere “costituzionale” dei complessi, tali che essi sono solo le forme concretizzate delle modalità di funzionamento psichico, dunque non qualitativamente connotabili. Se un complesso diventa patologico è perché l’Io stesso, a conti fatti, risulta precario nella sua funzione.

Se per alcuni complessi, quelli più intimamente fusi con l’istanza narrativa individuale, è facile immaginarne un processo di rimozione, si deve ammettere che per altri, che solo indirettamente entrano in contatto con la sfera della coscienza, non si può semplicemente supporre che siano stati arbitrariamente rimossi. Ne consegue che se questi complessi entrano solo parzialmente in contatto con l’Io, allora essi non potranno mai “risolversi” totalmente in un processo narrativo, ma continueranno ad esistere nella forma di micro-elementi proiettati nella narrazione individuale (Dio, gli spiriti, le dottrine scientifiche). La distinzione tra nevrosi e psicosi si basa, appunto, su questa intuizione. Freud, nel tentativo di mantenere un’economia pulsionale della psiche, considerava la psicosi come un processo di introversione della libido che, cessando di ricercare oggetti idonei al suo soddisfacimento, viene narcisisticamente rivolta verso l’Io: poiché, dunque, non vi è più un aggancio oggettuale alla realtà, la funzione dell’analista, in qualità di potenziale oggetto della pulsione, è irrimediabilmente compromessa. Per Jung, al contrario, esiste una continuità tra nevrosi e psicosi, ed essa è rintracciabile non tanto nell’orientamento della libido, quanto nel più generale adattamento alla realtà che è garantito dal complesso dell’Io:

Il fatto è che in moltissimi casi viene soppressa la realtà in generale, cosicché i malati non lasciano riconoscere nemmeno una traccia di orientamento o di adattamento psicologico (in queste condizioni, la realtà è *rimossa* e sostituita dai contenuti di un complesso). Si è costretti a dire che ciò che viene perduto non è soltanto l’interesse erotico, ma l’interesse in generale, cioè l’intero adattamento alla realtà. A questa categoria appartengono gli stati stuporosi e catatonici.<sup>27</sup>

27 C.G. Jung, *La libido, simboli e trasformazioni* (1912), Newton Compton, Roma, 2006, p. 119.

Parlare dunque di introversione della libido non significa semplicemente affermare che ciò che è stato introvertito è la libido sessuale (che, nell'idea di Freud, rappresenta la totalità degli aspetti libidici), ma anche quelle pulsioni non sessuali che sostengono l'adattamento alla realtà:

Devo perciò riconoscere che Bleuler ha ragione di respingere il concetto di autoerotismo – derivato dalla teoria delle nevrosi e, in questo campo, legittimo – e di sostituirlo con il concetto di *autismo*.<sup>28</sup>

Solo in tal senso si può conservare il concetto di libido ed applicarlo, oltretutto, alle psicosi: una più generale volontà di esistere.

A partire dal 1934 Jung inizierà a fare riferimento al concetto di complesso collettivo utilizzando la denominazione di “archetipo”. Se si ha presente la teoria dei complessi, si può cercare di districarsi in quella confusione che, con la complicità dello stesso Jung, domina sul concetto di archetipo: se l'archetipo è un complesso, significa che esso è un motivo psichico, una organizzazione emotiva in immagini archetipiche che, dunque, può essere conosciuto solo attraverso l'immagine stessa, la narrazione, ovvero l'effetto che esso determina. L'archetipo in sé, perciò, non è l'immagine che produce, bensì una modalità dell'inconscio collettivo, una qualità psichica della materia di cui siamo fatti che ereditiamo attraverso la struttura del nostro cervello. Nella misura in cui tutti i bambini, così come fanno i piccoli di qualsiasi specie, elaborano gli stimoli sensoriali secondo specifici programmi, esso coincide con un generale innatismo: esso costituisce, un organo psichico autonomo che nei suoi fenomeni mantiene un parallelismo con i fenomeni sensoriali. L'archetipo, in altri termini, è ciò che consente la traduzione del fisico nello psichico, ed è alla base della facoltà di trasformare i processi sensoriali in rappresentazioni orientate in senso rappresentazionale. Da qui un ulteriore riferimento al processo analitico: l'archetipo è nucleo cieco di energia che, come tale, deve essere tradotto in un linguaggio comunicabile che ne permetta l'assimilazione al livello della coscienza. La psicologia, in questo senso, è il ponte tra l'uni-

<sup>28</sup> Ivi, p.126.

versale e ciò che è divenuto individuale, laddove l'esperienza del singolo si connette con l'esperienza arcaica dell'umanità che fonda tutte le narrazioni, religiose o scientifiche che siano: il medico non fa che seguire questo naturale processo, senza imporre al campo altrui istanze di cura e normalizzazione, ma accogliendone, piuttosto, le istanze arcaiche.

Se l'archetipo in sé non può essere conosciuto, esso può essere percepito dalla coscienza manifestandosi sotto forma di immagine. L'immagine archetipica è ciò che Jung chiama simbolo, ovvero l'aspetto narrativo della struttura complessuale. La complessa distinzione tra segno e simbolo può essere meglio compresa se si considera il modo in cui, del concetto di simbolo, fecero diversamente uso Freud e Jung. Per Freud il simbolo corrisponde a ciò che Jung chiama segno. Esso è il presentificarsi del desiderio rimosso, come potrebbe esserlo un sintomo: come tale, esso va compreso nella misura in cui garantisce il mantenimento dello status quo (nello specifico di Freud l'equilibrio-disequilibrio pulsionale). Il simbolo freudiano, ovvero il segno, va decifrato in questi termini: esso è la verità totale, l'oggetto da indagare. Per Jung, al contrario, un simbolo è tale quando mantiene un certo quoziente di non decodificabilità:

In esso, finché è “vivo” rimane sempre un largo margine di ignoto e di inesplicabile. [...] E vi aggiunge che quando il simbolo, attraverso un complesso processo individuale e culturale, ha esplicitato completamente il suo significato, perde allora la sua caratteristica di “simbolo vivo” e diviene, per così dire, un “simbolo morto”. Quest'ultimo non sarebbe che un “segno” [...] <sup>29</sup>

Simbolo, dal greco *sym-ballein*, significa mettere assieme (lanciare insieme), conciliare: esso rispecchia la logica dell'inconscio come luogo della molteplicità, laddove la tensione non si esaurisce mai in un semplice oblio dell'arcaismo ma continua a conservare quella connotazione trasformativa del numinoso che sancisce il carattere di “attivi-

29 L. Aversa, *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Bari, 1995, p. 171.

tà narrativa” del simbolo. Ciò che Jung definisce “funzione trascendente” non è altro se non il simbolo nella sua funzione di narratore. Niente, dunque, si costituisce come simbolo, giacché tutto si costituisce come segno autosufficiente. Ma tutto può costituirsi come simbolo, come trascendenza, nel momento in cui diventa possibilità di funzione trascendente. Da qui l'importanza del simbolo nel processo terapeutico: se la via per la trascendenza è quella della conciliazione simbolica, allora si può pensare alla malattia psichica come ad un'incapacità di agire tale funzione, poiché parte della materia che essa chiama in causa quale suo oggetto, il complesso, è agita solo nella forma di intrusione (emanazione degli arcaismi) nel processo narrativo. In tal senso:

[...] potremmo allora dire che compito – necessità – dell'uomo in generale è comporre in sintesi creative le antinomie in cui si scinde la sua esistenza, basata bensì su fondamentali processi biologici ma non riducibile ad essi.<sup>30</sup>

Nella misura in cui, dicevamo in precedenza, ogni contenuto psichico viene agito in forma proiettata (da qui il carattere numinoso e personificato dei complessi), ogni livello della psiche assume le fattezze di un personaggio, psicologico appunto: essi sono i simboli di quello che Jung chiama processo di individuazione, un aspetto che chiariremo meglio più tardi. Tre di questi li abbiamo già incontrati:

L'Io compare allora nello strato più uniforme, più inerte sotto il profilo psichico, rigorosamente localizzato, almeno in linea di principio, *tra* due opposti marmorei, apparentemente incontestabili e proprio per questo quasi sempre del tutto inconsapevolmente sovrapposti: mondo interno e mondo esterno. Accedere al secondo livello non è possibile all'Io come tale. Qui a dominare è un altro “personaggio”, più fluido, da Jung denominato *Ombra*, i cui opposti psichici sono adesso “coscienza” (del mondo esterno) e “inconscio personale” (e non più un generico mondo interno). [...] e infine, tra due aspetti di una stessa particella dell'inconscio psicoide, nel punto vorticoso e

30 Ivi, p. 180.

impensabile, dove psiche e materia si dividono e si continuano l'una nell'altra, troviamo il *Selbst*, il Sé.<sup>31</sup>

Nel valore che attribuirà alla narrazione miticamente connotata, Jung metterà in atto, tuttavia, una riduzione ancora più sottile di quella freudiana.

## 2.2. Dal segno al simbolo: individuazione e trascendenza

*La religione, come indica il vocabolo latino religio, è un'osservanza accurata e scrupolosa di quello che Rudolf Otto definì giustamente il numinosum, cioè un'essenza o energia dinamica con originata da alcun atto arbitrario della volontà. Al contrario questa energia afferra e domina il soggetto umano, che ne è sempre la vittima piuttosto che il creatore.*<sup>32</sup>

I simboli non sono prodotti della volizione umana, bensì espressione di un funzionamento complessuale che procede, appunto, per simboli. Per questo motivo le narrazioni mitico-religiose non si sviluppano a partire da un atto della volontà cosciente, e per lo stesso motivo la domanda che ingenerano nell'uomo non può essere risolta, come voleva Freud, con gli strumenti della speculazione scientifica: esse sono espressione del funzionamento mentale, secondo Jung la più autentica. Da qui il senso delle metafore teologiche: esse custodiscono quel senso dimenticato al quale la psicologia ha potuto alludere solo timidamente.

Se vi sono simboli che sembrano connotare in maniera imperitura la storia dell'umanità, ve ne sono altri che, pur rispecchiando la modalità universale del funzionamento psichico complessuale, originano dalle originali capacità simboliche di ogni singolo uomo, ovvero dalla capacità di confrontarsi simbolicamente con i contenuti dell'incoscio, quello che Jung chiama, suggestivamente, Ombra. Il simbolo individuale, paradossalmente, può avere un valore ancora più

31 P. Barone, *Lo junghismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2004, pp. 128-129.

32 C.G. Jung, *Psicologia e religione* (1940), in *Opere*, cit., p. 17.

ampio dei grandi simboli collettivi: esso è certamente espressione di componenti universali del pensiero, ma permette anche alla psiche individuale di conservare la sua autenticità ed originalità. Sappiamo anche che un contenuto rimosso, nel suo riemergere, si accompagna ad un inevitabile senso di lacerazione o, quantomeno, di perdita di stabilità. Si potrebbe dire, in tal senso, che sia l'Ombra a portare in terapia, cosicché la psicologia analitica assume le fattezze di una psicologia dell'Ombra:

Di conseguenza l'integrazione dell'*Ombra* diventa il tema fondamentale della psicologia analitica: è possibile anzi assumere questo problema come la forma paradigmatica di ogni altra antinomia possibile o compresenza di opposti reciprocamente richiamantisi. Come i valori non possono annullare disvalori propri dell'*Ombra*, così questa non può eliminare i valori. Il compito non è quello di un astratto aut-aut ma quello di una concreta, complessa, articolata composizione: forse la più costante e impegnativa delle attività "simboliche" dell'uomo.<sup>33</sup>

A questo difficile percorso Jung attribuisce il nome di individuazione. Ma individuarsi, come accennavamo in precedenza, non significa "individualizzarsi", scavalcando quel sostrato collettivo che fa l'essere umano: l'individuazione, infatti, non produce una verità alternativa, poiché la verità del funzionamento psichico è già data in tutti i simboli, bensì in una differente disposizione verso lo stesso magma complessuale. Significa, cioè, integrare anzitutto quegli aspetti che con la loro emergenza producono un senso di estraneità: ma non si tratta, nello specifico, di far subentrare l'Io laddove era l'Es, bensì di sottrarre la totalità psichica all'aggancio coercitivo, coatto, che i complessi possono esercitare nel momento in cui vengono disconosciuti. Prendere coscienza dei contenuti inconsci non basta: occorre farsi altro rispetto alla minima organizzazione che i complessi, il "sacro", rappresentano. Un complesso, nella fattispecie, non ha direzione: esso è solo una modalità di funzionamento. Come tale, ali-

33 L. Aversa, *Fondamenti...*, cit., pp. 181-182.

menta narrazioni qualitativamente differenti, a seconda delle vicissitudini personali.

Individuarsi, in tal senso, è, relativizzare l'Io ma anche gli altri complessi: è comprendere che ognuno abita una oscillazione che fino a quel punto è stata boicottata per una più comoda identificazione con l'uno e con l'altro complesso.

L'integrazione dell'Ombra è l'occasione che la psicologia analitica cerca di cogliere:

Considerando che essa accoglie l'insieme degli strati, le soglie e i personaggi psichici, che è a ridosso del mondo dell'Io, che è connessa con la corporeità e la materialità, si può dire che l'*Ombra* rifletta la psiche con tutte le sue movenze. Considerando poi che essa è il modo di presentarsi di quel micropsichismo, brillante, esplosivo del Sé, grazie a cui la mente *procede*, si può dire che l'evento più significativo e riassuntivo delle vicissitudini psicologiche – l'individuazione – accada proprio nell'*Ombra*.<sup>34</sup>

L'individuazione non è annichilimento in grembo ad un ordine già del tutto significato: è oltrepassare il limite, ampliare gli orizzonti dello psichismo stesso. Che il disagio della civiltà esista sulla base di un compromesso è innegabile, ma la soluzione junghiana è ben distante dall'idea di una felicità pulsionale, laddove possa esserci piena coincidenza tra le istanze inconsce e quelle sociali: non l'irrazionalità delle pulsioni, ma il superamento di un senso già tutto dato, questo è ciò che la civiltà teme e reprime. E questa stessa funzione trascendente, ovvero il simbolo, è il rimosso dell'Occidente, della civiltà, cosicché individuarsi significa sostanzialmente farsi simbolo, narrazione, "divenire", possibilità rispetto a sé stessi. Il conflitto non è, o non soltanto, tra interno ed esterno, ma tra dato e possibile, tra abusato e originale, tra segno e simbolo:

*Trascendere è percorrere la via del possibile, in cerca dell'ulteriorità che custodisce il senso di ciò che appare [...]. Per questo Jung*

34 P. Barone, *Lo junghismo*, cit., p. 169.

ricosce nella *funzione trascendente* il dischiudersi di nuove *possibilità* per l'esistenza, e nelle possibilità così dischiuse il senso ultimo della *libertà*, la cui essenza non è tanto nella "piena estrinsecazione delle pulsioni contrastata dalla civiltà" come prevedeva Freud, ma nella possibilità di decidere nuovi sensi a partire da quelli già dispiegati.<sup>35</sup>

Presso una coscienza individuata, simbolica, non può esserci equilibrio, ma solo antinomia, ambivalenza, scelta tra un mondo già significato ed un mondo che rimanda ad un ordine trascendente: percorrendo la strada segnata dalla logica egoica (e cioè dal segno che non si fa simbolo), l'uomo conosce il mondo, ma dimentica il proprio Sé. Procedere per simboli significa, perciò, fare anzitutto un sacrificio, quello della logica.

Un simbolo non comprende e non spiega, ma accenna, al di là di sé stesso, a un senso ancora trascendente, inconcepibile, oscuramente intuito, che le parole del nostro linguaggio attuale non potrebbero adeguatamente esprimere.<sup>36</sup>

Jung ritrova il senso di questo sacrificio nella narrazione cristiana della Trinità, che tanto lo aveva affascinato in giovane età. Il racconto della Trinità è, anzitutto, il racconto della composizione, quella tra Dio e gli uomini, tra Sé ed Io. Nel sacrificio di Cristo riecheggia il dolore che connota ogni tentativo che l'uomo fa di ricongiungersi con il proprio Sé, di porre fine al disconoscimento e all'originaria frattura simbolica. Ma il disconoscimento non è solo dell'uomo: è anche la cecità di un Dio che non riesce a concepirsi come polo dell'armonia simbolica. la cecità del Dio creatore che ha bisogno dell'uomo per riconoscersi come Sé, ha bisogno che egli sia la sua narrazione, il suo Io, per potersi pensare come possibilità trascendente. Riconoscere l'ambivalenza, trascendere, è riconoscere che entrambe le parti soffrono, e il simbolo di questo riconoscimento è, per Jung, lo Spirito Santo che perdura sulla terra dopo il sacrificio di Cristo:

35 U. Galimberti, *La terra...*, cit., p. 108.

36 C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), in *Opere*, cit., p. 69.



Possiamo dire che lo Spirito Santo rappresenta il compimento della divinità e del dramma divino. Con lui si approda alla Trinità che è indubbiamente la forma della rappresentazione di Dio superiore alla semplice unità, in quanto corrisponde a uno stato di *riflessione*, cioè a uno stato più cosciente dell'umanità.<sup>37</sup>

In tal senso, l'Io può essere colto non come istanza, ma come complesso, come parte di una totalità, come un divenire, poiché l'Io non può essere dato una volta per tutte, come individuato rispetto all'indifferenziato complessuale, perché il Sé si palesa sempre in maniera violenta, ed il Dio torna ad infuriarsi con gli uomini, esigendo ancora una volta un sacrificio. In Cristo c'è l'uomo che, sacrificandosi, sacrifica la configurazione attuale del proprio Io e del proprio mondo complessuale, rinuncia al suo statuto di unico protagonista della scena psichica: ma c'è anche il Dio che, attraverso la coscienza dell'uomo riconosce il proprio Sé e cessa di essere cieco furore. Ed è in questo processo, l'individuazione alla quale tutte le narrazioni dei figli di Dio rimandano, che l'uomo si confronta con il sacro che è in lui, l'arcaismo psichico, il racconto segreto dell'Occidente.

L'assunto fondamentale di questa proposta junghiana è che il comportamento umano sia, dunque, un analogo dell'evoluzione delle narrazioni mitico-religiose: poiché queste narrazioni, come Jung sosteneva, esprimono quella che è la configurazione strutturale e funzionale della nostra mente (quella complessuale), noi non possiamo pensare al di fuori del mito, poiché in esso sono già date tutte le possibilità ed ogni fuoriuscita corrisponderebbe ad una mistificazione dell'esistenza. Obiettivo di questa peculiare psicologia analitica, dunque, sarà quello di scavalcare l'istanza complessuale dell'Io al fine di comprendere a quale modello archetipico un dato comportamento e una certa esperienza del mondo possano essere ricondotti: conseguenza inevitabile è che, se gli esiti del comportamento umano sono già totalmente inscritti, seppur con qualche variazione individuale, nell'architettura numinosa della mente, non si fa altro che sostituire un determinismo psichico ad un determinismo fisiologico, il che, se si considera anche il carattere bio-psico-sociale dell'universo complessuale, rende questa so-

37 Ivi, p. 139.

luzione non tanto distante da quella freudiana che proponeva un determinismo pulsionale. A ben vedere l'esito identificativo di una psicologia archetipica è, in tal senso, ugualmente radicale a quello di una psicologia delle pulsioni: che sia la narrazione scientifica o, nel caso dello junghismo, quella religiosa, il prodotto è pur sempre un'identificazione totale con il complesso.

Ad ogni modo, le formulazioni junghiane assumono un'importanza fondamentale nella comprensione di quei fattori narrativi che, costruttivamente, attraversano l'esistenza di ognuno e che, tuttavia, non sono la totalità dell'esperienza psichica. Del pensiero junghiano, perciò, conserviamo in particolare due punti fondamentali, che ci serviranno, tra le altre cose, per comprendere meglio l'operazione svolta da Wilfred Bion in seno al filone psicoanalitico freudiano, ovvero l'idea di una "zona psicoide" che è il luogo del "non ancora organizzato", in cui le funzioni della coscienza non sono ancora date, e l'impossibilità di trascurare quegli aspetti "diffusi" (le narrazioni in generale, appunto) che, pur essendo "costruiti", giocano il ruolo più importante nel determinarsi della personalità e, dunque, dello stesso processo analitico. Dato il carattere spesso e volentieri confusionario degli scritti di Jung, è possibile che il concetto di archetipo (successivamente ridimensionato dalla scuola di pensiero italiana inaugurata da Mario Trevi) abbia potuto assolvere alla funzione di garantire una certa coerenza e metodo al pensiero junghiano, salvaguardandolo, almeno sulla breve distanza, dal vaglio della serrata critica freudiana. In realtà, il solo concetto di complesso basterebbe a garantire questa sistematicità, evitando inoltre quegli esiti deterministici di una ridondante psicologia archetipica. Non possiamo dire con certezza quale delle due ipotesi fu maggiormente contemplata da Jung: vale comunque la pena di chiedersi se una psicologia archetipica non sia, dopotutto, una "psicologia dei segni", una psicologia che, paradossalmente, trascura la valenza "eversiva" del simbolo quale atto narrativo, produzione di senso i cui esiti non sono già dati.

Riteniamo che, più di altri, Bion sia stato l'autore che, per quanto indirettamente, abbia accolto l'eredità della psicologia dei complessi, riportandola in seno alla scuola di pensiero freudiana dalla quale egli stesso proveniva: con Bion il problema della costruzione del senso si lega ad una nuova teoria del pensiero che, seppur di derivazione freudiana, propone esiti totalmente differenti, dovuti all'influenza della

teoria delle relazioni oggettuali e della scuola psicoanalitica inglese. Bion, in altre parole, che potremmo definire senza troppi sforzi immaginativi l'anello di congiunzione più saldo tra l'apertura di senso proposta dalla psicologia analitica e il valore clinico del pensiero freudiano, riporta il problema della costruzione narrativa all'interno della psicoanalisi, che ne diventa "contenitore" e non più, semplicisticamente, verità alternativa, cogliendo così anche quell'intuizione junghiana (a proposito degli innatismi) che abbiamo cercato di delineare.

### 3. Il misticismo scientifico

#### 3.1. *L'Origine del mito*

*[...] L'importanza del mito sta nel fatto che esso rappresenta un sentimento e perciò tale suo posto in una categoria della griglia denota un elemento psicoanalitico. Preso insieme ad altri elementi psicoanalitici, esso e gli altri elementi formano insieme il campo di elementi privi di coesione nel quale si spera che emerga il fatto scelto [...].<sup>38</sup>*

Finora abbiamo cercato di spostare il focus (anche in senso terminologico) dal livello puramente narrativo a quello degli arcaismi che organizzano, in forma elementare, la nostra esperienza. Cos'è, dunque, questa organizzazione? Quale il suo oggetto?

Nel corso degli studi presso la Tavistock Clinic, Bion notò come i pazienti decidessero spontaneamente di aderire ad un gruppo di terapia e come, ciò nonostante, sembrasse che il gruppo stesso si impegnasse ad ostacolare il fine ufficiale del gruppo, ovvero la guarigione stessa:

*I gruppi si formano per lo svolgimento di un compito unificato. Un simile gruppo, unito da questo scopo, viene chiamato "gruppo di lavoro". Con il passare del tempo si viene a creare qualche frattura o resistenza rispetto al mantenimento dell'unità del gruppo.<sup>39</sup>*

38 W. Bion, *Gli elementi della psicoanalisi* (1963), Armando, Roma, 1995, p. 126.

39 James S. Grotstein, *Un raggio...*, cit., p. 210.

Da teorico interessato ai processi clinici più che alle speculazioni sociologiche, Bion afferma che l'apparente conflitto tra l'intenzione dell'individuo singolo e quella del gruppo non è che l'esito di un processo di spostamento applicato ad un conflitto ben più radicale, quello tra istanze conscie e inconscie: in quest'ottica un gruppo non si compone di individui interessati alla terapia e individui disinteressati, bensì di individui che, simultaneamente, presentano desideri consci di guarigione e forme inconscie di resistenza alla stessa, rispetto alle quali il gruppo svolge una funzione del tutto peculiare. L'impressione che si ha è che se il gruppo, ad un livello manifesto, sembra ostacolare i suddetti desideri individuali di cura, dall'altro garantisce la soddisfazione delle necessità inconscie che si oppongono alla guarigione, quelle che potremmo intendere come surrogato di una generica pulsione di morte.

La seconda osservazione che Bion riporta è che un gruppo sembra sempre strutturarsi in funzione di un leader che, al pari di una divinità, può essere venerato nella sua benevolenza oppure assumere connotati persecutori a causa della mancanza di collusione con le istanze inconscie del gruppo stesso: questo fenomeno è tanto più evidente, ad un livello controtransferale, quando il leader eletto è proprio lo stesso terapeuta. Com'è facile supporre, il gruppo si aspetta che il leader svolga la stessa identica funzione svolta, nel complesso, dal gruppo: risultare "apparentemente" inefficace, permettendo perciò il tacito esperirsi dei desideri inconsci contrari alla cura. Nella disamina dei comportamenti che il gruppo mette in atto nei confronti di un leader eletto, è possibile rintracciare quelli che sembrano palesarsi come schemi relazionali ricorrenti. Bion chiama questi schemi di significazione dell'esperienza gruppale "assunti di base"<sup>40</sup>: un assunto di base è primariamente attivo nella misura in cui risponde, qualunque esso sia, alla finalità fondamentale del gruppo, ovvero quello di preservare sé stesso contro "l'individuazione" dei suoi membri. In tale prospettiva, si comprende come la resistenza del gruppo in assunto di base sia duplice: essa consiste nell'opposizione all'evoluzione dei singoli, ma è anche opposizione alla possibilità che gli assunti di base, venendo a galla, siano in qualche modo oggetto di una riflessione terapeutica che trasformerebbe il gruppo in assunto di base in un gruppo di lavoro. Questo è

40 Sono i tre assunti di base di "dipendenza", "accoppiamento" e "attacco-fuga".

ciò che accade all'interno dei cosiddetti "gruppi specializzati", i quali, pur costituendosi come gruppo di lavoro, nella realtà dei fatti psichici si organizzano attorno ad uno specifico assunto di base. In questo il caso, ad esempio, della Chiesa, la quale, sebbene in grado di perseguire obiettivi concreti nei termini di un "lavoro", tenderà ad attribuire il cambiamento all'azione di un divino leader, salvaguardando così l'assunto di base, e non all'azione congiunta dei suoi membri:

[...] una Chiesa, di fronte a qualche importante risultato della funzione del gruppo di lavoro, esorterà il gruppo a rendere grazie alla sua divinità e non alle capacità dimostrate nello svolgere concretamente un difficile lavoro: "*Non nobis, Domine*". La Chiesa prospera e fiorente, per facilitare la funzione del gruppo di lavoro, deve allo stesso tempo rafforzare la fede religiosa e ribadire che essa non deve mai essere tradotta in azione [...].<sup>41</sup>

Similmente a Jung, Bion immagina uno spazio indifferenziato in cui le funzioni mentali superiori non sono ancora date e che egli chiama, appunto, "sistema protomentale", dal quale le emozioni, qui intese come il prodursi di grezze impressioni sensoriali, emergono e si ordinano secondo leggi di associazione, producendo i suddetti assunti (un parallelo con il complesso junghiano non ci sembra eccessivamente azzardato): poiché l'adesione ad un gruppo causa inevitabilmente l'esperirsi di emozioni violente, esse vengono ordinate secondo uno dei tre assunti di base. Al perché la partecipazione al gruppo produca un simile travaglio emotivo, Bion risponde applicando alle dinamiche gruppali la concettualizzazione kleiniana a proposito dell'angoscia primaria e dell'identificazione proiettiva, dovuta alla gravidanza della pulsione di morte nelle primissime fasi dello sviluppo:

L'adulto che si trova costretto a entrare in rapporto con la vita emotiva del gruppo in cui vive deve affrontare un compito problematico quasi quanto il rapporto che ha il bambino col seno.<sup>42</sup>

Aggiunge poi:

41 W. Bion, *Esperienze nei gruppi* (1961), Armando, Roma, 2013, p. 167.

42 Ivi, p. 151.

La mia impressione è che il gruppo si avvicini troppo, nella mente degli individui che lo compongono, alle fantasie primitive sul contenuto del corpo della madre. Il tentativo di sottoporre a una ricerca razionale le dinamiche del gruppo viene quindi ostacolato da paure e dai meccanismi messi in atto per fronteggiarle, che sono caratteristiche della posizione schizoparanoide.<sup>43</sup>

È possibile immaginare, dunque, che l'adozione degli assunti di base rappresenti il tentativo del gruppo di organizzare un terrore più primitivo, parallelamente a quanto accade al bambino nel momento in cui proietta le proprie componenti persecutorie sull'oggetto materno: il leader, ovvero il terapeuta, si costituisce dunque come oggetto delle proiezioni del gruppo. Se, a causa di un processo di identificazione proiettiva, semplicemente collude e si lascia plasmare dalle istanze proiettive del gruppo, egli diviene inefficace, ovvero paradossalmente funzionale all'assunto di base; se egli elabora, per mezzo del proprio controtransfert, le proiezioni che afferiscono dal gruppo, si svincola rispetto all'assunto di base, restituendo al gruppo l'inevitabile confronto con la propria angoscia primaria e diventando egli stesso, tuttavia, il persecutore. In tal senso i gruppi, più che opporre una generica resistenza alla cura, si oppongono, attraverso l'adozione di uno degli assunti di base, ovvero dell'originaria possibilità di significare l'esperienza grup-pale, al confronto con l'angoscia primaria di frammentazione: l'azione di un terapeuta non collusivo è fondamentale, dunque, se si vuole realizzare il passaggio dalla funzione del gruppo in assunto di base a quella del gruppo di lavoro, passaggio che, nella psicologia del singolo, consiste nello slittamento dalla posizione schizoparanoide a quella depressiva. In quanto posizioni, tuttavia, il passaggio non si dà mai una volta per tutte. In tal senso, la distinzione tra gruppo di lavoro e gruppo in assunto di base sussiste solo ad un livello teorico: tutti i gruppi si costituiscono come gruppi di lavoro, ma al tempo stesso, poiché ciò implica il confrontarsi con l'angoscia primaria, tutti i gruppi si difendono rispetto alla funzione di gruppo di lavoro attraverso l'adozione degli assunti di base. Ciò che rimane è la fondamentale ambivalenza dei gruppi rispetto a quegli assunti che, sebbene innati, "preconcezioni"

43 Ivi, p. 161.

(chiariremo in seguito il termine), limitano, con la compiacenza del gruppo stesso, i bisogni individuali.

Sebbene una riflessione di tal fatta possa apparire una mera applicazione dei concetti kleiniani alle dinamiche gruppali, Bion parte da questi presupposti per rivedere, parzialmente, il costrutto di identificazione proiettiva proposto da Melanie Klein. Secondo quest'ultima il bambino, al fine di poter tollerare l'innata angoscia primaria di disintegrazione, riconducibile alla pulsione di morte, proietta i persecutori interni, ovvero la pulsione di morte stessa, sull'oggetto esterno più prossimo, la madre: risultato di questo processo è non soltanto la genesi del mondo relazionale del bambino in quanto mondo costituito da oggetti, ma anche che, connotando qualitativamente di distruttività un oggetto terzo, egli si ritroverà nella posizione in cui la madre è, al tempo stesso, fonte di piacere e di angoscia e nell'incapacità di congiungere queste sue opposte qualità in un unico oggetto. In *Sviluppo del pensiero schizofrenico*, Bion aggiunge a questa formulazione un elemento interessante: attraverso la proiezione, il bambino (possiamo trasporre le riflessioni a proposito della schizofrenia al più generale problema della posizione schizoparanoide nel lattante) evacua non soltanto le componenti persecutorie, ma anche la propria capacità di congiungere queste componenti in una memoria di sé stesso comunicabile (nella fattispecie, Bion fa riferimento al sistema percettivo e alle percezioni in quanto prototipi dei pensieri). Un simile processo ha l'unico effetto di rendere nemiche le particelle proiettate di personalità, che continuano ad esercitare la loro qualità persecutoria dall'esterno, nei termini di oggetti reali, "bizzarri", che come tali vengono re-introiettati dal soggetto:

Il paziente avverte di essere prigioniero di una condizione mentale a cui aveva teso e si sente impossibilitato ad evaderne in quanto si accorge dei difetti del suo apparato di coscienza della realtà, apparato che è nel tempo stesso la chiave per la fuga e la libertà verso la quale egli intende fuggire. La sensazione di essere prigioniero gli viene acuita dalla minacciosa presenza dei frammenti espulsi [...]<sup>44</sup>

44 W. Bion, *Sviluppo del pensiero schizofrenico* (1956), in *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico* (1967), Armando, Roma, 2009, p. 68.

Bion dà a questa generale capacità di organizzare le impressioni sensoriali in percezioni il nome di “Lavoro-del-sogno-”. Questa funzione, in parte assimilabile ad una funzione simbolica di junghiana memoria (nella misura in cui è responsabile della traduzione di contenuti affettivi grezzi in narrazioni dinamiche), opera su due livelli: nella fattispecie, è responsabile sia della scomposizione delle singole impressioni sensoriali, esperite come totalizzanti, in particelle atomiche, gli “ideogrammi” o elementi , sia dell’aggregazione dei suddetti ideogrammi in nuclei mnemonici più complessi che rendono l’impressione stessa “memorizzata”. In altri termini, questa funzione è alla base della distinzione topica tra inconscio, ovvero la memoria di sé organizzata in elementi , e coscienza. Ne consegue che, a differenza di quanto ipotizzava Freud, elaborare l’impressione sensoriale significa, anzitutto, renderla inconscia, rimuoverla: se Freud considerava la rimozione del dato psichico come conseguenza difensiva necessaria dell’angoscia, Bion individua proprio nel meccanismo di rimozione l’origine del pensiero conscio e di quello inconscio. La rimozione, in tal senso, permette di “sognare”, ovvero di memorizzare, rendendola inconscia, l’esperienza sensoriale, “digerendo” quelle impressioni che, se non trasformate, si tradurrebbero in un terrore sensoriale senza nome: se la rimozione fallisce, le impressioni permangono come “cose in sé”, non digerite, quelle che Bion chiama elementi , la cui permanenza è, oltretutto, il criterio differenziale tra personalità nevrotica e personalità psicotica.

Sebbene Bion non sia particolarmente chiaro su questo punto, è possibile supporre che, se è la stessa funzione ad essere espulsa e proiettata sulla madre, questa funzione debba presentarsi, in una certa misura, come bio-geneticamente determinata. Nella fattispecie, il bambino presenta sin dalla nascita (e, probabilmente, già a livello intrauterino) una primitiva funzione deputata alla traduzione del dato sensoriale: perché, dunque, la medesima funzione sarebbe suscettibile di essere espulsa? Possiamo immaginare che, nella turbolenza della vita emotiva del lattante, questo primitivo nucleo della funzione necessiti, data la sua fragilità costitutiva, di specifiche sovvenzioni atte a consolidarne il funzionamento: è possibile, in altri termini, che il bambino proietti la propria capacità di sognare l’esperienza su un oggetto esterno che sia in grado di fungere da contenitore non soltanto degli elementi , ma anche della medesima funzione. Per descrivere questo passaggio Bion utilizza il concetto di “rêverie” (concetto di chiara derivazione winni-



cottiana), ovvero la capacità della madre di digerire, a mezzo della propria funzione , quei comparti di personalità che il bambino, a causa della frustrazione, ha espulso e proiettato su di essa, restituendoli in una forma che sia funzionale. Ad ogni modo, la capacità di rêverie della madre non può essere intesa come determinante assoluta rispetto all'evoluzione del bambino:

Se il bambino è munito di una notevole capacità di tollerare la frustrazione, la tragica evenienza di una madre incapace di *rêverie*, incapace cioè di soddisfare i suoi bisogni psichici, può essere fronteggiata ugualmente.<sup>45</sup>

Torniamo, per un attimo, al concetto di sistema protomentale che avevamo presentato in precedenza per spiegare l'origine degli assunti di base. Se spostiamo il focus sull'individuo, possiamo dunque pensare che, al pari di quanto accade nei gruppi, i singoli dispongano di primitivi schemi di significazione dell'esperienza, o "preconcezioni", che, dato il loro carattere innato, preesistono alla formazione degli elementi e del loro conseguente ordinamento:

A seconda della loro fase evolutiva, possiamo classificare i pensieri in idee (*preconceptions*), nozioni, o pensieri, e concetti. [...] Quando un'idea incontra un dato di realtà, o realizzazione, si comincia ad avere una nozione.<sup>46</sup>

Per spiegare il costrutto di "preconcezione", Bion adduce l'esempio del seno materno:

Come modello di idea scegliamo l'ipotesi psicoanalitica secondo la quale il neonato, per predisposizione congenita, possiede il presentimento che esista un seno. Allorché l'idea di seno si incontra con il dato di realtà più corrispondente ad esso, si ha, come risultato psicologico, la nozione. [...] Ne discende che le nozioni sono obbligatoriamente connesse con un'esperienza di soddisfacimento.<sup>47</sup>

45 W. Bion, *Apprendere dall'esperienza* (1962), Armando, Roma, 2009, pp. 70-71.

46 W. Bion, *Una teoria del pensiero* (1958), in *Analisi degli schizofrenici...*, cit., p. 171.

47 Ivi, p. 171.

Un “pensiero”, a differenza di una nozione, nasce dall’incontro tra un’idea e una frustrazione (ad esempio l’assenza del seno): ne consegue che proprio la capacità del bambino, supportato dalla rêverie materna, di tollerare la frustrazione è alla base dell’istituzione del pensiero. Si tratta, in altre parole, del ben noto spostamento dalla posizione schizoparanoide (Ps) a quella depressiva (D): se la frustrazione risulta incontenibile, per cause ambientali legate ad una carenza materna o costituzionali, l’idea si traduce in una sensazione in digerita, un elemento da espellere a mezzo di proiezione. Solo se madre e bambino riescono a cooperare nel corso di questo processo atto alla formazione di un “apparato per pensare i pensieri”, l’identificazione proiettiva svela il proprio carattere evolutivo:

Se egli avverte una sensazione di morte, può ricorrere a questo mezzo per suscitare nella madre la sensazione di stare per morire. Una madre equilibrata è in grado di accogliere la sensazione trasmessale e di rispondervi terapeuticamente, cioè in modo che il neonato senta di stare riprendendo dentro di sé la parte di personalità in preda alla paura, in una forma diventata però nel frattempo tollerabile.<sup>48</sup>

In quest’ottica, anche la funzione del terapeuta si presenta in una nuova luce: se egli è il nuovo oggetto deputato all’identificazione proiettiva, ne consegue che il lavoro clinico sarà adeguazione al processo di rêverie, ovvero di elaborazione delle proiezioni e di supporto alla funzione del paziente, ovvero al suo apparato per pensare i pensieri:

L’efficienza della funzione alfa genera una “barriera di contatto” tra il conscio e l’inconscio, costituita dall’articolazione degli elementi alfa proliferati; la barriera di contatto, in continua formazione, è il punto di incontro e di separazione tra conscio e inconscio ed è responsabile del passaggio selettivo delle rappresentazioni dall’uno e dall’altro. [...] Se la funzione alfa fallisce, gli elementi beta generatisi si addensano formando lo “schermo beta”, un agglomerato di “cose in sé” incapaci di creare legami reciproci [...].<sup>49</sup>

48 Ivi, p.176.

49 F. Galimberti, *Wlfred R. Bion*, Mondadori, Milano, 2000, pp. 152-153.

A partire dalla pubblicazione di *Apprendere dall'esperienza*, Bion farà riferimento al legame analitico improntato su una funzione di rêverie da parte dell'analista nei termini di legame K, laddove K sta per "conoscenza", formalizzando dunque quanto espresso fino a quel momento. In che modo, allora, tutto questo ci aiuta nella comprensione di quello che Bion chiama mito? Torniamo ancora una volta al sistema protomentale e agli assunti di base.

Se sovrapponiamo i concetti di assunto di base e di mito, possiamo ben pensare che essi costituiscano, a conti fatti, delle preconcezioni:

Il mito può essere considerato una forma primitiva di preconcezione ed uno stadio della pubblicizzazione, cioè della comunicazione, da parte dell'individuo, della sua conoscenza privata al suo gruppo.<sup>50</sup>

Le considerazioni successive sono l'ovvia conseguenza di una simile premessa: al pari di qualsiasi altra idea, il mito deve necessariamente incontrarsi con una frustrazione al fine di istituirsi come pensiero. Ciò che Bion chiama mito non è narrazione mitica: è innatismo psichico. Vale la pena chiarire che quanto in Bion si delinea come innato non è necessariamente sinonimo di "verità psichica", né tantomeno di "felicità psichica": è possibile, in tal senso, che le preconcezioni sussistano, piuttosto, ad un livello di "tara ereditaria" che, per quanto costituente, deve necessariamente subire un processo di "allargamento" (in tal senso, se Bion è vicino al prototipo di una psicologia complessuale, è molto distante dagli esiti di una psicologia archetipica che produce un'inevitabile identificazione con gli elementi arcaici del pensiero). Considerato, oltretutto, il carattere "auto-difensivo" degli assunti di base è facile immaginare come la trasformazione del mito in pensiero sia un processo quanto mai arduo. Per dare ragione di questo peculiare carattere degli assunti, Bion riprende le narrazioni di Babele e del Paradiso terrestre, oltre che quella edipica:

Userò i miti del paradiso terrestre e della Torre di Babele per rafforzare l'espressione, già implicita nella Sfinge del mito di Edipo, di atteggiamenti di un dio ostile all'acquisizione di co-

50 W. Bion, *Gli elementi...*, cit., p. 114.

noscenza da parte di esseri umani, la cui ricerca è sentita come pericolosa per la sua supremazia.<sup>51</sup>

Il mito, dunque, è preconcezione di un legame K, o meglio, ne contempla le possibilità e gli esiti: non si tratta di vivere secondo natura, sia essa una natura mitica o pulsionale (che è essa stessa, oltretutto, miticamente connotata), bensì di confrontarsi con l'opposizione alla conoscenza, ovvero con la frustrazione necessaria affinché si possa sognare, dunque, la propria esperienza.

In tal senso, il compito del terapeuta rispetto alle istanze mitiche del paziente, ovvero il passaggio da Ps a D, sembrerebbe configurarsi nei termini di un "processo conoscitivo", un legame K che ha come obiettivo la costituzione di una strumentazione adeguata a pensare i pensieri: un processo, cioè, di necessaria falsificazione dell'altrimenti intollerabile realtà sensoriale. Arrivati a questo punto, ci si potrebbe chiedere se, in una simile ottica, la psicoanalisi non commetta nuovamente "l'azzardo" freudiano di imporsi quale verità alternativa rispetto a quella conoscenza primitiva che il soggetto sembra avere di sé stesso. Qual è, dunque, il criterio di verità che legittima il lavoro analitico e, nella fattispecie, le nuove narrazioni che esso produce? In che modo, cioè, K è connessa alla verità e non ne è soltanto una mistificazione? E ancora: se ammettiamo l'esistenza di una verità stratificata, laddove cioè il livello "naturale", innato, costituisce soltanto uno dei possibili livelli dell'esistenza, come sfuggire al rischio di proporre, quale soluzione ultima, un'allucinosi collettiva, un proliferare infinito di narrazioni che, a conti fatti, non restituisce alcun senso all'individuo?

Bion propone l'idea di una Verità antecedente a qualsiasi narrazione, una Verità che non può essere narrata, ovvero conosciuta, ma soltanto percepita, "divenuta": ad essa lega l'origine e la legittimazione di qualsivoglia preconcezione e, dunque, del pensiero stesso che nasce dal confronto con esse. Si tratta, in altri termini, di quello stesso sistema protomentale di cui parlavamo poc'anzi, spazio indifferenziato e non meglio definibile che Bion chiamerà, suggestivamente, "O", la Verità ultima sulla Realtà assoluta: O come Origine, O come zero, spazio analogico, turbolenza emotiva.

51 Ivi, p. 81.

### 3.3. Da K a O: il mistico psicoanalitico

*Al momento dell'apogeo del positivismo, l'analista si sforzava di essere bene informato rispetto al suo analizzando; è stato Bion a portare la psicoanalisi nella sfera della relatività e dell'incertezza. Un "mistico psicoanalitico" non deve soltanto conoscere quanto più possibile il suo analizzando, [...] ma anche divenire quell'incertezza enigmatica e abbandonare ogni tentativo di conoscerla.<sup>52</sup>*

Un generico conoscitore del pensiero junghiano e, nella fattispecie, della teoria dei complessi, non potrà che ravvisare una certa sovrapposibilità con quanto detto fino a questo punto a proposito della teoria bioniana delle trasformazioni. In tal senso, potremmo addirittura affermare che Bion non aggiunga niente di nuovo sul piano della pura ermeneutica del mito: tuttavia, egli ci suggerisce una via possibile per trattare "tecnicamente" con questi elementi. Cosicché, per l'aver riportato il discorso all'interno della scuola di pensiero freudiana e per l'aver sviluppato, più di ogni altro, in senso squisitamente clinico concetti spesso suscettibili di dare adito ad una "mistificazione" del processo analitico che si traduce in deprecabili carenze tecniche, si deve ammettere che Bion rappresenta non solo la connessione più diretta tra il kleinismo (e dunque il freudismo dal quale deriva) e la psicologia analitica, ma anche, e soprattutto, che questa connessione si traduca in una tanto inevitabile quanto prolifica oscillazione tra un estremo relativismo costruttivista (facciamo riferimento, in particolare, al modo in cui Bion tratteggia la funzione, quale capacità di sognare l'esperienza, ovvero di produrre incessantemente narrazioni alternative a partire da preconcezioni innate) ed il determinismo psichico quale plausibile conseguenza del postulare l'esistenza di comparti innati dello psichismo, ai quali ricondurre anche l'origine del mito. Questa connessione ha la forma (ma sarebbe più corretto dire la non-forma) di un cerchio, O.

A proposito delle trasformazioni in K delle impressioni emotive e sensoriali, Bion definisce O come il "fatto psicoanalitico", la "realizzazione", lo spazio delle possibilità e dei pensieri non pensati: essendo O, al pari di uno junghiano inconscio collettivo, non conoscibile se non nel

52 J. S. Grotstein, *Un ragazzo...*, cit., p. 8.

suo condensarsi in forma individualizzata o, più precisamente, duale<sup>53</sup>, Bion afferma che solo l'O che concerne lo spazio della seduta è suscettibile di "divenire" in un processo psicoanalitico. Si potrebbe pensare, a questo punto, che quanto detto finora traduca il lavoro analitico nel fondamentale passaggio da O a K, da Ps a D: ciò nonostante, Bion sostiene la necessità di una trasformazione inversa, da K ad O, che possa legittimare l'interpretazione dell'analista stesso, ovvero rendere l'interpretazione coerente con la verità del paziente e non con quella dell'analista. L'interpretazione verso K opera, secondo Bion, in senso contrario rispetto alla fondamentale modalità psichica dell'essere umano, ovvero la rimozione: trasformare O in K significa, a conti fatti, operare freudianamente, far subentrare l'Io laddove era l'Es. Si tratta, in altri termini, di costruire un contenitore per i pensieri non ancora pensati che rischiano di addensare nella forma di elementi da espellere. Bion adduce l'esempio di quegli enunciati elementari che sintetizzano due delle tre modalità fondamentali di rapporto tra paziente e analista, ovvero amore e odio (il terzo polo è costituito, appunto dalla conoscenza, K): nel momento in cui il paziente traduce O in uno di questi due enunciati irriducibili, si apre per l'analista la possibilità dell'interpretazione K (perché il paziente mi odia/ama?). L'interpretazione K, dunque, "contiene" quell'elemento (amore/odio) selezionato dal paziente quale modalità relazionale prevalente e ne compie il destino mutandone la direzione verso K, verso l'istituzione di un pensiero:

In quanto distinzione strappata al "vuoto e informe infinito" (O), tramite il primo tipo di interpretazione, l'enunciato elementare (Tp K) ha una qualità negativa: afferma, "incarna", "rammenta" O e ne nega l'infinità.<sup>54</sup>

Un'interpretazione di tal fatta, al pari di un'interpretazione freudiana, è suscettibile di invocare tutta la resistenza del paziente, posto di fronte ad una verità (quella dell'interpretazione K, ovvero la verità del-

53 Si ricordi quanto detto in precedenza a proposito del concetto di Ombra, accostabile all'inconscio individuale freudiano, che costituisce l'unica occasione di contatto con il magma archetipico collettivo.

54 F. Galimberti, *Wilfred...*, cit., p. 194.

l'analista) che non è la propria, o che, perlomeno, non avverte come propria. Nel primo capitolo avevamo accennato, in merito all'atteggiamento di Freud nei confronti del sacro, al problema della resistenza nell'ambito del processo analitico, ovvero al rischio di tradurre il processo stesso in un "gioco di resistenze" e il setting in un mero criterio di verità assoluta. Bion propone, perciò, un secondo tipo di interpretazione, un'interpretazione che rechi con sé il fantasma della possibilità di O, della Verità assoluta: un'interpretazione O è un'interpretazione che rispetta la fondamentale antinomia della verità psichica, cogliendo al tempo stesso sia l'enunciato del paziente ("Io ti odio"), sia il suo uguale e contrario ("Io ti amo") che si cela, in quanto possibilità, dietro al primo, restituendo così quella incoerenza che è propria della Verità. Un'interpretazione così formulata non può che incontrare, ancora una volta, la resistenza del paziente, ma il perché, questa volta, è implicito in quanto avevamo già detto a proposito degli assunti di base e del mito: è la resistenza nei confronti dell'angoscia primaria, della turbolenza emotiva di O, del gruppo rispetto alla reale possibilità di configurarsi come gruppo di lavoro. Il legame K, dunque, ovvero l'operare della funzione  $\psi$ , non è soltanto falsificazione della realtà, ma è legittimato rispetto alla Verità nella misura in cui rappresenta l'unica modalità, per il paziente, di entrare in contatto con O, di "divenire" O:

Dobbiamo tollerare – patire – pazientemente le evoluzioni di O finché siano ri-conosciute in K; solo allora noi "diventiamo" O. In altre parole, la teoria bioniana delle trasformazioni di O sembra essere una teoria ciclica in cui l'O *impersonale* (indifferente) si trasforma, in ultima istanza, nel nostro O *personale* [...]. *Il sapere (trasformazioni in K) costituisce quindi una posizione intermedia, una deviazione obbligatoria nel processo della persona che evolve come individuo in consonanza con O in evoluzione e di pari passo a esso.*<sup>55</sup>

Ne *Il cambiamento catastrofico* Bion utilizza proprio il linguaggio della narrazione religiosa per chiarire questo passaggio, inventando un racconto psicoanalitico a cinque voci: Dio, l'idea messianica, il mistico,

55 J.S. Grotstein, *Un raggio...*, cit., p. 131.

l'Establishment e il gruppo. Il mistico è un uomo di genio in grado di tollerare lo sconvolgente rivelarsi di Dio: come tale, egli è l'incarnazione dell'idea messianica, un pensiero che è un condensato della verità divina. L'Establishment è l'organizzatore, l'entità che garantisce la condivisione dell'idea messianica tra tutti i membri del gruppo, salvaguardando, al tempo stesso, l'integrità di quest'ultimo: poiché, tuttavia, l'idea messianica è informe, rompe gli argini della socialità stessa, l'Establishment, nel tentativo di preservare il gruppo, isola il mistico, l'emissario della verità divina, tentando di plasmarlo, di "adeguarlo", al fine di renderlo innocuo, non più sovversivo. È quanto Bion aveva espresso, molti anni prima e con un linguaggio decisamente più tecnico, a proposito del ruolo dell'analista quale leader del gruppo:

[...] Dio corrisponde a O, l'idea messianica al pensiero non pensato ( ) e l'Establishment alla preconcezione (come pensiero formulato, ). [...] la verità di per sé è intollerabile, perché possiede l'impeto nichilista che può condurre l'individuo al *cambiamento catastrofico*, ossia a uno sviluppo indistinguibile emotivamente da una catastrofe. Perché la verità divenga tollerabile occorre pensarla, cioè trasformarla, e quindi falsificarla [...].<sup>56</sup>

La funzione dell'analista ci appare, dunque, così definita: contenere la verità emotiva della seduta (che si concretizza in elementi ), spostando il focus, attraverso l'istituzione di un legame K, dalla potenza anonima del mito, della preconcezione (che pure è un prodotto della Verità), alla creazione di un apparato di pensiero "personalizzante" rispetto al mito stesso. O è il moto sensoriale dell'esistenza che, a causa della sua turbolenza, legittima la necessità umana di produrre infinite narrazioni della propria esperienza: se il processo narrativo fallisce, se la funzione si rivela carente, O non potrà che assumere, tanto nell'individuo quanto nel gruppo, le fattezze di un elemento, ovvero la "Cosa in sé", un contenuto in assenza di contenitore, nucleo preconcoettuale irrealizzato. Nel mito, nella preconcezione quale prolungamento di O, si producono entrambe le possibilità: quella di un'operazione nar-

56 E. Galimberti, *Wilfred...*, cit., p. 206.



rativa rispetto al mito stesso che sopperisca al terrore senza nome di cui O è portatrice, ma anche quella dell'incapacità di individuarsi rispetto a O, al mito stesso, nel timore che l'angoscia primaria si presenti insostenibile e invalicabile. Assumersi la responsabilità del mito è, in primis, farsi carico del dolore implicito in ogni separazione.

La funzione del mistico psicoanalitico, dunque, è duplice: da un lato egli permette al gruppo, separato rispetto a O, un accesso "sostenibile" alla Verità; dall'altro egli permette a O di realizzarsi, tramite se stesso e il gruppo. Solo nella capacità, per l'analista, di divenire O, è insita la possibilità dell'interpretazione e del cambiamento, a tratti catastrofico, che essa reca. L'interpretazione è il segno che il fatto psicoanalitico, O, è divenuto:

Ritengo che ciò che Bion intendesse con "divenire", nella situazione clinica, è il fatto che l'analista, quando è in uno stato di rêverie, è ricettivo nei confronti delle comunicazioni emozionali dell'analizzando, essendo a contatto – un contatto eminentemente sensibile – con *il proprio Sé interiore*, vale a dire con il *proprio* repertorio inconscio di *controparti* appartenenti alle emozioni, alle esperienze, alle fantasie ecc. che corrispondono a quelle del paziente. Perciò l'inconscio dell'analista *entra in risonanza* con quello del paziente. Questo atto costituisce il "divenire" [...].<sup>57</sup>

Note conclusive: *etica terminabile e interminabile*

*Le età future recheranno con sé nuovi e forse inimmaginabili passi avanti nel campo della civiltà, accresceranno ancora la somiglianza dell'uomo con Dio. Pure, nell'interesse della nostra indagine, non dimentichiamo che l'uomo d'oggi, nella sua somiglianza a Dio, non si sente felice.*<sup>58</sup>

Quanto abbiamo proposto fino ad questo punto vuole essere il tentativo di rompere gli argini, o quantomeno di osservare da un'altra

57 Ivi, p. 333.

58 S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), Bollati Boringhieri, Torino, 1971, p. 582.

prospettiva, di quel “gioco di verità” positivista, freudiano, che si proponeva di guardare ad un oggetto, il sacro, opponendo ad esso una narrazione “scollegata” (eppure intimamente collegata, come abbiamo avuto modo di vedere) dal mito stesso, ovvero postulando la possibilità di poter essere “fuori” dal mito. Sebbene sia implicita nella nostra trattazione l’idea di una parziale sovrapponibilità tra l’ottica complessuale di un certo junghismo e la teoria del pensiero bioniana, vale la pena di ricordare che, tuttavia, la stessa sovrapponibilità teorica non è garantita nel momento in cui i due pensieri, per quanto intrinsecamente vicini, hanno dato adito a soluzioni cliniche e scolastiche molto differenti.

È nostra idea che, quando si tocca così da vicino una materia incandescente quale, appunto, è il mito, il rischio della messa in atto di strategie difensive, “identificative”, sia quanto mai in agguato e comprensibile: ciò era ben noto a Jung, come si può dedurre dalla messa in guardia rispetto ad un’identificazione totale con il complesso collettivo; era noto a Bion, nel momento in cui indagava la profonda ambivalenza umana rispetto alle formazioni mitiche, agli assunti di base. Probabilmente era noto allo stesso Freud, dal momento che egli sentì il bisogno di ripararsi dietro lo scudo della verità positiva, una verità sulla quale fondare la teoria pulsionale: in tale misura, egli non ebbe accesso ad un pensiero più ampio, ovvero che, in quanto esseri relazionali e non pulsionali, non si può essere fuori dal mito, fuori da ogni “pattern di relazione”, da ogni schema di codifica della relazionalità.

Data la mole e la complessità del materiale utilizzato, oltre che dell’oggetto indagato, il presente lavoro non può che presentarsi inevitabilmente lacunoso. Ciò nonostante decidiamo di utilizzare questo spazio per aprire (e certamente per non risolvere) un’ultima questione, anziché svilarci nell’affrettato tentativo di “tappare tutti i buchi”.

Il problema del sacro, così come abbiamo cercato di ridefinirlo nel corso della trattazione, non ha di certo a che fare con l’esistenza di dei e demoni. Le fedi sono indubbiamente sovrastrutture del mito stesso, hanno già a che fare con le possibili, interscambiabili narrazioni che dal mito si condensano. Non è compito del clinico decidere quale tra le infinite narrazioni sia la più autentica: tutte le narrazioni recano i segni di un quoziente di verità, cosicché tutte le narrazioni sono, in parte, inevitabilmente false. Il criterio della verità appartiene solo indirettamente al pensiero, alla narrazione. Tuttavia, un’ulteriore riflessione

psicoanalitica è altresì possibile: quando si tratta con i pensieri stessi, si ha inevitabilmente a che fare con un problema etico, insito nella possibilità che tutti hanno di poter narrare la propria vicenda.

In tal senso, non abbiamo sicuramente bisogno di “centrare” l’oggetto giusto, giacché un problema di ordine etico può partire da qualsiasi punto, sia esso la divinità, l’economia o la politica: quanto una narrazione, seppur “vera”, può essere considerata utile, umanamente valida?

Freud considerava il “progetto pulsionale” un progetto etico: come tale, esso avrebbe portato allo svincolamento, all’emancipazione dalla colpa conseguente la frustrazione della propria pulsionalità e dalla necessità di ripieghi identificativi: salvo poi rivelarsi esso stesso, a conti fatti, un surrogato di sacralità, di mito, impreparato dunque a rimediare alla profonda ambivalenza che i vissuti gruppali producono negli individui. Egli era profondamente insoddisfatto sia da una soluzione religiosa dell’esistenza, sia da una pulsionale: Freud e la sua psicoanalisi incarnarono quell’ambivalenza che tutti gli individui sperimentano nel loro confrontarsi con il mito. Lo junghismo, la teoria delle relazioni oggettuali e la conseguente apertura in senso relazionale della psicoanalisi hanno in parte capovolto l’architettura di pensiero freudiana. Tuttavia, riletto alla luce di specifici contributi junghiani e bioniani, certamente Freud non si sbagliava: qualcosa rispetto al mito si deve pur fare. Il suo domandarsi fu, dunque, eccezionalmente etico. Capovolgere Freud, dunque, non risparmia il confronto con la natura ambigua del mito.

Certo che ciò che chiamiamo mito non può essere semplicisticamente spazzato via da un colpo di spugna narrativo: esso è un dato psichico e come tale va trattato. Non si tratta neppure, tuttavia, di proporre la totale identificazione con lo stesso, o quantomeno con narrazioni che si ritengano più prossime alle caratteristiche degli arcaismi. Il punto è un altro: dire innatismo è dire regolarità psicologica. Significa forse che ciò che è innato costituisca la totalità dell’esperienza psichica? Significa forse che ciò che è innato non può subire trasformazioni? Non è forse la stessa istanza narrativa, per come l’abbiamo tratteggiata, un innatismo? Ci sarebbe da chiedersi, oltretutto, se il concetto di innatismo, del quale pure preferiamo servirci come richiamo ad una certa regolarità fenomenica, non possa essere meglio compreso (se non altro in una certa misura) in termini di pensiero e dinamiche relazionali intra-uterine, argomento sul quale, per ovvie ragioni “logistiche”,

abbiamo preferito tacere: ben poco sappiamo ancora a tal riguardo, e certamente siamo ancora molto lontani da un pensiero psicoanalitico coerente circa il dispiegarsi di queste “invisibili” dinamiche. Ciò non intacca, tuttavia, il fascino e il proliferare di interessantissime intuizioni a riguardo: ma non è questo il momento né lo spazio per una riflessione di tale portata.

Nel corso della vita produciamo un’oscillazione costante tra istanze mitiche e istanze narrative. Riteniamo che in questo consista l’essere “clinici” con il mito. Non nello stabilire il valore di verità di una narrazione: il criterio della verità è un criterio aleatorio, cosicché tutte le narrazioni sono vere oppure false, a seconda della prospettiva dalla quale si guarda. Ma nel garantire la suddetta oscillazione, scongiurando il rischio di un irrigidimento all’interno di spazi mitici angusti e già tutti “auto-significati”.

### Riferimenti bibliografici

- Aversa L., *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Bari, 1995.  
 Aversa L., *Psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.  
 Barone P., *Lo junghismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.  
 Bion W., *Apprendere dall’esperienza* (1962), Armando, Roma, 2009.  
 Bion W., *Esperienze nei gruppi* (1961), Armando, Roma, 2013.  
 Bion W., *Gli elementi della psicoanalisi* (1963), Armando, Roma, 1995.  
 Bion W., Sviluppo del pensiero schizofrenico (1956), in *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico* (1967), Armando, Roma, 2009.  
 Bion W., Una teoria del pensiero (1958), in *Analisi degli schizofrenici*, op. cit.  
 Canestrari R., Godino A., *La psicologia scientifica. Nuovo trattato di psicologia generale*, CLUEB, Bologna, 2007.  
 Freud S., Azioni ossessive e pratiche religiose (1907), in *Scritti sulla religione*, BUR, Milano, 2012.  
 Freud S., *Il disagio della civiltà* (1929), Bollati Boringhieri, Torino, 1971.  
 Freud S., Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) (1932), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.  
 Freud S., L’avvenire di un’illusione (1927), in *Scritti sulla religione*, op. cit.  
 Freud S., *Lettere a Wilhelm Fliess* (1887-1904), Bollati Boringhieri, Torino, 1986.  
 Freud S., L’uomo Mosè e la religione monoteistica, in *Scritti sulla religione*, op. cit.  
 Freud S., *Metapsicologia. Pulsioni e loro destini* (1915), in *Opere*, op. cit.  
 Freud S., *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

- Freud S., Totem e tabù (1913), in *Scritti sulla religione*, op. cit.
- Fabio Galimberti, *Wilfred R. Bion*, Mondadori, Milano, 2000.
- Galimberti U., *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Galimberti U., *Psichiatria e fenomenologia* (1987), Feltrinelli, Milano, 2006.
- Grotstein J.S., *Un raggio di intensa oscurità*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.
- Jacobi J., *Complesso archetipo simbolo nella psicologia di C. G. Jung* (1957), Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Jung C.G., Il contrasto tra Freud e Jung (1929), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- Jung C.G., Psicologia e religione (1940), in *Opere*, op. cit.
- Jung C.G., *La libido, simboli e trasformazioni* (1912), Newton Compton, Roma, 2006.
- Jung C.G., *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961), BUR, Milano, 2006.
- Jung C.G., Tipi psicologici (1921), in *Opere*, op. cit.
- Luchetti A., Introduzione a Sigmund Freud, *Scritti sulla religione*, op. cit.
- Meghnagi D., *Il padre e la legge* (1992), Marsilio, Venezia, 2004.
- Yerushalmi Y., *Il Mosè di Freud: giudaismo terminabile e interminabile* (1997), Einaudi, Torino, 1996.

