



Aldo Carotenuto
AMARE TRADIRE

Quasi un'apologia del tradimento



TASCABILI BOMPIANI

LDB



Possiamo fare a meno di tradirci e di tradire? È questa la domanda cui l'opera tenta di dare una risposta. Il tradimento ripugna alla nostra coscienza di "puri", ma, afferma l'autore, è un'esperienza ineluttabile. Dopo aver percorso i drammi della solitudine dell'amore in *Eros e pathos*, Aldo Carotenuto affronta il delicato tema del tradimento inteso come atto necessario perché la psiche, ancora chiusa in una verginità inconsapevole e irriflessiva, sia iniziata al mistero della vita e dell'amore. Tradire ed essere traditi significa infatti "essere consegnati" a un destino di ricerca costellato di cadute e di sconfitte, significa riconoscersi come quegli esseri separati che, per ricostituirsi come soggetti, devono affrancarsi da dettami e modelli collettivi, devono dunque "tradire". Ogni individuo è consegnato all'imperativo, inscritto nella stessa dinamica evolutiva della psiche, di emanciparsi da tutto ciò che lo mantiene fedele a un'immagine di sé che non gli corrisponde, e che risponde, invece, alle richieste dell'ambiente sociale o al desiderio dei suoi interlocutori. È per questo motivo che il processo di individuazione comporta frequentemente situazioni di rottura, fratture inevitabili, destinate a segnare la nostra vicenda umana: dal tradimento perpetrato dal genitore sul figlio non ancora nato come già "immaginato", a quello all'interno del rapporto di coppia, per passare in rassegna ancora altre sue forme, altri suoi volti meno consueti.

Il tradimento del corpo, della malattia, della morte, ossia l'esperienza del limite vissuta come scacco e come fallimento definitivo dell'esistenza. Senza tradimento non si dà possibilità

Aldo Carotenuto, è stato docente di Psicologia della personalità all'Università di Roma, ha diretto il "Giornale storico di psicologia dinamica". Tra le sue opere di saggistica ricordiamo: *Trattato di psicologia della personalità* (1991), *I sotterranei dell'anima* (1995), *Le lacrime del male* (1996), *La mia vita per l'inconscio* (1996), *Il fascino discreto dell'orrore* (1997), *L'eclissi dello sguardo* (1997), *Lettera aperta a un apprendista stregone* (1998), *Vivere la distanza* (1998), *La nostalgia della memoria* (1999).



ALDO CAROTENUTO
AMARE TRADIRE
QUASI UN'APOLOGIA DEL TRADIMENTO

SAGGI
TASCABILI

© 1991/2008 RCS Libri S.p.A.

Via Mecenate 91 - 20138 Milano

eISBN 978-88-58-72033-2

Prima edizione digitale 2012 da diciottesima edizione Tascabili Bompiani
marzo 2008

Copertina

Gustav Klimt, la sposa, 1917/1918. Part

Progetto grafico: Polystudio Copertina e illustrazione di Aurelia Raffo

Visita il sito www.bompiani.eu e diventa fan di Bompiani su Facebook
(<http://www.facebook.com/pages/Bompiani/111059814766>)

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

NOTA ALLA NUOVA EDIZIONE

Introdurre il lettore alla scoperta di questo mio libro, ora riproposto in edizione tascabile, mi offre l'opportunità di accostarmi nuovamente al tema del tradimento, con la forza però che mi deriva dall'aver constatato l'accoglienza e il gradimento da parte del pubblico nei riguardi di questa opera. Che voleva e vuole scuotere e, perché no, suscitare polemiche da parte di coloro che, pur sapendo che il 'tradimento' è un fenomeno vecchio quanto il mondo, ritengono comunque riprovevole sollevare i veli che lo celano allo sguardo della coscienza. Al contrario, io ritengo che a creare i maggiori danni siano proprio l'inconsapevolezza e l'ignoranza, laddove invece sondare e tentare di far luce sui movimenti psichici che generano, fomentano o rifuggono il tradimento, è un'operazione utilissima affinché si possa vivere ogni esperienza (perché, come il lettore avrà modo di constatare, il tradimento assume mille sembianze) comprendendola ed elaborandola, e non solo lasciandosene possedere.

La violenza e la cecità che accompagnano il tradimento in tutte le sue forme — da quello della famiglia perpetrato sul figlio, a quello amoroso — sono infatti la prova della nostra ingenuità psicologica: l'individuo cioè è quasi sempre inconsapevole delle forze che governano i suoi impulsi alla crescita o alla individuazione, così come rimane un agente passivo delle sue pulsioni distruttive. Questa particolare forma di resistenza testimonia che lo sviluppo della coscienza psicologica è, come sosteneva Jung, *un'opus contra naturam*, un cammino difficoltoso, irto di pericoli, e nessuno meglio di chi scrive conosce, attraverso la propria professione, il tributo di sofferenza che occorre pagare per liberarsi delle illusioni nevrotiche, degli equilibri di compromesso, degli allucinatori del desiderio.

La prima, fondamentale forma di tradimento è proprio quella che l'individuo subisce per divenire un soggetto responsabile dei suoi desideri e dei suoi atti: la perdita dell'innocenza, l'espulsione dal Paradiso dell'indifferenziazione psichica, la caduta. Contravvenendo al patto originario con madre natura, inevitabilmente l'individuo resta esposto alla fatica di una ricerca di senso che, però, lo costituisce come soggetto della storia.

Certamente la perdita dell'innocenza si ripercuote sulla colpa e sulla punizione: così, molto spesso ci condanniamo ad essere gli inesorabili carnefici di noi stessi, ci esponiamo alle peggiori angherie per espiare ipotetiche colpe, non avendo mai pagato abbastanza il grave peccato di essere venuti al mondo e di averlo fatto nella maniera meno discreta possibile, con una domanda d'amore intollerabile, sempre gridata a gran voce.

Nasciamo traditi, e nella necessità di dover tradire per crescere: una legge karmica che suona come una condanna se non fosse che proprio attraverso le vicissitudini del tradimento viene richiesto a ogni individuo il compito di

confrontarsi con la sua costitutiva ambivalenza e di assumerla consapevolmente, così da trasformare la direzione naturale delle pulsioni e divenire in qualche modo artefici del proprio destino di individuazione.

È questo il significato profondo che il mito ebraico della cacciata dal Paradiso terrestre rappresenta simbolicamente: cacciata che, se consegna l'uomo a tutte le forme del patire, inaugura la nascita della coscienza, nell'attesa — questa la promessa di ogni dottrina soteriologica — di un pieno risveglio, cioè del raggiungimento di una consapevolezza interiore che renda l'uomo capace di riconoscere le forze che lo dirigono e di capovolgere a suo favore anche la conoscenza del male.

Perché il tradimento è essenzialmente un "passaggio" — questo il suo significato etimologico — una "consegna" all'altro che sempre si traduce in confessione di debolezza e in richiesta di aiuto, e che dunque sempre comporta il rischio della perdita, dell'abbandono. Ma per vivere con pienezza la propria esistenza è necessario questo "passaggio" nella morte, questo riconoscimento del limite, della finitezza, questo sapersi traditori e traditi.

Gli scenari del tradimento sono molteplici: mi sembra però che la scena originaria si apra sull'interno relazionale più precoce, il primo tradimento è proprio quello perpetrato nei confronti del nascituro nel momento in cui, con il nome, gli si attribuisce la proiezione fantasmatica dei genitori. Destino inevitabile, inscritto nella storia stessa della vicenda umana, per il quale noi siamo condannati ad incarnare il desiderio dell'altro, e solo con grande fatica a separarci dal suo/nostro fantasma.

Se l'uomo fosse libero, non avrebbe bisogno di tradire; eppure è altrettanto vero che se l'uomo non fosse libero, non potrebbe tradire.

Aldo Carotenuto, aprile 1994

RINGRAZIAMENTO

Un argomento così particolare nasce dalla mia esperienza con le persone che ho incontrato nella vita e che hanno contribuito in modo del tutto inconsapevole alle mie riflessioni. Ringrazio le mie allieve e collaboratrici più strette Francesca Aveni, Daniela Bucelli, Simonetta Massa, Benedetta Silj, Stefania Tucci per la loro attenzione a tutti i problemi emersi durante l'elaborazione del libro. Un particolare ringraziamento va inoltre ai miei allievi Giorgio Antonelli, Silvia Martufi e Patrizia Lorenzi che hanno letto i miei appunti e che non mi hanno risparmiato critiche e suggerimenti.

Avvertenza editoriale

I nomi d'autore seguiti da data, citati nel testo, rimandano ai Riferimenti bibliografici alla fine del volume. Nel caso di opere di cui esiste la traduzione italiana la data indica l'edizione originale, mentre i numeri di pagina rimandano alla traduzione.

INTRODUZIONE

LA VITA COME TRADIMENTO

Mi ricordo bene i visi di questi uomini: non erano tutti per me? non gridavano 'salve' un tempo? Così faceva Giuda con Cristo, ma Egli fra dodici trovò la fedeltà in tutti tranne che in uno; io in nessuno tra dodicimila.

(William Shakespeare, *Riccardo II*, IV.1.167-71, p. 351)

Nel mio libro *Eros e pathos* (1987) mi sono occupato di un tema fondamentale della vita umana, la dimensione amorosa, pur consapevole di avventurarmi su una strada generalmente considerata impervia perché di certe esperienze "ineffabili" la testimonianza più attendibile sarebbe appunto il silenzio. Con la stessa consapevolezza, ma con la stessa fiducia, intendo ora riprendere il cammino su quella strada impervia, per esplorare uno degli aspetti più inquietanti della vicenda umana: il tradimento. Parola tremenda, marchio infamante! Eppure, se ne approfondiamo il concetto, approdiamo a una conclusione sorprendente: non solo nell'intero arco della nostra vita il tradimento è sempre di scena, a recitare un ruolo di primo piano se non addirittura di protagonista, ma è proprio in virtù di un tradimento che l'uomo è stato, letteralmente, "messo al mondo". Un tradimento inevitabile, un tradimento che era necessario consumare fino in fondo, perché soltanto tradendo, soltanto contravvenendo al patto originario, l'uomo, da una modalità che non era vita, ma inconscietà e indifferenziazione, si è costituito come soggetto della storia. È questo il senso profondo della dottrina nota col nome di "felix culpa", dottrina che lega la venuta redentrice di Cristo, e con essa la prospettiva salvifica d'una vita radicalmente nuova, alla trasgressione originaria di Adamo ed Eva. Se i nostri mitici progenitori non avessero trasgredito, Cristo non sarebbe venuto al mondo perché potesse compiersi l'economia salvifica. Ciò è del resto comprensibile: non si può esser redenti dal peccato che non si è commesso e, analogamente, non c'è modo di "nascere al mondo" se non peccando. La dottrina della "felix culpa" si ritrova allora nella concezione che Hegel intrattenne del mito del peccato originale come "caduta verso l'alto".

Appare altrettanto legittima, in quest'ottica di recupero e ridefinizione del tradimento originario, la dottrina gnostica secondo la quale veramente da venerare è il serpente edenico che ha trasmesso la conoscenza, la gnosi. Ora, tale trasmissione coincide anche con la possibilità di leggere la vita, tutta la vita, come tradimento. Non soltanto ciò ci fa dirigere il pensiero a momenti costitutivi e fondanti della religione ebraica e cristiana quali la trasgressione originaria, compiuta da Adamo ed Eva e, nel Nuovo Testamento, il tradimento di Cristo perpetrato da Giuda. In realtà tutto l'Antico Testamento, che gli gnostici potevano leggere come la manifesta espressione d'un tradimento divino, può essere letto alla stregua dell'eterno messaggio d'un Dio tradito da Israele, la "sposa infedele", la "prostituta" che Egli, tuttavia, mai cessa di cercare. Si pensi, a questo riguardo, a quel passo del profeta Osea nel quale sembra venire sintetizzata, nella prospettiva del tradimento, la vicenda passata e presente di Israele (*Osea* 6.7):

Ma essi come Adamo hanno violato l'alleanza,
ecco dove mi hanno tradito.

Come ha scritto anche Hillman (1964 b, p. 86):

Dal momento della cacciata la Bibbia registra una storia continua di tradimenti: Caino e Abele, Giacobbe ed Esaù, Labano, Giuseppe venduto dai fratelli ingannando il padre, le promesse mancate del Faraone, l'adorazione del vitello dietro le spalle di Mosè, Saul, Sansone, Giobbe, le ire del Signore e la quasi distruzione del creato e così via, culminando nel mito centrale della nostra cultura, il tradimento di Gesù.

Eppure, tale è il mistero del tradimento che nel *Talmud* si legge che, se Israele non si fosse macchiata dei suoi crimini, delle sue trasgressioni, dei suoi tradimenti, le sarebbero stati concessi unicamente i libri del Pentateuco, ovvero i libri della "Legge", e il *Libro di Giosuè* (*Talmud*, Nedarim 22b, in Elkaïm-Sartre 1982, pp. 675-76). Analogamente, nel Nuovo Testamento, non è soltanto Giuda a tradire. Certo, l'atto consumato da Giuda appare costituire il culmine del tradimento e avrebbe concordato con Hillman anche Kierkegaard, il quale scrisse nel suo *Diario* che "per penetrare a fondo il Cristianesimo di un'epoca,

basta vedere com'essa concepisce Giuda" (Kierkegaard 1834-55, vol. 5, p. 99). Non meno significativi appaiono, comunque, gli altri tradimenti che caratterizzano il Nuovo Testamento, i rinnegamenti di Pietro, ad esempio, o anche l'addormentarsi dei discepoli al Getsemani. E non è forse possibile leggere l'alto grido di Gesù, "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (*Matteo* 27.46), il grido lanciato ai cieli immediatamente prima di morire, come segno d'un estremo tradimento perpetrato nei suoi confronti dal Padre? Così presente nel mondo del mito e della "storia sacra", il tradimento non manca di permeare della propria inquieta realtà il mondo della "storia profana". Julien Benda ha potuto parlare, ad esempio, d'un "tradimento dei chierici" nell'omonimo e celebre scritto pubblicato nel 1927. Se il ruolo dell'intellettuale s'invera nel custodire i valori universali, nel servire cioè la verità, la giustizia, la ragione, la libertà della persona, allora, scrive Benda, gli intellettuali hanno tradito le loro consegne storiche e, dovremmo anche dire, "metastoriche". I "chierici" hanno, ad esempio, messo l'arte e la scienza al servizio degli interessi politici ed economici, hanno aderito alla soppressione della persona (adesione prestata esaltando lo Stato "monolitico", magnificando la famiglia in quanto organismo globale che nega l'individuo e nutrendo simpatia per il corporativismo), non si sono mostrati in grado di difendere razionalmente la tesi della pace al di sopra di tutto, hanno ceduto alle ideologie facendo, mediante le loro dottrine, il gioco delle passioni politiche. In modi diversi, scrive Benda nel suo appassionato *pamphlet*, in nome dell'ordine, dell'impegno, dell'amore, del carattere sacro dello scrittore, del relativismo del bene e del male, in nome di una comunione con l'evoluzione, col dinamismo del mondo, comunione che consiste nel non misurare i cambiamenti col metro della ragione ma nell'aderirvi vitalisticamente, gli intellettuali hanno perpetrato il loro tradimento. E forse è opportuno partire da qui per portare il discorso sugli altri tradimenti che, a ridosso del mito, a ridosso della storia sacra e profana, a ridosso, insomma, dei "grandi sistemi", affondano la loro lama nei meandri del quotidiano, i tradimenti, insomma, con i quali deve costantemente confrontarsi un altro "intellettuale", lo psicoanalista.

Veramente, dunque, può entrare la vita, tutta la vita, nell'orizzonte del tradimento. Il Paradiso Terrestre, inteso come plenitudine e indifferenziazione della vita prenatale, rappresenta una condizione insostenibile, giacché se fummo costretti a tradirla, e a tradirla attraverso la nascita, fu perché davanti a noi si aprivano la storia e il mondo. Se dovessimo descrivere con una metafora in che cosa si caratterizza la nostra condizione umana, se dovessimo spiegare con parole semplici quale sia la vera tragedia degli uomini, potremmo dire che essa consiste nella inesistenza del Paradiso. Non esiste il giardino edenico, non è di questa terra il Paradiso. Il Paradiso come luogo del non-dualismo, del non-desiderio e quindi del non-attaccamento, come luogo dove il cuore dell'uomo non freme, perché in sé pieno, non conosce attesa, perché in sé compimento, non teme morte, perché in sé vita, ecco, il Paradiso come quella pienezza che per la

nostra mente è vertigine, non è di questa terra. Sosteneva Otto Rank, uno dei grandi eretici della psicoanalisi, che l'intera vita consiste unicamente nei tentativi attraverso i quali il paradiso perduto viene sostituito "mediante complicatissimi mutamenti di direzione della libido e del suo destino" (Rank 1924, p. 198). Rank sa, tuttavia, che il paradiso perduto non può esser più ritrovato dagli uomini. Se ciò è vero, dovremo forse dedurne che i mutamenti di direzione della libido, dei quali egli parla, corrispondono ad altrettanti tradimenti. Non il Paradiso, infatti, è "Terrestre", ma il tradimento! E neanche un dio può sfuggirvi: "da' tradimenti", ha scritto Franco Sacchetti, "non si poté guardare Cristo" (Sacchetti 1970, p. 499).

I.

PRIMA ANCORA DI NASCERE

E uscì dal trono la voce del Padre dicendo: "Cosa fai, maledetto, che corrompi gli angeli del Padre? Autore del peccato, fa' presto quello che hai in mente di fare".

(*Interrogatio Iohannis*, V.50, pp. 51-52)

Nel corso del suo studio sul sogno Freud aveva scoperto che l'inconscio ignora la negazione e che, di conseguenza, nel sogno non è dato rinvenire una rappresentazione del "no". Una medesima immagine onirica doveva conseguentemente valere sia per l'affermazione sia per la negazione. Tale "doppio movimento" poteva applicarsi anche al linguaggio, come Freud aveva avuto modo di constatare nel leggere un opuscolo pubblicato nel 1884 dal filologo Karl Abel e intitolato *Significato opposto delle parole primordiali*. Dall'opuscolo Freud traeva la nozione secondo la quale nelle lingue più antiche, l'egiziano in primo luogo ma anche le lingue semitiche e indoeuropee, significati opposti quali, ad esempio, "forte/debole" o "grande/piccolo", venivano espressi dalla medesima radice linguistica. Egli poteva dunque legittimamente rinvenire un'analogia tra la storia della lingua e quel "singolare comportamento del lavoro onirico" che ignora la negazione (Freud 1915-17, p. 349). In una recensione del 1910, intitolata anch'essa, in omaggio all'opuscolo appena citato, *Significato opposto delle parole primordiali*, Freud aveva modo, tra l'altro, di citare vari esempi tali da impressionare anche gli inesperti di linguistica. "In latino", scrive Freud, "*altus* significa alto e profondo, *sacer* sacro e sacrilego" (Freud 1910, p. 189). Nella concordanza tra prassi onirica e prassi linguistica Freud leggeva una conferma del "carattere regressivo, arcaico dell'espressione del pensiero nel sogno", e concludeva la propria recensione sostenendo che una conoscenza dell'evoluzione della lingua avrebbe certamente migliorato la comprensione e la traduzione del linguaggio onirico (*ibid.*, p. 191).

Analoghe considerazioni possono esser fatte valere per quel che riguarda la parola "tradimento". Essa ci si svela, infatti, a una attenta considerazione, non solo etimologicamente ma anche *semanticamente* ambigua. Sappiamo che il

latino *tradere* voleva dire soltanto "consegnare". Sappiamo anche che i Vangeli, scegliendo quel verbo per descrivere l'atto del consegnare Gesù ai suoi nemici operato da Giuda, lo caricarono di connotati etici, ovviamente negativi. Ma il malinteso iniziale ha originato, col tempo, altri malintesi e ambiguità: l'itinerario semantico di questo "dannato" e "condannato" verbo lo ha portato ad approdi diversi, lontanissimi tra loro, talvolta addirittura agli antipodi, letteralmente *opposti*. "Tradisco" deriva dal latino *trado*. *Trado* è termine composto di due morfemi, *trans* e *do* (= dare). Il prefisso *trans* implica un passaggio e, infatti, i significati originari di *trado* hanno tutti a che vedere con un dare qualcosa che passa da una mano all'altra. *Trado* può così significare l'atto di consegnare in mano a qualcuno (in custodia, protezione, castigo), l'atto di affidare per il comando o l'insegnamento, il dare in moglie, il vendere, l'affidare con parole, ovvero il tramandare, il raccontare. Nella forma riflessiva *se tradere* il verbo sta a significare l'abbandonarsi a una persona, il dedicarsi a una attività. Il sostantivo corrispondente *traditio* sta a significare "consegna", "insegnamento", "racconto", "trasmissione di racconti", "tradizione". È interessante a tale riguardo notare come il 'nomen agentis' *traditor* possa significare sia "traditore" sia "chi insegna". E interessante rilevare tale doppiezza nell'introduzione al nostro lavoro perché, come avremo modo di vedere meglio in seguito, ha probabilmente qualcosa da insegnare appunto e, forse, unicamente colui che ha tradito con piena, compiuta consapevolezza. Come analogamente s'esprime Hillman (1964 b, p. 99):

... la nostra conclusione al problema: "Cosa significa il tradimento per il padre?" è questa: la capacità di tradire gli altri è affine alla capacità di guidare gli altri.

"Tradire" è venuto con l'andar del tempo a significare di fatto il proprio opposto, smarrendo o, forse meglio, occultando le valenze originarie. Ci si deve allora chiedere come è potuto accadere che dai significati "positivi" si sia passati all'accezione corrente "negativa". L'inversione di significato s'impone già nella latinità e, molto probabilmente, anche a partire dal linguaggio militare. Il significato originario di "passaggio", "consegna", infatti, può avere come oggetto il nemico e può allora connotare l'atto di consegnare al nemico (armi, città ecc.) e di farlo, appunto, tradendo. Ho già avuto modo di rilevare, a proposito della affinità tra linguaggio amoroso e linguaggio militare, come nella lingua latina il 'nomen agentis' *desultor* connoti sia colui che passa da una donna all'altra, in tal senso ad esempio negava di essere un traditore Ovidio (*Amori* 1.3.15), sia colui che passa dalla parte del nemico (Carotenuto 1990, p. 33). "Tradisco" si dice in

greco, in modo del tutto equivalente, *paradídomi*. Infatti: *trans* + *do* = *pará* + *dídomi*. *Paradídomi* è appunto il verbo che nomina il tradimento di Giuda nei Vangeli. È interessante notare come il prefisso *pará*, allo stesso modo di *trans*, possa implicare l'atto della "tra(n)s-gressione" (= *pará-basis* = andare oltre, andare al di là). Il sostantivo corrispondente *parádosis*, l'equivalente di *traditio*, significa tradimento, arresto, ma anche la dottrina tramandata con autorità, ovvero la tradizione variamente preservata e separatamente trasmessa dai pagani, dagli scribi e dai farisei (i predecessori dei rabbini), da Paolo e dai vescovi della Chiesa. Per gli gnostici, per questi eretici della prima cristianità, esisterebbe una dottrina segreta, orale, trasmessa da Cristo agli apostoli e ritenuta superiore alla Scrittura. D'una tale trasmissione segreta - l'atto di questa trasmissione viene appunto indicato col verbo *paradídomi* - si parla anche in campo ortodosso. Clemente Alessandrino nel libro *Stromati* (I.1.13.4) afferma che "le cose nascoste" (Clemente dice 'mistiche') "sono trasmesse (*paradídotai*) in modo nascosto" (Clemente dice 'in modo mistico'). Gli gnostici, dal canto loro, ritenevano di essere gli unici depositari della vera tradizione. La Chiesa primitiva ha dovuto appunto lottare contro una tale pretesa. Esiste anche nella letteratura gnostica (nel non pervenuto *Vangelo di Giuda*) un "mistero (= sacramento) del tradimento" che veniva praticato da alcuni gruppi gnostici. Tradendo Cristo, Giuda avrebbe favorito l'economia della salvezza. Per questi gnostici, dunque, il tradimento era necessario ed essi lo celebravano come un sacramento. Secondo l'opinione di altri autori, Giuda si sarebbe accorto che Cristo stava pervertendo, ovvero tradendo la verità. Tradendo Cristo, Giuda avrebbe prevenuto tale perversione della verità. Hillman ha, analogamente, osservato come il tradimento sia centrale al cristianesimo (Hillman 1964 b, pp. 90-91):

Nella storia di Gesù siamo colpiti immediatamente dal motivo del tradimento. Lo schema ternario (il tradimento di Giuda, dei discepoli dormienti, di Pietro - che si ripete nel triplice rinnegamento dello stesso discepolo -) ci parla di qualcosa di fatale, ci dice che il tradimento è essenziale alla dinamica della storia di Gesù e che perciò il tradimento è nel cuore del mistero cristiano.

Del resto, continua Hillman, possono essere letti con la stessa chiave di lettura, come abbiamo in parte già visto, altri momenti "critici" della vicenda terrena di Cristo: la tristezza che Cristo prova durante l'ultima cena, quella che lo afferra al Getsemani ("La mia anima è triste fino alla morte"), il grido a gran voce lanciato dalla croce ("Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"). In queste

ultime, tragiche parole della vicenda terrena di Cristo, Jung ha potuto leggere il segno d'un radicale fallimento. Secondo quanto egli ha affermato nel corso d'una conferenza tenuta a Londra il 19 ottobre 1936 e che reca come titolo l'intrigante interrogativo *La psicologia analitica è una religione?*, Cristo si sarebbe reso consapevole, sulla croce e in prossimità del transito finale, del fatto che la propria vita, consacrata alla verità e all'amore, si era rivelata una "terribile illusione" (Jung 1937, p. 108). Quel grido lanciato dalla croce significa la tragica comprensione d'esser stato tradito e per ciò stesso costituisce l'eccezione estrema al fatto che Cristo, secondo Jung, "non sembra mai essersi posto di fronte a sé stesso" (Jung 1952, p. 388). Il tradimento, dunque, ci pone davanti a noi stessi e, anzi, solo nel tradimento sembra che questo porsi davanti a noi stessi, questo cessare di vivere in rispecchiamenti a noi incogniti, si renda possibile. Anche noi, poi, come Jung, non possiamo fare a meno di porci degli interrogativi sul Padre (*ibid.*, p. 398):

Che genere di padre è questo che preferisce massacrare il figlio piuttosto che perdonare magnanimamente alle sue creature mal consigliate e pervertite dal suo Satana?

Eppure, tale è la dialettica insita nel tradimento che alla sua luce possiamo raccogliere il senso doloroso della fedeltà. È vero, infatti, che Cristo è abbandonato all'agonia della croce e, dunque, tradito, consegnato al denudamento d'una illusione che pure lo aveva sostenuto durante il transito terreno. Ma è proprio questa compiuta fedeltà, questa fedeltà devota, questa fedeltà dedicata all'esperimento della vita, è proprio questa fedeltà tradita a consentire a Cristo di accedere al "corpo della Resurrezione" (Jung 1937, p. 108).

Anche nell'area pensante dello gnosticismo, come abbiamo già avuto modo di constatare, sembra sia esistito un vero e proprio spazio di elaborazione del tradimento nei suoi aspetti più radicali. Si pensi, ad esempio, a quella dottrina, variamente intrattenuta dagli gnostici, la quale, assegnando la creazione di questo mondo a un demiurgo imperfetto, l'omologo dell'ebraico Yahweh, e non al sommo Dio, contemplava in certi casi la necessità di tradire puntualmente i comandamenti. D'un tradimento perpetrato ancora prima che nascessimo, ma anche d'una sua risoluzione, fa appunto fede questa dottrina gnostica. Si pensi, sempre permanendo in questa "eretica" prospettiva, all'inversione di segno, cui abbiamo già accennato, subita dalla figura del serpente nell'ottica d'una creazione demiurgica, e non propriamente divina del mondo degli uomini. È allora il serpente maligno o, per esprimerci più propriamente, è Satana entrato

nel serpente che strisciava nell'Eden e preesisteva alla creazione dell'uomo e della donna, a concedere ad Adamo ed Eva il dono della conoscenza attraverso la trasgressione e, dunque, a costellare il tradimento del divieto divino di non mangiare il frutto proibito. Si pensi, inoltre, a quanto viene riferito nel testo gnostico rinvenuto nel dicembre del 1945 insieme a numerosi altri, gnostici e non, presso la località di Nag' Hammādī nell'Alto Egitto e che reca il titolo *Ipostasi degli Arconti*. "Ipostasi" significa realtà, realtà soggiacente. Gli arconti, i dominatori del mondo sublunare, quelli stessi che Jung ha equiparato ai "complessi", sono dunque esseri reali e malignamente tali. Ad essi sono asserviti gli uomini che non sanno trascenderli, gli uomini, in altri termini, che si lasciano tradire dal loro perverso operare e che, così traditi, si consegnano a un destino solo apparentemente irreversibile. Nel nostro scritto gnostico viene presentata un'interpretazione esoterica dei passi della *Genesi* che nell'ottica del tradimento ci interessano maggiormente. Secondo, dunque, quanto vi viene raccontato (*Ipostasi degli arconti* in Erbetta 1982, p. 189):

Il serpente, l'istruttore, disse: "Non morirete di morte, ché egli vi ha detto ciò perché è invidioso. Piuttosto, i vostri occhi si apriranno e voi sarete come gli dei, conoscendo il male e il bene"... La donna carnale prese dall'albero. Mangiò e ne diede a suo marito con lei... Gli psichici mangiarono e la loro cattiveria si rivelò nella loro ignoranza.

Nella *Interrogatio Iohannis* la prospettiva d'un tradimento operato nei confronti dell'uomo dalla divinità acquista una risonanza, se possibile, ancora maggiore. Si tratta d'un apocrifo d'origine bogomila, vale a dire d'un testo, una sorta di catechismo, appartenente all'eresia dualista nota col nome di bogomilismo e originatasi verso la seconda metà del X secolo: un'eresia che molti punti in contatto ha conservato con lo gnosticismo e le sue persecuzioni, e un testo al quale facevano riferimento anche alcuni gruppi eretici medievali quali, ad esempio, i catari. In esso l'apostolo Giovanni, riposando sul petto di Cristo, gli pone degli interrogativi a riguardo di Satana. Nel racconto che fa seguito a questo antefatto veniamo a sapere d'una sorta di compromissione avvenuta tra Dio e Satana prima che il mondo e l'uomo in esso venissero creati, una compromissione che rinvia un analogo nella vicenda biblica narrata nel *Libro di Giobbe*. Caduto a seguito del suo desiderio di elevarsi fino al Padre e di divenire a Lui simile, Satana scende dal cielo al firmamento e non potendo trovarvi, insieme ai suoi angeli, alcuna requie, la ottiene dal Padre. Come dice il nostro testo, il Padre gli permise "di fare quanto voleva fino al settimo giorno" (*Interrogatio Iohannis* V.65, in Bozóky 1980, pp. 54-55). Questo mondo è,

dunque, il regno di Satana. Anche nel *Vangelo secondo Giovanni*, del resto, si parla del "principe di questo mondo". Ciò che turba, però, risiede nel fatto che, nel testo redatto dagli eretici bogomili, il regno di Satana viene in qualche misura promosso da Dio. Prima dunque che nascessimo, il dramma del tradimento ha conosciuto la sua cosmologica, mitologica celebrazione. E ha conosciuto la sua celebrazione, come abbiamo detto, anche la risoluzione di quel dramma, non una risoluzione definitiva, ovviamente, ma una che si declina nella necessità che gli uomini della storia, allo stesso modo di Adamo ed Eva che alla storia li hanno introdotti, assumano su di sé quel dramma. Il fatto, poi, che i nostri progenitori siano stati, in seguito alla loro trasgressione, ovvero al loro tradimento del patto siglato con Dio o col demiurgo, cacciati "giù sulla terra" suggerisce l'ulteriore idea che la presa di coscienza del tradimento, e dunque, nell'ottica che ci apprestiamo ad abbracciare, la presa di coscienza *tout court*, debba necessariamente passare attraverso l'elaborazione del male e dell'inferiorità.

Il tema dell'inferiorità ci riporta alla considerazione svolta da Borges, nelle sue *Finzioni*, sulla figura di Giuda. Molte, potremmo a tale riguardo affermare, sono le versioni di Giuda. De Quincey ritenne che quanto la tradizione aveva attribuito a Giuda fosse completamente destituito di verità (Borges 1944, p. 142). Borges, dal canto suo, parla di "tre versioni di Giuda" in riferimento agli studi condotti sull'argomento da Nils Runeberg al quale Dio, scrive Borges, assegnò il XX secolo e la città universitaria di Lund, ma che, nell'Alessandria o nell'Asia Minore del II secolo, "avrebbe diretto, con singolare passione intellettuale, una delle conventicole gnostiche" (*ibid.*, p. 141). Ebbene, soprattutto una delle tre versioni riportate da Borges ci appare degna d'essere menzionata, quella stessa in cui le problematiche dell'inferiorità e del tradimento sembrano fondersi e, fondendosi, acquisire divine valenze. Secondo tale versione è appunto Dio a scegliere d'incarnarsi in Giuda. Scrive Borges (*ibid.*, pp. 145-46):

Dio interamente si fece uomo, ma uomo fino all'infamia, uomo fino alla dannazione e all'abisso. Per salvarci, avrebbe potuto scegliere uno qualunque dei destini che tramano la perplessa rete della storia; avrebbe potuto essere Alessandro o Pitagora o Rurik o Gesù; scelse un destino infimo: fu Giuda.

Antitetico, dunque, e dolorosamente dialettico ci si mostra e s'impone alla nostra attenzione il tradimento. Di questa dialettica antiteticità dei significati inerenti all'area semantica del tradimento reca una puntuale testimonianza

anche il linguaggio comune. Diciamo ad esempio che un traduttore ha tradito il pensiero di un autore, o un intervistatore il pensiero di un intervistato, e insomma *lo ha travisato, lo ha falsato*. Altrettanto legittimamente diciamo che un gesto ha tradito il pensiero nascosto di chi lo ha compiuto, insomma lo ha rivelato, ci ha detto la verità. Il falso come tradimento, dunque, l'autentico come tradimento. È proprio questa sconcertante ambiguità che in qualche modo ha finito col restituire a questo verbo un po' della sua originaria neutralità. Ed è questa ambiguità che ci permette di affermare che si può "tradire" senza *tradire*, mancare a un patto ma in nome di una fedeltà più alta o più profonda.

II.

UN "LIETO EVENTO" FUNESTO

... dov'è il seno che allatta, c'è anche il bubbone.

(M. Maier in Jung 1955-56, p. 24)

Nel mondo degli uomini l'esperienza della separazione costituisce l'esperienza stessa di vivere. Persino scrivere questo libro appare una manifestazione di dualismo: il "discorso" su qualche cosa è pensiero e il pensiero inesorabilmente miete separazione, origina stacchi e distanze, si rivela ineffabile tradimento dell'esperienza immediata. Per non parlare di quel modo della scrittura che tradisce il lettore conducendolo disinvoltamente in luoghi della psiche non adeguatamente "sperimentati". Kierkegaard lamentava, a questo riguardo, la caduta in basso dello scriver libri. Ci sono alcuni, annotava il grande filosofo danese nel suo sterminato diario, che scrivono di argomenti sui quali non hanno mai "riflettuto e vissuto". E aggiungeva (Kierkegaard 1834-55, p. 97):

Ho deciso di non leggere che gli scritti dei giustiziati o di coloro che comunque hanno corso un serio pericolo.

Tra i "giustiziati" di cui parla Kierkegaard potrebbero figurare, forse, a loro modo, gli psicologi. Il lettore tenga bene a mente, comunque, che scrivere, l'atto stesso di scrivere, può significare per ciò stesso un tradimento. E ciò, paradossalmente, vale anche e soprattutto per uno scrivere che il tradimento abbia eletto come proprio oggetto.

Sul piano ontogenetico, il piano lungo il quale il singolo ripercorre a livello della propria esistenza quei passaggi evolutivi che sono stati dell'umanità intera, è ancora al momento stesso della nascita che ogni creatura umana sperimenta per la prima volta il tradimento. Questa parola assume il suo contenuto emotivo

più efficace se diciamo che nel tradimento viene infranto un patto: il patto tra Dio e l'uomo della *Genesi*, il patto d'amore e di solidarietà nelle vicende umane. Se non abbiamo paura di guardare le cose dal lato oscuro, possiamo dunque vedere anche la nascita come un tradimento. E fuor di dubbio che essa consista in un evento traumatico, diciamo pure "violento". Riferendosi al narcisismo primario, cioè a quell'unità originaria in cui madre e bambino sono contenuti, Freud ha parlato di "sensazione oceanica", di inserimento nel fluire ininterrotto della vita. Movendo da questa condizione, attraverso l'atto della nascita, madre e bambino sperimentano una fondamentale angoscia di separazione. Per il bambino è un trauma terribile venire alla luce, è un trauma terribile essere misteriosamente e arbitrariamente estromesso da quella dimensione "oceanica". Il venir meno, l'interrompersi, lo spezzarsi della simbiosi, si costituisce come esperienza d'angoscia, esperienza che non può venire certo verbalizzata né formulata o elaborata intellettualmente dal bambino. Anche se dicessimo che tale esperienza viene da questi "sentita" o "avvertita", useremmo delle espressioni inadeguate per descrivere qualcosa di troppo globale, un evento che permeerà di sé e della propria costitutiva indicibilità tutta l'esistenza e la personalità di un individuo.

Otto Rank considerava il "trauma della nascita" l'evento decisivo dell'esistenza di ciascun individuo, l'esperienza originaria capace di determinarne i destini. In quest'ottica, che vuole proporsi alla nostra considerazione come globale, sessualità e mito, arte e nevrosi, conflitti e perversioni appaiono ugualmente riconducibili al momento decisivo del distacco dal ventre materno. La stessa "analisi" appare legata in modi profondi al trauma della nascita. Essa ne costituisce, anzi, come scrive Rank, il "compimento suppletivo" (Rank 1924, p. 26). Come può spiegarsi una tale espressione? Rank aveva avuto modo di constatare che l'inconscio rappresenta il processo di guarigione mediante il simbolismo della nascita e, dovremmo aggiungere, della rinascita. Il paziente rinasce come bambino spirituale dall'analista e per ciò stesso si sottrarrebbe alla fissazione edipica. Scrive Rank (*ibid.*, p. 25):

Il paziente rinuncia cioè definitivamente al fantasma del bambino che – come fosse la madre — desiderava regalare al padre; e considera se stesso un bambino "spirituale" appena nato dall'analista.

A tale riguardo Rank parla del "carattere anagogico del fantasma della seconda nascita". Per nascere veramente, dunque, occorre rinascere. È interessante che Rank esprima queste sue concezioni nel testo, *Il trauma della nascita* (1924), in cui di fatto si consuma il suo "tradimento" nei confronti di Freud. Nel capitolo

dedicato al "sapere analitico", del resto, egli si mostra del tutto consapevole di tale problematica, in particolar modo nel passo in cui parla di emancipazione del discepolo dal maestro (*ibid.*, p. 197). Potremmo forse dire che *Il trauma della nascita*, il testo in cui Rank "tradisce" Freud, ovvero conduce le sue concezioni in un altrove, corrisponde a un luogo di rinascita dello stesso Rank. Tradire, in altri termini, può costituire un modo, se non il modo, del rinascere. Analoghe considerazioni potrebbero forse essere mosse per ciò che concerne lo scritto di Jung *Simboli della trasformazione*, nel quale si fa questione, tra l'altro, della "doppia nascita dell'eroe". Esiste, dunque, per usare l'espressione di Pierre Vidal-Naquet (1977) che dà il titolo a un suo libro dedicato a Flavio Giuseppe, l'autore della *Guerra giudaica*, anche un

buon uso del tradimento.

Il tradimento della nascita costituisce veramente un evento fondamentale: divenirne consapevoli su un piano di storia personale significa appropriarsi di codici, cifre, contenuti latenti che possono aiutarci a comprendere in modo molto più significativo anche gli eventi manifesti della vita adulta. Non potremo, però, mai parlare dell'esperienza reale e vissuta del tradimento se non riusciamo a identificare e personalizzare i due ruoli, i due protagonisti del tradire. Dobbiamo allora chiederci chi sia il traditore e chi il tradito. Per quanto possa sembrare duro e ingiusto, la via del traditore e del tradito si rivela sempre la stessa, come se ambedue fossero intercambiabili: il tradito merita di essere tradito e il traditore è costretto a tradire. Sin dal loro primo incontro, la madre spierà nel figlio le tracce di un crimine, sospetterà e cercherà in lui il traditore, e il figlio vedrà nella madre colei che lo ha tradito. Parlo evidentemente di esperienze che non sono verificabili, ma che pure impongono la loro realtà. Analogamente, allorché, più adulti, veniamo catturati dal vortice della vita, sarà il silenzio a farci capire che siamo testimoni di un tradimento; non ci sarà bisogno allora di parole né di fatti, poiché comprenderemo che sta accadendo qualcosa in cui tradito e traditore rivivono un'esperienza fondamentale. La madre che spia il figlio è presa dall'angoscia e solo può vederlo, solo può "concepirlo" attraverso le proprie proiezioni. Tale angoscia diviene un'angoscia persecutoria: il figlio si configura, all'atto stesso della nascita, come il nemico della madre. È opportuno chiedersi perché a un certo punto si verifichi una circostanza così strana e così diversa dalle immagini che il luogo comune, ma non l'intuito psicologico, ci offrono. Si tratta a ogni modo di una circostanza solo apparentemente strana perché sappiamo che ogni madre, nel tentativo di comprendere quanto le accade, si rende conto del fatto che, insieme al bambino

dato alla luce, ha espulso una parte di sé, della propria vita, interrompendo una simbiosi che la sorreggeva e sosteneva. Questa espulsione si trasforma dentro la madre in una vera e propria ferita narcisistica: ella viene infatti *sottratta* a quella condizione che rendeva possibile la condizione simbiotica. A questo punto il figlio diventa il nemico, il traditore. Ma nell'ambito di una simile costellazione psicologica cosa può fare il figlio, il quale oltretutto, non dimentichiamolo, si sente a sua volta tradito? Non molto, purtroppo. Può solo mettere in atto delle strategie con le quali tentare in qualche modo di sanare o almeno 'lenire' la ferita narcisistica che la sua stessa nascita ha inferto alla madre. Tali sistemi consistono nel tentativo di corrispondere alle fantasie della madre, di 'incarnare' il bambino da lei fantasticato. Incontriamo qui un aspetto del tradimento relativo alla nascita che io ritengo di fondamentale importanza. Ancor prima di nascere, infatti, noi veniamo fantasticati. Ogni madre può ritrovare nella propria esperienza quanto stiamo dicendo: nel momento in cui viene a sapere di aspettare un figlio, immediatamente prende forma un intenso fantasticare su di lui. Non ci riferiamo tanto alla domanda ovvia su come sarà o non sarà il suo bambino, quanto al tentativo di costruire e modellare all'interno di se stessa uno spazio a propria immagine e somiglianza entro cui lentamente si delinea l'identità del bambino. Ciò che mi interessa dunque sottolineare è che ancor prima di nascere veniamo immaginati, ancor prima di scoprire chi siamo e come siamo fatti — guardandoci da dentro o in uno specchio — qualcuno lo ha già fatto per noi. La nostra esistenza e la nostra autonomia sono condizionate: al momento di venire al mondo siamo stati già inventati. E siamo stati inventati da genitori che a loro volta, da figli, furono "inventati" anch'essi. La trasmissione, la trasmissione del tradimento, avviene insomma inesorabile lungo le generazioni. In quest'ottica quello che Murray Bowen, uno dei pionieri della terapia familiare, chiama "processo di proiezione della famiglia", vale a dire il processo "tramite il quale i problemi dei genitori si trasmettono ai figli", viene legittimamente da lui incorporato nel concetto più globale di "interdipendenza multigenerazionale dei campi emotivi" (Bowen 1966, p. 33). Basti pensare, a questo riguardo, all'affermazione di Bowen (*ibid.*, p. 7), secondo la quale,

Nell'arco di soli 150-200 anni un individuo è il discendente di 64-128 famiglie, ciascuna delle quali gli ha dato un contributo. Con tutti i miti, le mistificazioni, i ricordi e le opinioni influenzate dall'emotività, è difficile conoscere il Sé o i membri della famiglia nel personale, nel presente o nel passato recente. Quando si ricostruiscono fatti vecchi di un secolo o due, è più facile superare i miti e essere "realisti".

Tale affermazione ci rimanda ai possibili paralleli costituiti dalle nozioni di "karma" e "peccato originale". In quest'ottica, ad esempio, sembra muoversi Jung allorché afferma nella sua introduzione al testo di F.G. Wickes *Il mondo psichico dell'infanzia* (Jung 1927-31, p. 19):

Ciò che generalmente agisce più fortemente sulla psiche del bambino è quella parte della vita dei genitori (e degli avi, poiché si tratta del primigenio fenomeno del peccato originale) che essi non hanno vissuta.

Anzi, secondo Jung (*ibid.*, p. 20),

Si potrebbe dire che siano gli antenati, i bisnonni e le bisnonne, i nonni e le nonne, ad aver generato il bambino e che la sua individualità dipende piuttosto da loro che, per così dire, dai suoi immediati genitori occasionali.

Precisa comunque Jung che tale sorta di "karma" familiare non ha soltanto a che vedere con una vita che si è in qualche modo scelto di non vivere, ma deriva da un'"etica naturale", da un'"etica voluta dal destino" e che, come tale, trascende la capacità di intendere degli uomini, un'etica che si esprime come "legge di compensazione". Il "karma" familiare consegue insomma anche a una "colpa impersonale", a una colpa dunque, potremmo dire, non commessa e che in ogni caso, prima ancora che genitori e figli vengano al mondo, nonostante tutto e ugualmente li riguarda. Scrive Jung (*ibid.*, p. 20):

Tendenze proletarie in discendenti di stirpi nobili, istinti criminali in figli di gente per bene, fin troppo buona, una pigrizia singolare negli eredi di persone energiche che hanno sempre avuto successo, non sono soltanto delle conseguenze di una vita che volontariamente non è stata vissuta, ma derivano anche da una legge di compensazione del destino, funzionale di un'Etica naturale che tende ad abbassare chi stava in alto e ad innalzare chi stava in basso. E, contro questo, non serve né l'educazione né la psicoterapia. Entrambe potranno soltanto - qualora

esse vengano bene applicate - essere d'aiuto nel compito che l'Ethos' naturale richiede da noi nella vita. Si tratta di una colpa impersonale dei genitori che i figli dovrebbero pagare in modo altrettanto impersonale.

Si tratta di aspetti dolorosi, lancinanti, che sembrano non avere alcuna risposta. Padre e figli si trovano di fronte, così diversi nel sentire e percepire la vita. Tanta forza da una parte, tanta passività dall'altra. Sono momenti di acuta disperazione perché, per quanto si indaghi, per quanto uno voglia trovare tutte le colpe possibili (e se ne trovano sempre), pur tuttavia niente può essere stato così determinante per giustificare differenze radicali e rovinose. Jung ci parla di una legge di compensazione del destino ma a me sembra più corretto accettare l'idea di una ricerca di differenziazione che preferisce a un comportamento generalmente mediocre uno stile di vita delinquenziale ma fondamentalmente diverso. È molto difficile non sentire che il fatto di vivere la propria vita sia già una colpa che l'altro ti imputa per la sua inadeguatezza alla vita. Certo, Jung cerca di dare una spiegazione con l'idea della colpa impersonale ma ogni fatto rovinoso commesso dal figlio violenta questa presunta impersonalità e ti proietta nella più cupa disperazione. Sono questi i casi in cui i genitori, forti, potenti, sperimentano la cosiddetta "impotenza". Con essa si toccano i limiti della vita e tutto in questo caso sembra legato al destino. Comunque anche in questa impersonalità, dunque, sembra consumarsi il tradimento e, probabilmente, è ancora a questa 'incolpevole' impersonalità che in qualche misura si deve il fantasticare che fanno i genitori dei loro futuri figli.

L'essere fantasticati e pensati ancor prima di nascere viene vissuto da ciascuno, più o meno inconsapevolmente, come un "ratto", come un essere derubati, deprivati, perché la nostra individualità, la nostra particolarità di uomini, la nostra fisionomia psichica, non possono appartenerci altrimenti che come risultato del nostro proprio sforzo e mai come dono regale degli altri. I desideri, le fantasie, i pensieri della madre spingono il figlio a incarnarli, una dinamica che si ripresenterà nell'incontro con ogni altra donna e, in un certo senso, con la vita stessa. Accade infatti di frequente che la nostra dimensione psichica più autentica non trovi attuazione nella esistenza, mentre assume sempre più corpo, il nostro corpo, la fantasia che l'altro ha costruito di noi stessi. Questa si rivela la prigione psichica per eccellenza, una prigione molto più ordinaria di quanto possiamo immaginare e ammettere. C'è una splendida frase di Goethe che contiene tutta l'ironia di questo meccanismo interattivo: "Ti amo. Forse che ciò ti riguarda?". Goethe mette così in dubbio la fondatezza della percezione che noi abbiamo di coloro che diciamo di amare, o che hanno di noi stessi coloro che dichiarano di amarci. Rank riporta una frase di Goethe di significato analogo in un capitolo del suo scritto *Il tema dell'incesto* (1912), nel quale parla dell'amore di Goethe per la sorella. Scrive dunque Goethe (in Rank

La mia idea della donna non fa astrazione dalle manifestazioni della realtà bensì è innata o è sorta in me, dio sa come. Le mie donne sono tutte migliori di quanto si possa incontrare nella realtà.

È una pena cocente e intollerabile quella che si infligge a una creatura umana chiedendole di adeguarsi al nostro sogno, di mettercela tutta per poter dire, pirandellianamente, "sono come tu mi vuoi". La si costringe a mettere in scena la fantasia di un altro, a recitare un copione di cui non è l'autore, a giocare secondo regole aliene. E di questa espropriazione dell'identità noi siamo i complici, oltre che le vittime, perché incarnare la proiezione, la fantasia dell'altro, di fatto si rivela molto rassicurante. Allo stesso modo, la madre, o chi per lei (siamo infatti entrati in un discorso più ampio sull'identità individuale che ci coinvolge tutti), teme il radicalmente, definitivamente e profondamente diverso da lei che la obbligherebbe a un confronto autentico; ecco perché, concependo un bambino e portando avanti la sua crescita, le è più facile pensare e fantasticare delle immagini che non le siano estranee ma che invece la confermino nella sua identità e nella sua capacità di plasmare gli altri.

La vita come tradimento costituisce una chiave di lettura di tutti i fenomeni della nostra esistenza. Essa ci apre a un diverso, fecondo orizzonte e, allora, alla sua luce possiamo provare a leggere l'amicizia e l'incesto, il matrimonio e la famiglia, la morte che ci viene incontro e la morte che scegliamo d'incontrare. Prima di tutto, ovviamente, il tradimento della nascita. Quello tra il bambino e la madre equivale a un rapporto di forza, perché s'impone come terribilmente, spropositamente asimmetrico. La specie umana si caratterizza rispetto alle altre specie animali per l'assoluta impotenza del neonato, il quale può morire se non riceve subito le cure delle persone che gli sono intorno. Il fatto poi che la durata della sua dipendenza sia più lunga rispetto a quella degli altri esseri viventi costituisce probabilmente la base di tutte le nevrosi, ma rappresenta l'incontrovertibile fondamento di un rapporto asimmetrico di forze, un debito che pagheremo per tutta la nostra esistenza. Di qui la necessità di svegliarci il più presto possibile, nel senso di nascere come uomini, prendendo coscienza di questo rapporto di forze e trovando faticosamente la nostra strada.

Il rapporto primario come rapporto di forze è una realtà, ed è anche una buona metafora che ci aiuta a leggere il tradimento lungo l'integrale traiettoria della nostra esistenza. Incombe un tradimento all'origine dell'individualità del singolo e sappiamo in particolare che ci viene reso difficile in tutti i modi, fin dall'esistenza prenatale, il differenziarci dal mondo che ci circonda. Il punto di

vista che vorrei portare avanti, né come psicologo potrei fare altrimenti, è che tuttavia esiste all'interno di ciascuno di noi una forza che ci spinge a raggiungere una individualità esclusiva e irripetibile, quella stessa che gli gnostici declinarono come "scintilla" e che Meister Eckhart affermò risiedere, in modo costitutivo e ultimativo, nell'anima. Sebbene la via da percorrere non sia priva di pericoli e anzi il fatto stesso di percorrerla imponga il suo prezzo, "lo sviluppo della personalità è tra le cose più preziose" (Jung 1929-57, p. 29). La più preziosa, senz'altro, diciamo noi. Si tratta, secondo quanto sostiene Jung a ridosso, tra l'altro, della propria comprensione di Nietzsche (*ibid.*, p. 30),

di dire di sì a se stessi, di porsi dinanzi a se stessi come il compito più grave.

È questa la più grande opera d'arte che ci sia dato di realizzare: possiamo lavorare e applicarci a ogni campo, ma l'opera di cui siamo i grandi artisti, i veri maestri, è la nostra individualità, e per conseguirla dobbiamo raggiungere la nostra dimensione più profonda. Quest'arte del diventare se stessi non è incoraggiata dalla logica collettiva, perché la logica collettiva, volta al mantenimento della uniformità, vede nella diversità e nella differenziazione l'incombere d'una minaccia. È per tale ragione che fin dalla nascita possiamo provare una sensazione strana come individui separati: la sensazione di essere degli intrusi, di non avere diritto di cittadinanza nella realtà.

Via via che i rapporti si moltiplicano nella nostra esistenza, l'impressione di non aver diritto a uno spazio, il proprio spazio, può intensificarsi; ci si può sentire, come quasi tutti i personaggi di Kafka, senza "carte in regola". Eppure saranno proprio la coscienza di questa emarginazione, la rivendicazione del proprio "posto al sole", la consapevolezza della propria unicità e diversità a indicare il percorso della individuazione. È necessario infatti accorgersi che qualcosa è stato sottratto alla propria identità, perché tale si configura il tradimento primario, il più arduo da affrontare e dalla cui minaccia nessuno è risparmiato. Dobbiamo renderci consapevoli, inoltre, del fatto che insieme alla percezione di essere stati attesi "diversi" da come siamo si fonde lo stupore d'essere quindi stati rifiutati per come effettivamente siamo. Questo disconoscimento originario si trova anche alla base di una visione superstiziosa della propria esistenza, quella che ci fa sentire particolarmente fortunati o sfortunati a seconda delle prestazioni che riusciamo a fornire e del successo che esse riscuotono nel mondo esterno. Molto più difficile si rivela basare la propria autostima sulla verità di quello che siamo e che sentiamo. Dobbiamo avere il coraggio di ammettere che, sotto il regime psicologico di questa superstizione,

non può darsi vera solidarietà fra la gente se non come un mito; se il rapporto fra gli uomini è basato soltanto sul confronto, sulla competizione e sull'antagonismo delle prestazioni, non si tratta di un rapporto di solidarietà, ma di inconscia complicità nel perpetuare un sistema di vita che avvilito il singolo e la sua irripetibile individualità. Vengono in mente quelli che si commuovono per i terremoti all'altro capo della terra e sono incapaci di tendere la mano al vicino di casa. Chi si prende la briga di contrastare questo sistema di comportamenti viene sempre e facilmente condannato dalla gente comune perché la sua pericolosità consiste nel mettere radicalmente in luce la inconsistenza dell'uomo medio, l'uomo che vive soltanto per consegnarsi, acriticamente, ai valori vigenti, senza sottoporre la propria moralità a un esame di coscienza personale, fondato sull'esperienza interiore, sull'ascolto delle "voci di dentro".

Quando la saggezza antica e la moderna psicologia del profondo, con accenti e curvature diversi ma dotati di sostanziali analogie, ci dicono che diventare 'individui' costituisce il compito della nostra esistenza, non dobbiamo credere che altri possieda ciò di cui noi siamo privi. Questo è un errore che molti di noi fatalmente commettono. No, l'indicazione di queste discipline risiede altrove: si tratta per esse di divenire ciò che si è, non un altro. "Solo ciò che uno effettivamente è", scrive Jung, "ha forza salutare." Restare fedeli alla propria unicità impone tuttavia un costo altissimo: il costo della solitudine e della esclusione. Dostoevskij, che può essere considerato un precursore della psicologia del profondo, come giustamente ha notato Breger (1989, pp. 6-12), aveva intuito la pena che comporta ogni processo di individuazione; basti pensare al percorso di solitudine, isolamento, nevrosi, perdita del senso, alienazione, colpa e inadeguatezza che i suoi personaggi sono costretti a effettuare prima di pervenire a un momento autentico di illuminazione e pacificazione con la vita. I personaggi di Dostoevskij dimostrano anche che non è per nulla garantito il superamento creativo del "tradimento" dell'identità: soltanto alcuni, misteriosamente, attraversano l'ignoto di questo cammino e ne tornano "più" vivi, "più" capaci di stare nella vita. Sono quelli che possono approfittare dello squarcio di luce che li ha folgorati: la ferita aperta dalla consapevolezza della individualità e della estrema difficoltà di realizzarla li rende infinitamente più umani.

Ancor prima della nascita si accendono su di noi speranze e ipoteche. Veniamo in qualche sotterraneo modo ipotecati, spossati del nostro valore di individui, quando i genitori — non solo la madre, si badi — affidano alla nostra venuta al mondo il compito di soddisfare un loro bisogno — per esempio quello di dimostrare la loro capacità di procreare. Oppure il bisogno di riempire un vuoto nello spazio della coppia. O, peggio, l'illusione di risanare un matrimonio che non si ha il coraggio di riconoscere fallito. O anche gli si delegano conquiste e rivincite che non si è stati capaci di conseguire personalmente. Insomma si proietta sul bambino un problema irrisolto, e in quello lo si incastona, lo si segrega. Ma l'onda del tradimento che investe l'esistenza del figlio non s'arresta

certo qui. La vita stessa del figlio diventa una fastidiosa "cosa". Ciò significa che a partire dalla nascita ci conquistiamo a fatica uno spazio autenticamente nostro e la sensazione di essere esclusi si fonda su questo tradimento primario. Il nostro compito diventa allora quello di trovare, di "inventare" il nostro spazio, che non si trova a portata di mano, non si concede come immediatamente visibile, ma costituisce qualcosa di indefinibile, astratto, sfuggente. Ora, dal momento che nutriamo un bisogno assiduamente disperato di solidità, di progetti definiti, di strade già tracciate, finiamo fatalmente col concretizzarle in un'attività o in un valore preciso, per esempio lo studio o una professione, o il matrimonio, o la ricchezza, o il successo. In questo modo, un modo illusorio, lo spazio che cerchiamo ci appare come qualcosa di "reale", ma basta un po' di esperienza per farci comprendere che lo spazio di cui abbiamo veramente bisogno, la dimora in cui noi siamo veramente noi stessi, risiede altrove. Lo spazio fondamentale, il tesoro di cui parlano, secondo molteplici varianti, i miti, il "regno dei cieli" di cui parla l'evangelista Luca, si trovano dentro di noi. La pietra filosofale, il calice del santo Graal, il vello d'oro, l'uccisione del drago come via per arrivare al tesoro, rappresentano tutte avventure che non hanno come teatro il mondo delle cose visibili, la realtà esterna. Guai a noi se ci fermiamo alla lettera, all'immagine concreta che ci propone il mito. Letteralizzare costituisce, infatti, un modo eccellente di tradire l'esperienza. Veramente, dunque, come leggiamo nell'apostolo Paolo, la lettera uccide. Il mito, in realtà, rappresenta "in immagine" il distillato della saggezza umana attraverso i millenni: alla sua luce ci viene detto che l'uomo è sempre in cammino alla ricerca della verità. La necessità di superare delle prove specifiche e pericolose rimanda a quelle prove altre che noi, come individui, e ai diversi e differenziati livelli in cui di volta in volta ci verremo a trovare, dovremo superare. Giasone andava alla ricerca del vello d'oro, alla ricerca del santo Graal andavano Perceval e altri cavalieri della Tavola Rotonda, ma ciascuno di noi, e secondo la sua storia individuale, dovrà nell'arco della propria esistenza andare alla ricerca di un "oggetto" decisivo e irrinunciabile la cui conquista prelude al raggiungimento di questo spazio interiore. È questa, credo, la sola risposta che possiamo dare a quell'evento tragico, fondamentale della nostra esistenza che è il tradimento della nascita.

III.

PARABOLA DEL FIGLIO CHE NON VOLLE ESSERE AMATO

I vostri figli non sono i vostri figli
Sono i figli e le figlie della fame che in se stessa ha la vita
Essi non vengono da voi, ma attraverso di voi
E non vi appartengono benché viviate insieme
Potete amarli ma non costringerli ai vostri pensieri
Potete custodire i loro corpi, ma non le anime loro
Poiché abitano case future, che neppure in sogno potrete visitare.

(K.G. Gibran, *Il profeta*, in J.B. Verde - G.F. Pallanca 1984, p. 33)

Nella famiglia si inserisce una nuova vita: si iscrive là dove c'erano altre vite. Benché l'evento della nascita sia sempre seguito da acclamazioni di gioia, c'è anche un lato oscuro a premere dietro questa letizia. Se spingiamo lo sguardo oltre il velo della realtà convenzionale, scopriamo intanto che questo nuovo essere che entra a far parte della famiglia dovrà svilupparsi secondo linee evolutive determinate. Esse sono innanzitutto quelle, inesorabili, predisposte dal piano genetico, laddove, sotto un profilo psicologico, si suppone una certa libertà di sviluppo dell'individuo, insomma che egli possa essere l'autore del proprio destino. Tale supposizione, tuttavia, non viene interamente confermata dall'esperienza. Se è vero infatti che a ciascuno spetta un'evoluzione psicologica, è pur vero che ogni bambino viene al mondo quale sogno dei propri genitori, e poiché egli è comunque l'essere più debole e bisognoso che ci sia al mondo, totalmente dipendente da altri, viene inevitabilmente inserito in una prospettiva esistenziale e psicologica che coincide con le aspettative conscie e inconscie dei genitori. Tutti abbiamo vissuto questa esperienza quando abbiamo sentito di rappresentare per i genitori una promessa. La *nostra* crescita personale concepita nella *loro* ottica significava svilupparsi nel modo che *loro* stessi sognavano, fantasticavano e agognavano.

Il destino 'naturale' dell'individuo sembrerebbe allora non soltanto quello di svilupparsi realizzando così la programmazione genetica, ma anche quello di portare a compimento, a livello psicologico ed esistenziale un progetto che non

gli appartiene, frutto delle aspirazioni altrui. A causa della loro supremazia iniziale, i genitori rappresentano tutta la luce, tutto il bene, tutto il potere. Pensiamo a come questa condizione di inferiorità e impotenza del bambino di fronte all'adulto si traduca, sul piano religioso, nel rapporto asimmetrico tra l'uomo e Dio: le religioni teistiche concepiscono sempre un dio, o più dèi, che hanno potere assoluto sulla vita degli uomini. La condizione del bambino è quella della vulnerabilità per eccellenza; pensiamo anche soltanto alla sua dimensione corporea, al suo essere tanto piccolo da non poter accedere materialmente alle cose; proviamo a immedesimarci nel bambino che siamo stati: ritroveremo l'imponenza e il fascino che evocavano i "grandi" con la loro statura, con la loro magica abilità di prepararci da mangiare, curarci quando eravamo malati, aggiustare i nostri giocattoli, proteggerci dagli incubi notturni; ritroveremo anche la desolazione e il terrore per esserci sentiti, da questi esseri assolutamente indispensabili, abbandonati e rifiutati; ritroveremo l'indifferenza, l'ingiustizia e forse anche molta violenza, manifesta talvolta e talvolta celata.

Il bambino appare in verità uno "strumento" drammaticamente ricattabile. E la crescita sembra dover passare necessariamente attraverso l'esperienza di questo ricatto; anche i genitori più presenti e responsabili infatti possono commettere delle ingiustizie, senza rendersene conto possono ferire il figlio nella sua totale vulnerabilità e inermità. Non parliamo poi della distruzione gravissima che genitori immaturi, inconsapevoli e perseguitati dai loro sensi di inferiorità possono infliggere al bambino, usandolo e sfruttandolo come un oggetto, come una appendice e uno strumento di compensazione. Lo sviluppo dell'uomo si realizza dunque anche attraverso il ricatto. Il ricatto dei genitori fa leva sull'incondizionata adorazione che i figli provano verso di lui. I bambini sono pronti a tutto pur di non perdere la loro approvazione, la loro protezione, il loro amore. Sono persino pronti a "dimenticare" ogni ingiustizia, ogni violenza loro fatta pur di salvare l'immagine buona della mamma e del papà. Un bambino non può sopravvivere senza questa immagine buona, perché farne a meno equivarrebbe, da un punto di vista psicologico, a esperire l'abbandono totale e la morte.

Spesso l'esigenza di conservare una immagine idealizzata del genitore fa sì che vengano rimossi tutti i sentimenti negativi, spesso legittimi, provati contro di loro: l'indignazione di essere stati umiliati, il risentimento per essere stati ignorati, fraintesi, presi in giro, sfruttati, mai ascoltati. La stessa situazione sentimentale viene rivissuta da adulti in particolari situazioni emotive, per esempio quando, amando una persona, si è disposti a fare tutto ciò che essa chiede, senza alcuna possibilità di stare dalla propria parte, di capire di che cosa si avrebbe veramente bisogno, di dare spazio al proprio desiderio e alle proprie richieste. Assai drammaticamente questa situazione si può ripresentare nell'analisi; non tutti gli analisti sono in grado di svolgere il loro mestiere adeguatamente, proprio come i genitori; e alcuni pazienti, come i bambini coinvolti in un rapporto emotivo profondissimo, hanno serie difficoltà a prendere

atto della inadeguatezza dell'analista. La tendenza infantile di salvare l'immagine del genitore è all'opera in tutta la sua diabolicità, soltanto che ora il sostituto del genitore è diventato il terapeuta. Lo stesso può accadere con i partner, con gli amanti, con gli amici: se riflettiamo un momento su quanto andiamo dicendo, vediamo che, pur senza nominarlo, stiamo parlando ancora di una particolare sfaccettatura del tradimento. Noi siamo ricattabili soprattutto perché le persone che ci stanno intorno proiettano in modo inconsapevole su di noi quegli aspetti di se stessi che non riescono a vivere direttamente; i genitori proiettano sul proprio figlio l'ombra che non possono riconoscere nella propria vita.

Accade sovente che dei genitori "perfetti" sul piano sociale e mondano lamentino la sventura di un figlio disgraziato, incomprensibilmente autodistruttivo, o violento o fannullone: in linea generale possiamo dire che all'origine di queste situazioni c'è una patologia dell'intero sistema familiare; il figlio è stato costretto dai genitori a caricarsi di tutti quegli aspetti d'ombra della esistenza che essi non sono stati capaci di integrare. Un tipico esempio è quello del professionista impeccabile, di cui non si riesce a individuare l'Ombra: spesso quella dimensione 'diabolica', inseparabile dall'esistenza, agisce come un veleno sulle persone che lo circondano.

Secondo quanto ha affermato Jung a questo riguardo e abbiamo già avuto occasione di rilevare (Jung 1929, p. 6):

Non v'è nulla che abbia un influsso psichico più forte sull'ambiente circostante, e in special modo sui figli, che la vita non vissuta dei genitori.

A proposito di "vita non vissuta dei genitori" è ancora Jung a sfatare, o almeno a ricondurre alle sue umane, troppo umane proporzioni il luogo comune in base al quale i genitori dovrebbero sacrificarsi per i propri figli. "Quando si trascura il proprio benessere per favorire il benessere dei figli", osserva Jung nel corso dell'ultima sessione del suo seminario sul *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche, "si lascia ai figli una cattiva eredità, una cattiva impressione del passato". Quale immagine, infatti, offrono ai propri figli quei genitori che si torturano nella prospettiva del loro benessere se non l'immagine d'una vita torturata? Se si pensa troppo alla felicità dei propri figli, continua Jung, si commette un duplice gravissimo errore: intanto non si sa procurare felicità a se stessi e, nello stesso tempo, neanche i figli, paradossalmente, imparano questa difficile arte. Tutto ciò ingenera inoltre lo sproposito psicologico di ritenere la felicità un patrimonio riservato al futuro: se non saranno felici i genitori, così sembrano pensare i

genitori, saranno almeno felici i figli. Accade al contrario che anche i figli, una volta divenuti genitori, si comportino secondo la medesima prospettiva del rimando. Si tratta di amarsi qui e ora, afferma Jung, e se i genitori sanno amarsi qui e ora, anche i figli impareranno a farlo (Jung 1934-39, pp. 1543-44):

Se i genitori sanno badare a se stessi, anche i figli sapranno farlo.

Invece di dire, come solitamente accade, "Lo faccio per i figli", continua Jung, si tratterà per i genitori di farlo per sé, di cercare la felicità per sé, di sacrificarsi per sé, di torturarsi per sé, e di farlo "qui e adesso". Rimandare la felicità al futuro dei propri figli significa lasciare qualcosa che non si è avuto il coraggio di compiere per la propria vita, significa lasciare "meno che nulla ai figli, soltanto un cattivo esempio" (*ibid.*). La vita mancata dei genitori, anche in nome del sacrificio per i figli, equivale insomma a un vero e proprio tradimento della vita dei figli stessi. Scrive ancora Jung (1925, p. 193), sempre a proposito di vita mancata dei genitori, che

Di regola, quel tipo di vita che i genitori avrebbero potuto vivere, se ragioni artificiali non l'avessero loro impedita, si trasmette ai figli in forma contraria, e cioè, la vita dei figli si trova inconsciamente orientata in modo tale, che essa compensa quanto i genitori non hanno potuto realizzare nella loro.

Da tale collusione deriverebbe, ad esempio, secondo Jung, "il fatto che genitori di moralità esagerata abbiano figli cosiddetti immorali" (*ibid.*).

La vita mancata, e non soltanto la vita mancata dei genitori, non manca dunque di distribuire tutto il suo veleno. Racconta ancora Jung, in *Io e l'Inconscio* (1928, p. 192), di aver incontrato, un giorno, un uomo apparentemente impeccabile, un uomo la cui dimensione d'Ombra non era possibile individuare; di fronte alla sua impeccabilità egli si sentì, sulle prime, in un penoso stato d'inferiorità e cominciò umilmente a credere di dover cambiare egli stesso, per divenire migliore. Poi, con la consueta ironia, Jung racconta di essere stato consultato, qualche giorno dopo, dalla moglie di quel signore: immediatamente decadde l'impressione che quell'uomo fosse il più pio e il più perfetto che avesse mai incontrato. Era infatti la moglie che pagava, con una

grave nevrosi, le proiezioni d'Ombra del pio marito.

Del tradimento si può parlare anche in termini endopsichici: un individuo che rimuova nell'inconscio i tratti inferiori della personalità, l'Ombra per usare la terminologia analitica, tradisce l'interezza della sua esperienza psichica, e vive scisso, come se fosse costantemente minacciato da un invisibile nemico interno. Il tradimento endopsichico può avvenire anche nella direzione opposta, ai danni delle parti migliori di sé, dei propri talenti: è questo il caso degli individui che sono invece completamente identificati con la loro Ombra, in uno stato di inerme autosvalutazione e depressione, stato in cui la scissione si esplica nell'essere abitati, a livello inconscio, da una personalità "grandiosa" che compensa la deflazione cosciente. L'uno e l'altro atteggiamento si esplicano, riproponendo la dinamica della scissione, nei rapporti interpersonali. La prima forma di tradimento, quella che potremmo definire scissione dall'Ombra, si manifesta nelle proiezioni d'Ombra e nella ricerca costante di partner che si prestano a incarnarle per la loro particolare storia personale; un esempio è quello fornito dall'uomo descritto da Jung, la cui moglie svolgeva il ruolo della "malata", assumendo su di sé la nevrosi del marito. I figli sono generalmente vittime immolate a questo sacrificio perché, nella loro totale dipendenza e debolezza infantile, non possono che assorbire le proiezioni d'Ombra dei genitori. Anche l'altro tradimento endopsichico, quello perpetrato ai danni delle proprie potenzialità più positive e che il linguaggio analitico definisce "identificazione con l'Ombra", si ripercuote nelle relazioni interpersonali: un individuo afflitto da questa scissione infatti tende a proiettare tutta la luce sugli altri, vivendo in una adorazione incondizionata che è anche grave travisamento e distorsione. Senza cadere vittime di generalizzazioni categoriche, mi sembra anche legittimo ipotizzare che facilmente le due tipologie "vanno molto d'accordo", nel senso che l'una si incastra mirabilmente con l'altra in una complicità ambigua e ostinata. Dobbiamo quindi compiere uno sforzo enorme per liberarci da situazioni di questo tipo, perché si creano dei meccanismi sottili, tutti inconsci, di cui ci rendiamo conto solo col tempo, ciascuno attraverso i suoi strumenti di autoconoscenza e introspezione. Per alcuni questi strumenti sono rappresentati dalla meditazione, dal buddhismo zen o dalle tecniche yoga, per altri dalla psicoanalisi, per altri ancora dalla preghiera cristiana o semplicemente da una relazione d'amore capace di aprire nuovi orizzonti, di espandere e arricchire l'esperienza cosciente. Quella infatti che noi chiamiamo la presa di coscienza non passa necessariamente attraverso la psicoanalisi: è veramente il caso di prendere alla lettera ciò che dice il Vangelo, e cioè che "le strade del Signore sono infinite". Se la meta è la verità, quella verità interiore che le religioni chiamano Dio e la psicologia analitica chiama il Sé, ci sono tante strade quanti sono gli individui e ciascuno è chiamato a percorrere soltanto la propria. Questa è anche "la porta stretta", per usare ancora una metafora cristiana, o "la via meno percorsa", espressione che forse dovremmo ricordare di continuo nel nostro procedere verso la morte. Deviare da questo sentiero, unico e

irriducibile, della propria individualità significa diventare artefici attivi di un tradimento, consegnarsi come ignavi al potere della "civiltà" che ci circonda, ai suoi standard e ai suoi valori senza collaudarli personalmente.

Non mi si fraintenda: non sto proponendo la via della individualità come una ricetta, come qualcosa che si compra e che pone fine a ogni conflitto esistenziale. Qui stiamo parlando di un mistero, del mistero della vita, che si presenta sempre in maniera ineffabile e contraddittoria.

La vita in sé è tradimento, sin dalla nascita. Quello che noi possiamo fare, attraverso l'individuazione, è crescere attraverso questo tradimento, recuperare noi stessi nonostante questo tradimento, assumere lo scandalo di questo tradimento, avere fiducia oltre questo tradimento. Stiamo parlando di una sfida: la sfida di sostenere la contraddittorietà dell'esistenza. Non una contraddittorietà speculativa e filosofica, da trattare soltanto in termini intellettuali, ma banalmente quotidiana, la nostra propria contraddittorietà, quella per cui amiamo l'amico e pure lo invidiamo, per cui disprezziamo un superiore e pure vorremmo essere potenti come lui. Kierkegaard diceva che i filosofi costruiscono grandi, altissime impalcature filosofiche per poi trovarsi a vivere in un pollaio. Aveva ragione, perché la vita dell'uomo è anche un pollaio, pieno di meschinerie, nutrito di superficialità e banalità. Spetta a noi reggere questo paradosso se vogliamo prenderci davvero sul serio. Tradimento è pensare alla nostra condizione umana in termini di assoluta libertà, assoluta conoscenza e assoluto controllo del fiume della vita: in realtà non controlliamo un bel niente! La prospettiva contraria al tradimento risiede, secondo me, nel prendere atto anche della nostra impotenza: la vera sfida sta nella fiducia che qualcosa di più grande operi dentro di noi; qualcosa di più grande dell'io, di più spazioso del "mio", qualcosa che, in placida opposizione alla morale dei nostri spot pubblicitari, ci unisca in una sostanziale e naturale uguaglianza. Il tradimento, allora, nelle sue mille forme e sfumature, smette di apparire soltanto una sventura.

Crescendo e superando tutta una serie di ostacoli, diverrà chiaro che una maggiore autenticità è stata raggiunta proprio evitando di identificarci con quello che gli altri pensano di noi. Ma cosa fanno gli altri di noi? In genere veniamo pressati in un ruolo collettivo e angusto, che è oltretutto un modello "culturale" e perciò "datato" e ancorato a una determinata generazione. Certo costa molto di più, in energie e sofferenze, cercare di trovare una conferma autentica, che può unicamente essere una conferma interiore. Questa conquista è resa ancora più difficile dal fatto che la vita stessa dei genitori, quando essi non abbiano potuto effettuare un simile percorso, si nutre della nostra dipendenza. Quante volte si vedono figli non più giovani che vivono ancora con la madre (non mi riferisco, ovviamente, ai giovanissimi) e per i quali non è neppure sorto il conflitto che la spinta alla propria individuazione dovrebbe rendere a un certo punto esplosivo, inarrestabile. Molti giovani vivono in un limbo di possibilità, come barche splendide che si consumano nella darsena. L'universo si

riduce al "cantiere" familiare, al "noto" delle piccole rassicurazioni e ricompense, dei piccoli e grandi delitti psicologici, eredità dei nonni e degli avi, pronti a tramandarsi nelle generazioni future. Si resta incagliati nella "secca" dei codici esistenziali e comunicativi della famiglia d'origine, invasi dai suoi pregiudizi e completamente inconsapevoli dell'oceano immenso e nuovo, adiacente, attorno a sé. Avere in proprio potere la dimensione psichica dei figli permette al genitore di garantirsi un'importanza, un ruolo preciso: il che è possibile solo se il figlio rimane *quel* figlio che ad essi serve per sopravvivere psicologicamente senza troppi conflitti. Quanti di noi sono ancora figli nel senso indicato, legati mani e piedi a un invisibile incesto psicologico?

Mi tornano alla mente le ultime pagine di quel capolavoro di Rainer Maria Rilke che sono i suoi *Quaderni di Malte*. Qui il poeta elabora una sua versione della parabola del figliol prodigo e scrive (Rilke 1910, p. 263):

Nella parabola del figliol prodigo, io mi ostino a ravvisare la leggenda di colui che non voleva essere amato. E si durerebbe fatica a dissuadermene.

Non è semplice entrare pienamente in questo scritto di Rilke perché esso contiene, in un linguaggio poetico, un significato psicologico assolutamente rivoluzionario. Il figliol prodigo è per Rilke colui che è costretto a lasciare la casa paterna perché si rende conto che quello che lì viene amato, chiamato col suo nome, atteso per la cena, festeggiato per il suo compleanno *non è egli stesso*. Il figliol prodigo rifiuta quell'amore che non è *per lui*, quei doni che non sono *per lui*, e in questo senso è la parabola di "colui che non volle essere amato". Analogamente, nel suo commento della parabola evangelica del figliol prodigo, Kierkegaard afferma che i padri "non hanno abbastanza magnanimità per mandare via il figlio o per capire che deve partire" e aggiunge che, così operando, "non si ha nessuna soluzione" (Kierkegaard 1834-55, p. 42). Rilke narra poi, con splendida arte, le peripezie di questo giovane alla ricerca di se stesso, il contatto con la natura, l'attesa dell'amore di Dio e, infine, il ritorno a casa. Il tornare a casa del figliol prodigo non viene presentato da Rilke come un atto di rinuncia alla sua ricerca, ma come un superamento del tradimento. Come se egli capisse che la casa paterna in cui si viene disconfermati per ciò che si è più intimamente è una manifestazione della vita stessa, del tradimento della vita (Rilke 1910, p. 271):

Forse, allora, restò.

Perché gli avvenne di accorgersi via via sempre di più, come quell'amore, di cui gli altri si mostravano tanto vanitosi stimolandovisi a gara, non riguardasse la sua persona solamente.

Avrebbe quasi sorriso di pietà, vedendoli arrabattarsi, per nulla, così. Appariva chiaro che non pensavano al Reduce.

Che cosa sapevano, infitti, di lui?

Amarlo, era divenuto, adesso, terribilmente difficile.

Egli sentiva che Uno solo sarebbe stato tanto da farlo.

Ma - quell'Uno - ancora, non voleva.

Rilke ha colto il tradimento del figlio, la tragedia di non essere amato, di essere frainteso dall' "amore" dei genitori. E ha colto anche la risposta più umana e più saggia che si possa dare a questo equivoco terribile: andare via e tornare, cioè, in termini psicologici, differenziarsi dagli aspetti malsani di quell'amore e poi perdonare, provare pietà per questi genitori che si "arrabattano, per nulla, così". Questo vuol dire che il genitore capace di amarlo è diventato una figura interna, divina, quell'"Uno" di cui parla Rilke, la cui disponibilità a venir fuori è lenta, lentissima, un vero mistero. Analogamente, nel suo scritto *De Profundis*, che è una lunga lettera scritta a Lord Alfred Douglas, il giovane da lui amato, Oscar Wilde sostiene, a proposito della parabola evangelica del figliol prodigo (Wilde 1949, p. 94):

Sono certo che se gliel'avessero chiesto, Cristo avrebbe risposto che il momento in cui il figliol prodigo cadde in ginocchio e pianse, egli trasformò l'aver sperperato le sue sostanze con donne di malaffare, fatto il guardiano di porci ed essersi nutrito delle stesse ghiande mangiate dai suoi porci, nei momenti più belli e sacri della sua vita.

"A molta gente", continua Wilde riflettendo sulla propria esperienza, "riesce difficile comprendere questo. Forse si deve finire in carcere per comprenderlo.

In questo caso, forse vale la pena di finire in carcere" (*ibid.*). Come intendere l'interpretazione che Wilde dà della parabola evangelica? Lega egli forse il fatto che il figliol prodigo riconosce il "sacro" della propria vita al suo pentimento e al suo ritorno in seno alla famiglia? Oppure possiamo e, forse, dobbiamo pensare che il riconoscimento avvenga appunto in virtù dell'aver consumato l'esperienza del tradimento e, ancora meglio, che il "sacro" della sua vita corrisponda esso stesso a quell'esperienza e non già a eventi ad essa successivi? E, infine, come dovremo intendere la riconciliazione del figliol prodigo col padre che egli un tempo tradì abbandonandolo? Il racconto evangelico è stato a suo modo ridefinito da André Gide in uno dei suoi *Poemi in prosa* (Bergonzi 1990, p. 110):

Qui il ritorno del figliol prodigo è un'ammissione di fallimento; egli ha cercato l'indipendenza per le vie del mondo, ma non è stato capace di sopportare il conflitto, l'ansia e la frustrazione inseparabili dalla libertà, per cui torna a casa 'per pigrizia'... Incapace di sopportare il 'tradimento' della famiglia, egli ha preferito tradire se stesso...

Altra la valutazione data da Kierkegaard, il quale ha visto nel ritorno del figliol prodigo, almeno in questo non diversamente da Rilke, un suo "ritorno in se stesso" (Kierkegaard 1834-55, p. 42):

'Poi egli ritornò in se stesso'. Ecco, il viaggio all'estero è finito; veramente non finisce col suo ritorno a casa, ma con il suo ritorno in se stesso.

Kierkegaard ha anche sostenuto che, incentrandosi tutta l'attenzione sul figliol prodigo, ci si dimentica quasi del padre. Ora, per Kierkegaard, il padre nominato nella parabola evangelica è "Dio nei cieli" (*ibid.*, p. 43). Dovremmo dedurne, forse, che il ritorno del figliol prodigo significhi il suo ritorno in se stesso nel senso che il protagonista della parabola evangelica è diventato padre, anzi padre e madre di se stesso. Nella parabola del figliol prodigo si tratterebbe insomma d'un transito dal "padre" al "Padre", d'un passaggio dalla dimensione letterale a quella simbolica. Jung, e ciò può essere riferito al tracciato iniziale di quel transito, ha avuto modo di affermare (Jung 1917-43, p. 61) che in taluni casi

La terapia inizia sostanzialmente e realmente soltanto nel momento in cui il paziente vede che non sono più il padre e la madre a intralciarlo, ma è lui stesso, ossia una parte inconscia della sua personalità, che ha assunto e continua a interpretare il ruolo di padre e madre.

La condizione di figlio dipendente non è legata all'età anagrafica; si può essere dei figli dipendenti anche a settant'anni, quando i genitori reali sono già scomparsi; la loro immagine può infatti permanere a livello psichico, introiettata, e il potere che trae dal suo essere inconscia la rende particolarmente efficace nel condizionare i nostri comportamenti e le nostre scelte coscienti. Una figura materna, per esempio, che abiti prepotentemente e negativamente la nostra psiche, quale imago parentale introiettata, può letteralmente impedirci di vivere in quella maniera autonoma e creativa che soltanto il distacco psicologico dalla madre può consentire. Spesso un uomo anacronisticamente attaccato alla madre incontra grosse difficoltà a instaurare un soddisfacente legame affettivo e sessuale con un'altra donna; l'impotenza, l'omosessualità, un esasperato dongiovannismo appaiono tutte sintomatologie proprie di un rapporto disturbato con la figura materna. Il lavoro analitico consiste allora nel divenire consapevoli di queste immagini interne tiranniche e prevaricanti. La nascita cronologica non coincide con la nascita dell'individuo psicologico. L'acquisizione di uno "stile" esistenziale conforme e fedele alla nostra personalità sembra necessariamente il risultato di un lungo lavoro psicologico di differenziazione. Jung diceva che i nevrotici sono uomini propriamente superiori, uomini che non hanno sopportato di permanere in una situazione esistenziale troppo angusta e priva di significato. La nevrosi ha proprio una funzione di arresto di fronte allo scorrere di un destino improprio, è una malattia che ha lo scopo di denunciare il conflitto psichico risultante dal colludere delle proprie inclinazioni con i dettami della collettività.

Quella dell'individuazione è pertanto una strada difficile e dolorosa, una strada attraverso la quale il crescere non procede in virtù di acquisizioni intellettuali. L'illusione che la "maturità psicologica" si acquisisca tramite un accumulo di conoscenze teoriche, o attraverso qualche speciale training alla moda, fa milioni di vittime. Il risultato di queste indigestioni di discorsi psicoanalitici è in genere che la persona non è cambiata affatto, solo è diventata molto più saccente e presuntuosa. Le razionalizzazioni ingegnose sono anch'esse "tradimenti" che la mente commette ai danni del cuore: ci si sente illuminati, ci sembra di avere capito tutto e si va in giro con aria da profeti. In genere ci pensa la vita a sgonfiare questi palloni, ed essa è certamente più ingegnosa di loro nel

disincantarli. Anche all'origine della presunzione c'è un tradimento. Se si fosse più coscienti della propria emotività, si avrebbe meno bisogno di trincerarsi dietro certezze razionali. Persino gli psicoanalisti, in modo assai più sostanziale di quanto non si creda, possono nascondersi dietro la loro Persona di terapeuta, identificarsi nella scuola di appartenenza e non essere capaci di tollerare il nuovo, né in se stessi né nei loro pazienti. La socratica saggezza del dubbio non benedice questi individui il cui più triste malanno è la presunzione intellettuale e l'incoscienza del livello emotivo della loro vita. Ancora una volta stiamo parlando della difficoltà del distacco dai genitori e del tradimento che essi, più o meno inconsciamente, infliggono ai loro figli. L'atteggiamento di uno psicoanalista verso la sua scuola di formazione, infatti, può essere molto simile a quello del bambino nei confronti della sua famiglia. La comodità di delegare tutta la responsabilità alla "scuola" e alle teorie dei padri fondatori rende molto sterile la pratica professionale e inadeguata a fronteggiare le situazioni diversissime che il rapporto analitico suscita anche nel terapeuta. Una spiegazione di questo fenomeno è da ascrivere anche alla comune tendenza, ripetiamo, infantile, di salvare sempre l'immagine dei genitori, cioè nel caso della famiglia psicoanalitica, dei padri fondatori. Come si vede è necessario un tradimento anche e soprattutto da parte dei figli, un tradimento di quelle istanze che non sentiamo più corrisponderci e che ostacolerebbero lo sviluppo del nostro "stile" personale.

Resta importante e degno in sé il fatto che ciascuno cerchi ispirazione in modelli che ritiene positivi e affini alle sue inclinazioni, anche Napoleone leggeva le vite degli uomini illustri! Così uno psicoanalista si può ispirare in particolar modo a Rogers o a Jung o a Freud, ma poi diventa necessario assumere la propria modalità di lavorare, il proprio stile unico e irripetibile. Quando non riusciamo a sviluppare il nostro stile, veniamo traditi nelle nostre possibilità espressive. E se questo tradimento è ascrivibile durante l'infanzia alle figure genitoriali, bisogna anche aggiungere che nella vita adulta esso diventa il nostro autotradimento. La crescita avviene in condizioni di inferiorità, perché siamo vittime di una dipendenza emotiva ed economica; quando decidiamo di "andarcene di casa", dobbiamo poi fare i conti con il senso di colpa e con il ricatto economico, sempre in agguato in un rapporto di forze fatalmente sperequato. Come figli ci troviamo gettati tra due poli o, meglio, tra due fuochi: alle nostre spalle crepita l'incendio dei valori e dei preconcetti familiari; e dinanzi ai nostri occhi si agita una flebile luce, la fiammella del nostro progetto di vita, un fuoco che va incrementato con imperterrita fiducia. Pensiamo a tutti quei casi in cui un figlio nasce in una situazione familiare dove la direzione professionale è predeterminata da generazioni: il commercio magari, o la carriera di medico, di avvocato e così via. Quanto coraggio ha questo figlio di mettere in dubbio se quella sia veramente la sua strada? E soprattutto che possibilità di autoriconoscimento ha un ragazzo di diciotto anni che abbia finito il liceo per opporsi a un progetto che non sente corrispondente alle sue

inclinazioni? Ecco: la salute psichica in questo caso consiste esattamente nel potersi concedere il lusso di dire "no" a questo paradossale scambio di ruoli tra passato e futuro, di rifiutare come "progetto" qualcosa che è già stato realizzato da altri. Metaforicamente è una sorta di secondo taglio del cordone ombelicale e la nuova lacerazione consiste nel guardare alla "sicurezza" del passato come a un abbraccio mortale. Gli interrogativi in questione sono dunque: tradire il futuro, cioè noi stessi, o tradire il passato, cioè i genitori?

Il tradimento è una delle esperienze più drammatiche che ci siano date perché è l'esperienza della separazione. La vita non corrisponde ad altro che a una lunga serie di separazioni, perché la nostra esistenza è costellata, sino alla fine, di legami affettivi (nei confronti di una persona, o anche di un bene di qualsiasi genere), e non c'è legame affettivo su cui non si proietti l'ombra inquietante della perdita, della separazione. Certo, separarsi da qualcuno o da qualcosa in cui abbiamo investito le nostre capacità affettive provoca la più grande delle sofferenze; eppure a questa sofferenza non solo non possiamo ma non dobbiamo sottrarci; dobbiamo invece aprirci ad essa e viverla sino in fondo; si tratta di ciò che Freud chiamava il lavoro del lutto, "lavoro" che consiste nel saper vivere la separazione concedendole il tempo e lo spazio che richiede per essere elaborata. Come psicologo sono del parere che la scelta è sempre in avanti, che la sfida viene accolta perché ci apre a una nuova dimensione. Nessuno potrà mai chiederci perché non siamo stati qualcosa di diverso da quello che siamo; ma è probabile che, avanti negli anni, saremo noi stessi a chiederci che cosa abbiamo fatto della vita che ci è stata data. Bene: se l'avremo spesa a proteggerci dagli imprevisti e dai cambiamenti, non riusciremo nemmeno a organizzare una risposta, non avremo elementi né punti di riferimento, perché sarà come se non ci fossimo mai avventurati sul cammino che porta fuori dal regno dell'illusione verso la vita vera. Se, altrimenti, non avremo speso le nostre energie in una sorta di interminabile *surplace*, peraltro non meno faticosa di una corsa, là troveremo una risposta di cui non vergognarci, qualunque essa sia, una risposta che non tradisca il rimpianto di non disporre di un'altra esistenza di ricambio. È giusto dire che non sappiamo perché siamo stati messi al mondo, ma certo sappiamo che non è per guardarci intorno e restare lì senza muovere un passo.

IV.

RUOLI E FIDUCIA

... i cuori sono fatti per essere spezzati...

(O. Wilde, *De profundis*, p. 75)

L'interrogativo che abbiamo evocato è dunque: "Che cosa hai fatto della tua vita?". È probabile che nessuno ci ponga mai esplicitamente una simile domanda, ma è anche probabile che essa prenda forma al nostro interno in un momento di crisi, in uno di quei momenti estremi del nostro esistere che appartengono alla somma di esperienze di ciascuno di noi, momenti che ci mettono con le spalle al muro e ci costringono, se non a dare una risposta, almeno al confronto con la domanda e con la crisi esistenziale che quella domanda ha reso possibile. Il processo della nostra crescita appare esemplare in questo senso, perché comporta frequentemente situazioni di rottura, fratture inevitabili destinate a segnare non soltanto l'infanzia o la giovinezza, ma la nostra intera vicenda umana. Se, in altri termini, la nostra vita consiste in un andare avanti, in un progredire incessante di traguardo in traguardo, se l'uomo è alla radice del proprio essere "animale teleologico", allora, a ogni passaggio verso una fase evolutiva ulteriore, dovremo vivere l'esperienza della "frattura". Se a porci quella domanda sul senso della nostra vita è il mondo collettivo, il mondo rappresentato dalla famiglia, dal gruppo e dalla comunità cui apparteniamo, in realtà non è chiamata in causa la nostra vera, profonda, autentica individualità, ma quella sorta di controfigura della personalità che la terminologia junghiana definisce "Persona", costruita in ottemperanza ai canoni, ai valori e alle norme vigenti. Conformandoci al canone culturale noi definiamo la possibilità di rapporto che abbiamo con gli altri, in modo tale da fornire ad essi uno strumento di identificazione rapido e univoco che coincide con il nostro ruolo sociale. È come se la nostra crescita, che pure affonda le sue radici in possibilità di sviluppo molteplici, debba poi condensarsi e insterilirsi in una formula. Ciò risponde naturalmente a un bisogno collettivo di rassicurazione: appare di gran lunga più agevole identificare una persona con un nome, con una qualifica, con un lavoro, con un'etichetta qualsiasi, che aprirsi, come direbbe

Lévinas, al volto dell'altro, all'inquietante mistero della sua personalità e alla sua irriducibilità. Consideriamo per un attimo la paura e il disorientamento che ci colgono quando non riusciamo a ricondurre chi ci sta di fronte a uno schema noto: qui la difficoltà sembra nascere dal fatto che l'individuo in questione non è completamente identificato con la maschera e lascia indovinare una personalità ricca di sfumature che sfugge a ogni tentativo riduzionistico. Accogliendo la richiesta del collettivo noi accettiamo di sacrificare quel nucleo assolutamente individuale che costituisce il fondamento di un autentico essere nel mondo. Se infatti siamo fondati su qualcosa che ci appartiene in modo peculiare e distintivo, piegandoci alla prescrizione sociale abdichiamo a noi stessi e scivoliamo in un'esistenza impersonale (alienante e alienata). È indispensabile chiedersi se la richiesta della collettività è legittima e se comunque ci sentiamo di soddisfarla. Crescendo veniamo continuamente sollecitati ad assumere un ruolo, a realizzare un destino evolutivo preconstituito, ad avvicinarci il più possibile a un criterio di decenza collettivo; l'esca, di cui si servono prima la famiglia e poi quella macroscopica proiezione della famiglia che è la società, corrisponde all'offerta di una potente rassicurazione psicologica. Ma si tratta di un richiamo per le allodole: al di là di esso ci attende il tradimento più doloroso, la confisca della nostra autentica identità di individui. Il tentativo che ciascuno compie di comprendere il mondo e venire a patti con esso si configura come un processo creativo di cui ciascuno è, nella sua singolarità, il principale artefice: siamo noi a contribuire in larga misura all'autenticità della nostra esistenza.

Nel "cerchio familiare" accade, invece, che i ruoli colludono e dove c'è collusione viene tradita l'autenticità. La collusione dei ruoli di cui stiamo parlando si manifesta nei modi più diversi e s'articola secondo le più recondite, sinuose e avvolgenti strategie comportamentali. A tali "complessi collusivi" Eric Berne, l'originatore della cosiddetta "analisi transazionale", ha conferito il nome di "giochi" e si tratta di una denominazione che fa pensare ai "giochi linguistici" di Wittgenstein. I giochi che le persone giocano compongono un modo di rappresentare tutta la realtà degli uomini. In essi regole e ruoli vengono rigidamente osservati, ripetuti, riprodotti e anche tramandati di generazione in generazione a scapito dell'autenticità delle relazioni che si intrattengono e a costo di molteplici sofferenze del corpo e dell'anima. I giochi sono definiti da Berne (1964, p. 55) come

un insieme di transazioni, spesso monotone, superficialmente plausibili, con una motivazione nascosta; o, più semplicemente, come una serie di mosse insidiose, 'truccate'.

Berne ha anche avuto modo di constatare (*ibid.*, p. 199) che

a molti giochi si dedicano con particolare accanimento le persone che soffrono di disturbi mentali: generalmente parlando, più gravi sono i disturbi più accanitamente giocano.

Se nei meandri dei giochi viene a essere smarrito il senso stesso della relazione tra persone, se nei giochi è tradita la propria autenticità, occorrerà tradire a propria volta i giochi, occorrerà morire ad essi. Ciò risulta tanto più difficile, quanto più i giochi si mostrano rassicuranti, tali da mantenere una distanza di sicurezza tra chi gioca e i suoi reali problemi. Si tratterebbe allora di infrangere quel "gran cerchio del tradimento" che è il "cerchio familiare", ridefinendo regole e ruoli. Ora, ciò appare possibile farlo soltanto tradendo, cessando cioè di consegnarsi irriflessamente a "coatte ubbidienze" e "segreti complotti". Un caso non rarissimo di segreto complotto consumato in seno alla coppia è, ad esempio, costituito da quei coniugi che presentano lo stesso parallelismo onirico. Jung ha più volte avuto occasione di notare che spesso ciò accade anche nelle relazioni genitori-figli e allora sono i figli, ad esempio, a sognare i problemi dei genitori. In una conferenza del 1923, anzi, Jung (1923, p. 53) ha sostenuto che

I sogni dei bambini spesso si riferiscono più ai genitori che ai bambini stessi.

Lo stesso Jung racconta del caso di un bambino di nove anni che sognava, per così dire, i sogni del padre, ovvero i sogni che il padre avrebbe dovuto fare, in altri termini i sogni che rispecchiavano i suoi problemi erotici e religiosi. Il padre non era in grado, racconta Jung, di ricordare i propri sogni. Jung allora decise di analizzare il padre attraverso i sogni del figlio col risultato che, alla fine, il padre tornò a ricordare i propri sogni mentre cessarono quelli del figlio (*ibid.*). Che i problemi insoluti dei genitori si riflettano sulla salute fisica e sulla salute psichica dei figli si deve al fatto che questi ultimi si trovano nei confronti dei primi in uno stato di *participation mystique*, per impiegare il sintagma di Lévy-Brühl fatto proprio da Jung, ovvero di primitiva identità con l'inconscio dei genitori. Tale identità primitiva "fa sì che il bimbo senta i conflitti dei genitori e ne soffra come se fossero i suoi" (Jung 1926-46, p. 82). L'esistenza d'una tale

identità può essere spiegata con la scarsa differenziazione dell'Io del bambino. Ora, come afferma Jung (1927-31, p. 17),

la straordinaria contagiosità delle reazioni emotive fa sì che involontariamente ne siano colpiti tutti quelli che sono in prossimità. Più la consapevolezza dell'Io è debole e meno viene considerato chi ne viene affetto e tanto meno l'individuo è in condizione di proteggersi dal contagio.

Il fatto che sia lo stato inconscio dei genitori e non quello conscio a esercitare la maggiore e decisiva influenza sui figli era considerato da Jung "un problema addirittura spaventoso" (*ibid.*). Occorrerà, tuttavia, ricercare la soluzione del problema, ovvero, secondo l'espressione di Hölderlin, "ciò che salva", appunto dalla parte del pericolo. Sappiamo, del resto, dalla mitologia che solo colui che ha ferito è in grado di guarire. Diremo allora che il divenire capaci di costruire la propria vita sul presupposto di una sacra fedeltà alle proprie inclinazioni individuali è una possibilità fondata sulla "fiducia primaria" quale esperienza originaria di nutrimento, rispecchiamento ed empatia che una madre sana riesce a dare al bambino. Se la "violenza ai minori" si sostanzia di tante facce, compresa purtroppo quella dell'aggressione fisica, più frequente di quanto non si creda, nel nostro caso, nel caso cioè in cui è la fiducia primaria a essere tradita, ci troviamo in presenza di una violenza più sottile, impalpabile nelle modalità e debordante negli esiti, una violenza che si serve di vie psicologiche. Soltanto se non siamo stati traditi ma amati in questa fase precocissima e cruciale della nostra esistenza potrà instaurarsi quella fiducia primaria che funzionerà più tardi come una sorta di piattaforma, di fondamento o contenitore, di referente insomma stabilmente interiorizzato per la non agevole impresa di fare qualcosa di noi stessi. La fiducia conquistata grazie a una relazione primaria sufficientemente buona è la premessa di una solidità interna, di una percezione unitaria e non frantumata dell'identità, rispetto alla quale gli agi materiali alla cui ombra possiamo essere cresciuti serbano una rilevanza marginale. Il lavoro psicologico, dall'Estremo Oriente fino a tutto l'Occidente, si fonda appunto sulla ricerca e sulla ricostruzione di questa piattaforma quando essa è assente. Questo intende significare l'espressione del linguaggio comune: "debbo riacquistare la fiducia, debbo tornare a credere". È anche vero, d'altra parte, che il tradimento cresce e solo può crescere sul fecondo terreno della fiducia. In tale ottica, almeno in parte, Kierkegaard ha preso in considerazione il tradimento operato da Giuda nei confronti di Gesù. Non ha senso, scrive il filosofo danese, rimproverare a Cristo di "aver scelto per cassiere un uomo

come Giuda che era inclinato al furto", e continua affermando (Kierkegaard 1834-55, vol. 5, p. 234) che

il più pericoloso, ma anche il migliore mezzo per salvare un uomo simile, è appunto dimostrargli una fiducia incondizionata. All'infuori di questa non c'è di solito altra possibilità di salvarlo.

La dialettica fiducia-tradimento, insomma, così centrale al nostro mito cristiano, costituisce il fondamento stesso, un fondamento mobile dunque, d'ogni aspirazione umana alla salvezza. Non sembra potersi dare, in altri termini, discorso soteriologico, discorso di salvezza, se non a condizione di dimorare nel pericoloso transito che dalla fiducia consente di accedere al tradimento e da questo consente di riconquistare la fiducia.

Neumann sosteneva che la possibilità di percepire il mondo come un insieme armonico dipende dall'instaurarsi nel bambino piccolo di un senso di accoglimento, del sentimento del proprio essere in armonia con il mondo. Constatiamo quindi che è una condizione psicologica, più che strettamente intellettuale, a garantire la nostra esperienza conoscitiva, perché è soltanto ammettendo l'esistenza di un ordine della natura e del mondo che ha senso l'avventura tutta umana del pensiero scientifico. Erikson, uno psicoanalista tedesco di formazione freudiana, affermava che una sana relazione con la madre non porta soltanto all'integrazione della fiducia di base, ma anche della "sfiducia di base", come capacità di tollerare la frustrazione, di prendere atto dell'assenza della madre senza venirne distrutti. Anche la speranza, che egli riconosce come "la prima e più indispensabile virtù inerente alla condizione vivente", appartiene al dominio del materno ed è una modulazione della fiducia-sfiducia di base. La presenza o l'assenza di questa disposizione interna rappresenta dunque il vero discrimine fra gli esseri umani. Quando la madre non ci sarà più fisicamente a proteggere l'esplorazione del suo bambino, la sua immagine introiettata assolverà alla medesima funzione. Ma c'è un'eccezione: questa piattaforma solida e compatta ha un suo tallone d'Achille, un aspetto che la espone e la rende vulnerabile, ed è la dimensione del sentimento. Se così non fosse, noi non avremmo alcuna possibilità di entrare in rapporto con gli altri, perché soltanto attraverso questa apertura ci agganciamo all'emotività dell'altro dando vita a un sentimento nuovo. Quest'area fluida può costituire il terreno in cui si annida il tradimento; in essa siamo indifesi come ci avvenne da bambini, ma è un rischio che dobbiamo correre, anche se ci darà sofferenza.

Scrivendo Rilke (1929, p. 61):

Perché volete voi escludere alcuna inquietudine, alcuna sofferenza, alcuna amarezza dalla vostra vita, poiché non sapete ancora che cosa tali stati stiano lavorando in voi? Perché mi volete voi perseguitare con la domanda di dove possa venire tutto questo e dove voglia finire? Quando pure sapete che siete in trapasso e nulla avete tanto desiderato quanto trasformarvi. Se qualcosa dei vostri processi ha l'aspetto di una malattia, riflettete che la malattia è il mezzo con cui l'organismo si libera dall'estraneo; allora bisogna solo aiutarlo ad essere malato, che scoppi poiché questo è il suo progresso.

Quelle persone che ci appaiono aride, rigide, inaccessibili a una relazione, hanno rifiutato il dolore connesso a questo rischio, ma rifiutandolo hanno anche sprecato la ricchezza della vita. La nostra maturità coincide con l'abbandono delle difese: è in quell'area di fluidità del sentimento che possiamo giudicare la verità di un uomo. Siamo continuamente soggetti alla sfida dell'avventura emozionale, anzi è attraverso di essa che possiamo restare giovani. Evitando di identificarci completamente con il ruolo, cioè non assumendolo quale corazza difensiva con cui rendersi impermeabili all'esistenza, ci manteniamo scoperti e disponibili all'esperienza che potrà essere di volta in volta gratificante o frustrante. Percorrere la propria via comporta, insomma, necessariamente il prendere le distanze dal collettivo. Non a caso impiego l'espressione "prendere le distanze", perché l'elaborazione della propria individualità implica un'esperienza di separazione: il tradimento diviene allora una via d'accesso alla morte. Solo attraversandola, vivendo sino in fondo quello che in psicologia viene definito il "lavoro del lutto", potremo riemergere con la nostra dimensione creativa inequivocabilmente umana.

L'incapacità di assumere il rischio del fallimento e il dolore ad esso connesso ci offre una chiave di lettura del mito di Narciso nell'ottica del tradimento. Di Narciso si racconta (Graves 1955, p. 260) che

si avvicinò un giorno a una fonte chiara come l'argento né mai contaminata da armenti, uccelli, belve o rami caduti dagli alberi vicini; non appena Narciso, esausto, sedette sulla riva di quella fonte, si innamorò della propria immagine. Dapprima tentò di abbracciare e baciare il bel fanciullo che gli stava dinanzi, poi riconobbe se stesso e rimase per ore a fissare lo specchio d'acqua della fonte, quasi fosse incantato. L'amore gli veniva al tempo stesso concesso e negato, egli si struggeva per il dolore e insieme godeva del suo tormento, ben sapendo

che almeno non avrebbe tradito se stesso, qualunque cosa accadesse.

Nella narrazione di Robert Graves, dunque, Narciso sa che non avrebbe tradito se stesso. Ma cosa significa, nel caso di Narciso, il fatto di non "tradire se stesso"? Significa, intanto, la determinazione a non separarsi dalla propria immagine e, conseguentemente, a non confrontarla con altre immagini, ovvero, nel linguaggio di Emmanuel Lévinas, con altri volti, con altre intenzionalità, con altre "presenze etiche" (Lévinas 1971, pp. 191 e sgg.). Scrive Lévinas (*ibid.*, p. 199):

Il volto è presente nel suo rifiuto di essere contenuto. In questo senso non potrebbe essere compreso e quindi inglobato. Né visto, né toccato - poiché nella sensazione visiva o tattile, l'identità dell'io nasconde l'alterità dell'oggetto che appunto diventa contenuto.

Se il volto dell'altro mette in discussione l'io che ad esso viene gettato, ed è questo movimento che Lévinas definisce "relazione etica" e che noi potremmo ridefinire come "relazione psicologica", comprendiamo che il problema di Narciso risiede nell'impossibilità di procurarsi un transito dall'identità, dalla quale egli non vuole separarsi, alla alterità, al confronto e, per questa via, al rischio del fallimento, al rischio di quella che Christian David chiama "rottura del guscio narcisistico". Come, infatti, sostiene questo autore (David 1971, p. 36),

L'amore fa sempre violenza al soggetto, inteso come una unità in equilibrio dinamico ed economico: l'amore propone la rottura del guscio narcisistico.

Ora, cosa si cela dentro quel guscio? Il volto nascosto di Narciso, ovvero, come ha scritto Julia Kristeva, la depressione (Kristeva 1987, p. 13).

Il costante dimorare sul bordo rischioso del fallimento, l'inquieta natura del dimorare propria di chi ama, è bene espresso in una delle "regole d'amore", riprese successivamente da Stendhal, che figurano in uno dei testi seminali della tradizione occidentale, il *De Amore* di Andrea Cappellano, un testo di cui si sono

nutriti, ad esempio, i nostri primi poeti, Giacomo da Lentini, Guido Cavalcanti e Cino da Pistoia tra essi. Nel *De Amore* Andrea Cappellano compila un vero e proprio "codice d'amore" comprensivo di trenta regole. La ventesima regola dice appunto (Cappellano 1980, p. 282) che

Amorosus semper est timorosus.

Chi ama, dunque, è sempre timoroso (Stendhal 1822, p. 272) e lo è perché accetta che il fallimento possa accedere nella sua esperienza. Accetta insomma, per riprendere la frase citata all'inizio di questo capitolo, che i cuori ci siano perché vengano spezzati. Ha sostenuto Lichtenberg che la guarigione psicologica implica il transito obbligato del fallimento. Cambiamento e fallimento appaiono, in quest'ottica, profondamente legati. Come afferma infatti questo autore (Lichtenberg 1983, p. 224),

L'impulso verso il cambiamento proviene dai fallimenti massicci o parziali che precedono i successi.

Le cose stanno diversamente per quanto riguarda la situazione di Narciso. Il "correlativo oggettivo" del suo impossibile transito è veicolato dal paesaggio nel quale egli si specchia, un paesaggio incontaminato da presenze animali o vegetali, un paesaggio in cui fa mostra di sé una fonte argentea, trasparente, priva d'ombra. Ora, come dovrebbe avvenire il transito di Narciso se Narciso non tradisce se stesso, ovvero non consegna la propria immagine al confronto e alla prospettiva dell'inferiorità? Recita una famosa massima alchemica:

In habentibus symbolum facilius est transitus.

Narciso, evidentemente, non appartiene a coloro i quali, secondo quanto viene detto nella massima alchemica, possiedono il simbolo e in virtù del loro possesso sono in grado di rendersi il transito più agevole. Il "buon uso del tradimento", dunque, ha a che vedere, in prima istanza, con la capacità di tradire se stessi e

tale capacità è legata alla dimensione simbolica. Volendo chiudere il cerchio del nostro discorso potremmo affermare che, al fondo di quel "possesso del simbolo" di cui parlavano gli alchimisti, espressione, questa, da intendere evidentemente *cum grano salis*, sta quella fiducia primaria di cui abbiamo parlato all'inizio del capitolo. È proprio tale condizione a consentire di relazionarci in modo diverso al tradimento. Se è vero che "il tradimento della fiducia nell'ambito del rapporto primario determina [...] una ferita non rimarginabile" (Carotenuto 1989, p. 94), e ne consegue (*ibid.*, p. 95) che

ciò che viene particolarmente danneggiato dalla precocità del tradimento è soprattutto la possibilità di strutturare i confini dell'Io, la capacità di rapportarsi a un Tu, inteso come altro.

Siamo allora in condizione di meglio comprendere il dramma di Narciso come il dramma di chi, per essere stato troppo precocemente tradito, non ha mai appreso a tradire se stesso. Nei termini propri del pensiero di Lévinas si potrebbe tentare una diversa, anche se equivalente, formulazione del dramma in cui versa Narciso. Si potrebbe dire, ad esempio, che, nella prospettiva cui egli aderisce, la "soggettività" non si costituisce come "vulnerabilità" e, dunque, non si costituisce affatto. Reinterpretando la famosa formula "Io è un altro" tratta dalla *Lettera del veggente* del poeta simbolista francese Arthur Rimbaud, una formula per certi versi precorritrice della psicoanalisi, Lévinas (1972, pp. 125-26) si domandava:

È proprio certo che la formula di Rimbaud 'Io è un altro' significhi soltanto alterazione, alienazione, tradimento di sé, estraneità a sé medesimo e asservimento a questo estraneo?

La formula rimbaudiana, risponde Lévinas, può intendersi quale discorso sulla soggettività e, anzi, sulla sua condizione costitutiva, condizione che si declina come apertura, come "incapacità di chiudersi dal di dentro". L'apertura, tuttavia, rimanda a un universo di possibili significati. L'intenzionalità della coscienza, così come ad esempio la concepiva Brentano (1874, pp. 175-89) nel suo scritto *Psicologia dal punto di vista empirico*, il fatto insomma che tutti i fenomeni psichici si riferiscano sempre ad altro, costituisce, secondo Lévinas, uno dei

modi dell'apertura. Un altro modo è quello della vulnerabilità, il "denudamento della pelle esposta alla ferita e all'oltraggio" (*ibid.*, p. 127). L'io, analogamente, è vulnerabilità. Dimensioni dell'essere quali la sincerità o la franchezza rimandano all'universo dello scoprirsi totalmente indifesi e dell'esser dati in balia dell'altro. Lévinas può quindi sostenere (*ibid.*, p. 129) che

la franchezza espone - sino alla ferita.

Si tratta d'un rischio che Narciso non è disposto a correre e ciò a costo del non costituirsi quale soggetto della propria vicenda esistenziale. L'immagine infatti non rappresenta la promessa di quel rapporto con l'altro che Narciso nega nel momento stesso in cui non riconosce, per così dire, l'altro dell'immagine e l'altro nell'immagine? E non equivale questo irricoscimento dell'altro, dell'altro che origina il desiderio, a un disamore di sé? Come ha affermato il medico e psicoanalista argentino Luis Chiozza (1986, p. 195):

La forma patologica del narcisismo nasconde un intimo tradimento dell'amore per se stessi.

Narciso è incapace di tradire la propria immagine nella misura in cui non sa separarsene, ovvero non sa sostenere l'esperienza della separazione.

Abbiamo già parlato dell'esperienza della separazione amorosa come dell'evento più drammatico che ci sia dato di vivere. La tragicità dell'emozione può spingerci a commettere le azioni più estreme e più indegne, ma, come diceva Jung, le azioni più indegne ci permettono di sopravvivere e, anzi, è appunto da questa lotta che si evolve la coscienza. Il tradimento porta traditore e tradito a confrontarsi con la morte: chi tradisce ha compreso la necessità di intervenire per modificare una situazione attraverso una lacerazione penosa senza la quale non si dà trasformazione, né ricerca di un destino individuale.

V.

"INIMICI HOMINIS DOMESTICI EIUS"

Ma Gesù disse loro: "Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua".

(*Marco 6.4*)

Focalizziamo a questo punto l'attenzione su quello che si configura come il contesto primario in cui abbiamo modo di sperimentare il tradimento, la famiglia. È all'interno della famiglia che viene sigillato il primo patto d'amore della nostra esistenza, patto che minaccia e al tempo stesso consente la nostra nascita psicologica individuale. Gli studi antropologici ci consentono di escludere qualsiasi fondamento *naturale* che giustifichi la struttura della famiglia così come noi la conosciamo: i modelli etnologici appaiono molto variabili e spesso contraddittori. Ci occuperemo pertanto dell'istituzione familiare *come si presenta nella società occidentale*, cercando di mettere in luce le dinamiche psicologiche su cui essa è fondata.

Quale nucleo originario di appartenenza dell'individuo, la famiglia si costituisce immediatamente come luogo separato dall'ambiente esterno, e assume una funzione di protezione rispetto ad altri possibili rapporti. Questo senso di appartenenza intorno a cui si solidifica la comunità familiare implica dunque "separatezza" ed "esclusione". Gli altri sono sentiti come estranei, diversi, vengono guardati con sospetto e giudicati potenzialmente pericolosi. In termini junghiani, il cosiddetto 'collettivo' viene eletto a destinatario di tutte le "proiezioni d'Ombra" della famiglia: ogni eventuale conflitto "interno" viene disconosciuto come tale e proiettato all'esterno, al di là dei confini dell'unità familiare. Le situazioni affettive al di fuori di questo nucleo tendono a essere giudicate come la minaccia più radicale alla sua integrità. Ciò non sorprende, perché alla dimensione del sentimento e alla sua vitalità sono legati gli eventi più significativi e tutte le esperienze di autentica trasformazione della nostra esistenza, eventi ed esperienze che immancabilmente originano un conflitto di potere e tendono a sottrarci all'autorità incondizionata della famiglia, la quale pretenderebbe di assorbire il nostro intero potenziale affettivo. La possibilità di

sopravvivenza di ogni essere umano è affidata a quest'apertura alla dimensione emotiva che può essere fonte di sofferenza ma anche di autentica creatività, dimensione emotiva assimilabile a un vero e proprio nucleo mobile contrapposto a quel nucleo solido che comunemente definiamo 'sicurezza' e che invece blocca le nostre possibilità di vita. Il lavoro dello psicologo, e ancor più dello psicoanalista, consiste proprio nel consentire al paziente questo affrancamento dalla matrice familiare e questa apertura verso l'esterno, movimenti che appaiono essere la conseguenza diretta dell'apertura del paziente a se stesso.

La vocazione "totalitaria" della famiglia, la pretesa di vietare ai suoi membri o "sudditi" escursioni sentimentali fuori dei suoi confini, viene paradossalmente contraddetta da un preciso fenomeno culturale: il divieto dell'incesto, divieto che inesorabilmente rende non solo legittime ma anche necessarie le relazioni 'esogamiche', vale a dire le relazioni rivolte al mondo esterno. Eppure, nonostante il tabù dell'incesto, la famiglia ha continuato e continua a guardare con sospetto queste "evasioni", a considerarle alla stregua di attentati alla sua integrità. Tutto ciò accade, forse, perché l'incesto viene tabuizzato nella sua concretizzazione, ma molto meno padroneggiato a livello psichico. Voglio dire cioè che anche nelle famiglie cosiddette civili, in cui è assente un concreto abuso sessuale verso i figli, possono tuttavia perpetrarsi sottilissimi abusi psichici nei quali l'elemento incestuoso appare fortissimo e tale da condizionare profondamente la vita sentimentale e sessuale dei vari componenti familiari. Per fortuna la fascinazione incestuosa non impedisce generalmente di creare all'esterno della famiglia nuovi legami emotivi e sentimentali; così quando un adolescente incontra il suo primo amore i genitori comprendono, più o meno generosamente, che il figlio o la figlia stanno naturalmente distaccandosi dalla matrice affettiva originaria per creare nuovi legami al di fuori di essa. Potremmo dire, con altri termini, che a questo punto della vicenda familiare i genitori si trovano costretti a fare buon viso a cattivo gioco. Qualora il naturale distacco non possa attuarsi, ci troviamo di fronte a un grave blocco in termini di evoluzione psicologica dell'individuo. Per quanto rari, infatti, esistono ancora oggi casi di giovani che non riescono a costruire un legame affettivo al di fuori del cerchio familiare. L'individuo, per ragioni che possiamo definire genericamente "nevrotiche", si è imposto una "dieta emotiva" intollerabile e perniciosa: dietro l'incapacità di abbandonarsi all'emozione dobbiamo leggere l'incapacità di separarsi dalla famiglia d'origine. Se questo legame originario non viene in qualche modo reciso, le relazioni con il mondo esterno vengono temute in modo persecutorio. Gli "altri" sono estranei piuttosto che esseri umani con cui avere un rapporto: la famiglia diviene una scuola delle occasioni perdute in cui si educano dei virtuosi del non-incontro.

Come abbiamo visto, la famiglia tende "naturalmente" a opporsi in modo tenace a qualsiasi esperienza di crescita e di differenziazione, quale può essere l'elaborazione di una visione della realtà in cui la presenza dell' "altro" diventa positiva, necessaria, vitale. D'altra parte il legame familiare è così radicato e

profondo che il creare nuove relazioni all'esterno non garantisce di per sé la liberazione dai vecchi *clichés* interattivi. Spessissimo noi andiamo a ricreare all'esterno esattamente quelle situazioni che ci permettono di ripetere, a un livello psichico, il ruolo che rivestivamo all'interno del cerchio familiare. In questo senso la scelta delle amicizie, dei partner e persino degli analisti è molto condizionata inconsciamente dai modelli familiari: in questo senso, inoltre, le relazioni psicologicamente incestuose possono durare tutta la vita, e l'incapacità di "tradire" questi sostituti del padre o della madre è il segno di una impossibilità a uscire dal gorgo familiare. Pensiamo a una figlia che abbia intrattenuto con il padre una relazione sentimentalmente molto invischiante, un padre che, a causa della sua fragilità personale, non sia stato in grado di svolgere il ruolo paterno e abbia investito la figlia di un onere affettivo inadeguato, come se la figlia fosse la sua piccola amante. Una figura paterna di questo tipo, anche se non seduce concretamente la figlia, la seduce psicologicamente proponendosi in una veste molto ambigua e difficilmente decifrabile: come un uomo cioè intimissimo e al tempo stesso irraggiungibile. Una volta divenuta donna, questa figlia rischia di restare psicologicamente imprigionata nel ruolo assegnatole dal padre e di trovarsi costretta a perpetuarlo con dei partner allo stesso modo irraggiungibili: la relazione incestuosa continua carica di tutta la sua ambiguità e fondata sempre su una basilare dipendenza. Si tratta di rapporti in cui il "tradimento" costituisce non soltanto una delle possibili conseguenze ma anche la sicura premessa. Gli individui tentano disperatamente di ricostruire nel partner il mancato referente genitoriale, ma spesso sono indotti inconsciamente a scegliere proprio il partner meno adatto per un tale rinnovamento. La psicoanalisi chiama questo perverso meccanismo psicologico "coazione a ripetere" e, benché nessuna esistenza "normale" può esserne di fatto risparmiata, bisogna riconoscere che in certi casi esso assume una forma patologica cui è legata una immensa sofferenza.

Con i partner si rivive il tradimento dei genitori. L'esperienza connessa a questo tradimento è un'esperienza di vuoto, un abisso in cui vertiginosamente si cade non appena l'altro ci toglie i puntelli su cui si aggrappava la nostra dipendenza. Il vuoto, l'improvviso venir meno di un referente che eravamo abituati a dare per scontato, la crisi di identità scatenata dall'assenza dell'altro chiarisce come a lui affidavamo la conferma della nostra stessa presenza nel mondo. Come scrive Roland Barthes in *Frammenti di un discorso amoroso*, prima di ricevere la telefonata tanto attesa ci sentiamo un nulla e dipendiamo da essa per tornare a percepire noi stessi come esistenti, pieni (Barthes 1977, p. 41):

L'attesa è un incantesimo: io ho avuto *l'ordine di non muovermi*. L'attesa d'una telefonata si va così intessendo di una rete di piccoli divieti,

all'infinito, fino alla vergogna... l'angoscia dell'attesa esige che io me ne stia seduto in una poltrona con il telefono a portata di mano, senza far niente.

Il senso di pienezza è quindi legato alla presenza e ogni minaccia che voglia privarci della presenza è una minaccia di vuoto, di morte psichica ed emotiva.

L'incontro emotivo è così prodigioso perché attraverso esso sentiamo di esistere. E in effetti il grado di autonomia e indipendenza di un individuo si misura proprio dalla sua capacità di sperimentare l'assenza; non stiamo parlando di una persona isolata (anche l'isolamento mette in scena una copertura del vuoto), ma di un individuo che riesce ad apprezzare sia la compagnia degli altri, il calore dell'altro, sia la solitudine, poiché riconosce in essa un aspetto inesorabile della sua esperienza umana. Anche la solitudine, infatti, diventa in questo modo una esperienza emotiva, le cui sfumature possono molto variare giacché nulla di veramente permanente alberga nel nostro animo: si può sperimentare una solitudine piena, piena di pace, di accettazione e di silente benevolenza verso se stessi e gli altri; una solitudine piatta, fredda, poco piacevole; una solitudine melanconica, dolce, che attende. L'importante è sapere che *si può attraversare anche la solitudine*: quando questa fiducia viene meno il tradimento è in agguato e tradire la propria solitudine può rivelarsi estremamente pericoloso. Come scrive Rilke (1929, p. 55):

Pericolose e maligne sono quelle tristezze soltanto che si portano tra la gente per soverchiarle con il rumore.

Si cerca un altro, un punto esterno a noi, per soffocare la tristezza, per avvolgere la solitudine: prevalgono la paura e l'ansia nel cui buco nero sparisce anche la dignità dell'altro, quello che abbiamo invocato perché ci aiutasse a evitare noi stessi. Non c'è nulla di patologico nel cercare incoraggiamento nell'amicizia e nell'amore degli altri, direi anzi che si tratta di una manifestazione di piena salute; è di altro, però, che stiamo parlando, dell'incapacità totale di fondare la propria esistenza intorno a un centro interiore e della compulsione a riempire sempre il proprio vuoto con punti di riferimento esterni, siano essi gli altri, il lavoro, le droghe e ogni altra forma di *addiction*. Il tradimento che questo modo di vita sottende si caratterizza come duplice: in primo luogo viene tradito il pianto dentro di noi, il pianto che si sforza penosamente di comunicarci qualcosa, proprio come un bambino inascoltato; in

secondo luogo vengono traditi gli altri, quelli cui ci rivolgiamo per farci "riempire" un po': in questo caso infatti per noi interessante è non tanto l'altro, con la sua umanità, ma il fatto che egli ci possa gratificare con la sua prestazione di presenza. Non avendo orecchie per ascoltare la propria tristezza, non si prova alcuna pietà nel vedere quella dell'altro: ci interessa soltanto sfruttarlo e farci sfruttare, così, per soverchiare la tristezza con il rumore. Alla base di questo "equivoco" si colloca l'esperienza ambigua e ineffabile di rapporti familiari nei quali l'emotività è consegnata alla reattività inconscia di tutti i componenti della famiglia, in primo luogo dei genitori, incapaci di fornire un esempio vivente di una maniera sana di accogliere e amare il bambino.

La coesione della famiglia è garantita dalla sua interiorizzazione come insieme di rapporti che peseranno quale terribile ipoteca su ogni nuovo incontro. Nel *Vangelo di Matteo* (10.36) si dice: *Inimici hominis domestici eius* ("Nemici dell'uomo saranno i suoi familiari"). Citando il passo del *Vangelo di Marco* (6.4) che dice:

Gesù disse loro: "Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua",

Otto Rank, nel suo scritto *Il mito della nascita dell'eroe*, ha potuto osservare quanto segue (Rank 1909, p. 76):

Il vecchio detto: "Nemo propheta in patria" non ha quindi altro significato che: un profeta non è disprezzato che nella sua patria, tra la sua parentela e in casa sua... Sembra anzi esista un'antica legge che stabilisce che il profeta deve rinnegare i propri genitori. Nella celebre opera di Meyerbeer [*Le Psophète*] a base della trama sta il fatto che l'eroe-profeta deve abbandonare e rinnegare perfino la madre teneramente amata.

Quanto afferma Rank trova ampio riscontro sia nell'Antico Testamento, sia nel Nuovo Testamento. Nella *Genesi* (2.24), ad esempio, viene detto che

l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne.

Gesù ha portato un tale insegnamento alle sue conseguenze estreme e, infatti, secondo quanto viene riportato dall'evangelista Luca, egli avrebbe affermato (*Luca* 14.26):

Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo.

Proviamo allora, in considerazione di quanto precede, a rivoltare l'assunto di Rank e a domandarci in che modo i genitori tradiscano i figli. Uno di questi modi reattivi è quello di utilizzarli quali capri espiatori dei conflitti coniugali. Infatti è solo prestandosi a proteggere il nucleo familiare che il bambino riesce a conquistarvi uno spazio nel rapporto, o meglio non-rapporto, dei genitori. Spetta a lui risanare un bilancio che si sta progressivamente rivelando fallimentare, spetta a lui conferire un significato e attribuire una necessità a una coesistenza altrimenti insensata e impraticabile. Il bambino, movendosi all'interno di dinamiche psicologiche molto sottili e vischiose, catalizza i conflitti e diviene in qualche modo il "teatro dell'azione", il palcoscenico su cui si recita l'aggressività o l'indifferenza reciproca dei genitori. L'antica promessa di amore eterno non ha retto alla prova del tempo, per la elementare ragione che nel tempo gli individui cambiano, e i due che oggi si affrontano somigliano ben poco ai due che allora stipularono il patto. Così, in un rapporto divenuto ormai anacronistico, il figlio viene catturato nel gioco mortale della limitazione sadica della libertà dell'altro. Nessuno può sottrarsi a questa strumentalizzazione, perché essa è fondata su un ricatto sentimentale e mantenuta attraverso il costante sabotaggio di ogni iniziativa rivolta all'esterno. Eppure si tratta di un'esperienza necessaria, perché, come ci insegnano i miti, la conquista dell'individualità ha sempre l'aspetto di un *riscatto*.

Dopo essersi reciprocamente negati un futuro, i genitori si adoperano per distruggere quello del figlio. E qui ritorna la metafora del "figlio-profeta", ovvero d'una esistenza naturalmente proiettata in avanti. Sia ben chiaro che il futuro si costituisce come disposizione interna prima che come condizione esterna, ed è in questo senso che va interpretato il luogo comune secondo cui gli anziani non hanno futuro, dal momento che tale assunto, preso alla lettera, sarebbe né più né meno che una tautologia. Il legame coniugale si fonda su una sensazione di

"incompletezza" che si insinua in ambedue i coniugi: è come se ciascuno dei due partner avesse affidato all'altro una parte di sé. È esperienza comune che questa privazione venga spesso descritta come una vera e propria mutilazione o amputazione: "mi hai preso il cuore" è una metafora che ritiene una sua profonda verità psicologica. In genere ogni coppia, in particolar modo quella fondata su motivi intrinseci, quella che si regge sull'amore e non su vincoli o giuramenti, vive di continuo questa 'mancanza' per cui, nel senso più letterale del termine, noi abbiamo bisogno dell'altro per poter continuare a esistere.

Generalmente sono i figli a pagare per la perdita del desiderio nella coppia, e il senso di colpa di cui tutti abbiamo sofferto rinvia a quella innaturale richiesta di fard garanti di una finzione. Svincolarsi da questo ruolo non è facile, perché veniamo silenziosamente irretiti da dinamiche e tensioni inconsce negli stessi genitori. Una contrapposizione esplicita è sicuramente preferibile e meno patologica, ma una scelta così concepita rappresenta l'eccezione e non la regola. Coalizzandosi attorno a un nemico esterno, la famiglia conserva integra la sua maschera e depotenzia l'inimicizia che indefessamente alimenta al suo interno. Si tratta d'un paradosso, ma l'odio è più forte nelle famiglie più compatte e, come si suol dire, le buone famiglie sono peggiori delle altre. Il rancore si sostituisce a quella vulnerabilità della dimensione emotiva di cui abbiamo parlato, la cui presenza renderebbe la famiglia permeabile a nuovi rapporti. La fragilità delle unioni appare una conseguenza inevitabile del fatto che il desiderio è soggetto all'usura del tempo, eroso e alla fine irreversibilmente disperso da una inesorabile entropia; tradiamo la nostra esistenza quando ci ostiniamo a negare che l'oggetto non risponde più al nostro bisogno. Abbandonarsi all'emozione significa dunque accettare di essere gettati via come qualcosa che non è più utilizzabile, di scoprire l'indifferenza nello sguardo dell'altro. La negazione di questo aspetto tragico dell'esistenza è sostenuta da tutta una serie di espedienti sociali che attraverso la legalizzazione, o viceversa l'emarginazione di soluzioni alternative, impedisce la libera circolazione del desiderio. È noto peraltro che non esiste detonatore più potente della costrizione. Questo aspetto così tragico e doloroso dell'esistenza prende dimora nel nostro destino sin dalla nascita. In un primo tempo si tratta di conquistare l'affetto dei genitori, potremmo dire "per legittima difesa", per non essere distrutti da loro, data la forza soverchiante che essi detengono agli occhi dei figli. I quali, una volta cresciuti, si troveranno a loro volta ad affrontare una nuova, analoga sfida. Bisogna però guardarsi dal confondere gli aspetti formali con quelli sostanziali. L'aspetto formale implica lo stare insieme di due persone per le quali la corrente emotiva può esserci oppure risultare del tutto assente, o anche venire calibrata in modo diverso fra le due persone. Ma una situazione di questo genere non interessa il nostro discorso. Questo ha senso soltanto se noi inseriamo nel rapporto un contesto emotivo che rende l'uno e l'altro reciprocamente necessari. È in tale contesto che si cela la dimensione più dolorosa dell'esistenza, che si nasconde la vera origine della passione che soffre,

che urla e che fa male. È anche vero però che soltanto in questa condizione così rischiosa, perché alimentata da reciproca necessità, sentiamo di essere vivi. Scrive Bloch ripensando a versi celebrati di Hölderlin (Bloch 1975, p. 268):

Dove c'è rischio cresce anche quel che salva, questa è la speranza migliore, però dove c'è quel che salva cresce anche il rischio...

Questo tipo di amore può essere definito come spasmodica necessità dell'altro; il quale potrà dare soltanto se il dare diventa funzionale alla sua necessità. Se viene meno questo desiderio, immancabile e crudele si scatena la tragedia. Ora, però, questa necessità, e la conseguente trasfusione di energia dall'uno all'altro, funziona soltanto se si conserva un nucleo morbido, vulnerabile, ricettivo all'altrui dare e capace naturalmente di offrire. Di qui discende una conseguenza: la nostra vitalità è legata alla nostra capacità di accettare la perdita e la conquista, l'assenza e la presenza. Nella mia vita mi sono incontrato con persone che hanno avuto paura di questa dolorosa dinamica dell'esistenza, di questa polarità che contraddistingue le persone che combattono da quelle che hanno preferito (o sono state costrette) a soccombere. Chi rinuncia, lentamente anche se impercettibilmente, chiude se stesso non solo all'amore e allo scambio delle emozioni ma alla vita stessa con conseguenze disastrose per tutti coloro che gli stanno intorno.

Nella pratica della psicoterapia, la forma più diffusa di sofferenza è proprio quella legata alla dimensione del sentimento agita nei rapporti interpersonali. Il divenire della personalità prende infatti forma nella relazione, e se è qui, se è nella relazione che incontriamo il dolore, il nostro lavoro di psicologi non potrà che incentrarsi sulla relazione e svolgersi all'interno di essa. Risiede in ciò il senso profondo delle dinamiche del transfert e del controtransfert: il rapporto cura il rapporto. Se è il rapporto il luogo della nostra ferita, dovrà ugualmente essere il rapporto il luogo della nostra guarigione. La sofferenza non nasce mai da un conflitto di natura intellettuale: le difficoltà incontrate nel mondo del lavoro, per esempio, comportano senz'altro uno sforzo, una fatica nel raggiungere l'obiettivo, ma provocano dolore soprattutto quando è coinvolta la dimensione emotiva. Se un analista ad esempio si mantiene vulnerabile al sentimento evitando di irrigidirsi nell'apparato teorico della sua formazione e proteggendosi così da qualsiasi urto, potrà far risuonare dentro di sé le richieste di comprensione avanzate dai pazienti. Se egli non vivrà come Achille o Sigfrido, non troverà che risposte inutili e forzate, come sempre sono quelle cercate e trovate al di fuori di noi.

VI.

CERCHIO FAMILIARE E CERCHIO ERMETICO

... qui arrivano soltanto gli ospiti giusti. Questo è il Cerchio Ermetico ...

(Hermann Hesse)

Nell'ambito della famiglia molto spesso si consolidano delle dinamiche relazionali, in apparenza incomprensibili, che tuttavia si rivelano assolutamente conseguenti sotto un profilo psicologico. L'individuo viene inconsapevolmente irretito in un gioco di cui ignora le autentiche finalità e reagisce secondo modalità difensive molto diffuse che lo portano a cercare pretesti esterni per giustificare il suo coinvolgimento. Contro il suo interesse egli proietta in eventi del tutto estrinseci le ragioni di un disagio che ha ben altre origini e il cui smascheramento lo costringerebbe a interrogarsi su quei riferimenti affettivi che ha sempre dato per scontati. Come al solito il meccanismo vincente è quello per cui un figlio tenterà in ogni modo di salvare l'immagine dei genitori. La sua appare una condizione disperata, la condizione di chi ha i suoi confidenti nel campo nemico. Tradendo il dettato familiare egli potrebbe salvare se stesso, mentre salvandolo a tutti i costi rinuncia a dare un senso alla propria esistenza; in entrambi i casi non potrà sottrarsi a un sentimento di colpa vissuto in un'oscura inconscietà e, nel primo caso, in una dolorosa solitudine.

"Tradire" in una maniera costruttiva il dettato familiare non significa naturalmente mera opposizione ai valori dell'educazione e della morale, svaligiare una banca o drogarsi o commettere azioni delinquenti: spesso queste sindromi violente rappresentano al contrario l'espressione di un grave disturbo nel rapporto con la famiglia in virtù del quale il figlio, non riuscendo ad affrancarsi dal caos e dal disamore dell'ambiente natio, cerca di attirarne l'attenzione e la cura sollecita con azioni eclatanti. In questi casi non il genitore è tradito ma la possibilità di sviluppare la propria esistenza in modo soddisfacente e creativo. Se vogliamo parlare di tradimento "positivo", ci riferiamo invece al coraggio di sottoporre a critica e consapevolezza non solo i valori cui siamo stati educati ma anche la coerenza con cui i genitori ce li hanno tramandati e la rispondenza che riscontriamo all'interno di noi stessi.

Tradimento "positivo" della famiglia significa sforzarsi di fondare la nostra condotta di vita su quanto noi sentiamo giusto e opportuno correndo il rischio che questa visione non corrisponda a quella dei genitori. Se tali risultano essere i termini dell'alternativa, si spiega la strenua opposizione della famiglia a che ciascuno sperimenti la propria solitudine nel mondo costruendo dentro di sé un luogo separato e segreto da cui muovere in modo ogni volta diverso, per incontrare gli altri. Essere soli e riscoprirci all'interno di una dimensione del tutto privata, individuale, priva di riferimenti esterni, implica necessariamente un atteggiamento critico che sottopone ad analisi tutto ciò che è intorno a noi. La proibizione a occuparci davvero di noi stessi nasce da una questione cruciale: qualsiasi indagine sul mondo implica innanzitutto un'indagine su ciò che ci è più vicino, che *da sempre ci è vicino*. Non solo, ma qualsiasi risposta diamo, essa diviene ciò che chiamiamo un'esperienza solo quando produce una risonanza, un'eco profonda nel nostro vissuto.

Non è casuale, alla luce di quanto abbiamo appena affermato, che Adler abbia individuato nel "problema della distanza" una chiave di lettura dell'atteggiamento del "nevrotico" (Adler 1920, pp. 119 e sgg.). Il "nevrotico", secondo la prospettiva abbracciata dalla "psicologia individuale", è costantemente teso a interporre una distanza tra sé e la propria problematica, tra sé e la decisione da prendere, tra sé e l'atto da compiere. Tale distanza è sostanziata da sintomi, dalla sofferenza del corpo, dalla rinuncia alla vita emotiva. Il rituale d'una persona ossessiva, ad esempio, può essere letto, nell'ottica suggerita da Adler, come la interposizione d'una distanza tra la persona e la propria affettività. Esiste una fenomenologia della distanza ed esiste una fenomenologia dei tradimenti che in quella distanza vengono consumati. Abbiamo visto, ad esempio, nel capitolo precedente, che la famiglia crea distanza, distanza tra sé e il mondo esterno e, anche, distanza tra i propri componenti. Esiste, inoltre, una "distanza di sicurezza" tra i corpi, diciamo anche una "distanza sociale" variamente sostenuta dalle convenzioni socialmente stabilite e osservabile in svariati comportamenti quotidiani. Adler parla dei vari gradi di intensità con cui il malato esprime la sua "separazione dal mondo e dalla realtà" (*ibid.*, p. 123). Tale distanza viene da lui declinata nelle seguenti quattro categorie: 1) movimento regressivo (che comprende nella sua vasta gamma il suicidio e l'agorafobia, l'ansietà e l'anoressia mentale, l'amnesia e la tossicomania ecc.); 2) arresto (che comprende quegli "adattamenti protettori", quali l'insonnia e l'impotenza ecc., che "impediscono al soggetto di andare troppo lontano"); 3) dubbi ossessivi e "viavai nell'idea o nell'azione" (e qui Adler include, tra l'altro, l'enfatizzazione delle difficoltà, la pedanteria morbosa, il ritorno sul cammino percorso, gli arrivi in ritardo ecc.); 4) costruzione di ostacoli (*ibid.*, pp. 123-26). Scrive Adler (*ibid.*, p. 126):

La vita del nevrotico, dato il suo sentimento sociale ormai soffocato, si svolge prima di tutto nel quadro della sua famiglia. Se si trova il malato nella grande cerchia della società, questi mostra sempre un movimento retrogrado diretto verso la cerchia della famiglia.

La creazione di distanza è variamente rinforzata e lo è perché rassicurante. Entrare in rapporto con noi stessi sembra invece essere percepito dagli altri come qualcosa di molto pericoloso. Quasi che la vita interiore non fosse permessa. Nel ritirarci dal mondo, infatti, riduciamo l'intensità e ridefiniamo la qualità dell'intervento degli altri su noi stessi. Il nostro disagio come il nostro benessere acquistano un nuovo baricentro; ciò significa che non rappresentiamo più una propaggine della psiche di chi ci sta accanto, ma possiamo, ad esempio, accogliere o respingere una richiesta, riconoscerne le modalità, restituirne il senso profondo. Attraverso questa restituzione può accaderci di veder ridimensionato il nostro disagio, proprio perché lo abbiamo decurtato di conflitti e proiezioni che in realtà non ci appartengono. Una visione più realistica della nostra dipendenza dagli altri ne ridimensiona automaticamente il potere e ci consente di sottrarci a tanti ricatti e strumentalizzazioni. L'asimmetria, la dominanza nei rapporti interpersonali è infatti fondata sull'entità dei bisogni; è ovvio che quanto più questi si riducono, tanto più si riduce il potere dell'altro. Dalla vita interiore dunque possono nascere i semi della rivolta. Possiamo parlare di una vera e propria ribellione perché abbiamo ben presente la drammaticità di ogni tentativo di differenziazione dalla famiglia. Come scrive Freud in *Il romanzo familiare dei nevrotici* (Freud 1908, p. 471):

L'emancipazione dall'autorità dei genitori dell'individuo che cresce è uno degli esiti più necessari, ma anche più dolorosi, dello sviluppo. È assolutamente necessario che tale emancipazione si compia, ed è presumibile che chiunque sia divenuto normale l'abbia in maggiore o in minore misura mandata ad effetto. Anzi, il progresso della società si basa su questa opposizione tra generazioni successive. D'altro canto, vi è una sorta di nevrotici la cui condizione è chiaramente determinata dal fatto di essere falliti in questo compito.

La nostra vita non equivale a un dato naturale, ma a una potenzialità da sviluppare, a qualcosa che va acquisito e afferrato in prima persona. Questa

presa d'atto non può che originarsi dalla nostra realtà più interna, il "luogo forte" che ci costituisce come individui. Avere quella famiglia, o avere comunque una famiglia, dei genitori, delle sorelle e dei fratelli, non deve essere affatto considerato un elemento immodificabile né deve rappresentare il limite ultimo, non oltrepassabile della nostra vita psichica. Trascuriamo per un momento i fattori sentimentali, e riflettiamo sulla insignificanza del dato biologico rispetto all'enorme importanza della cultura quale prolungamento dell'organismo biologico, per utilizzare un'espressione tipica dell'antropologia. La manipolazione dell'elemento naturale, la possibilità di intervenire su di esso modificandolo rappresenta lo specifico umano rispetto al restante mondo vivente. Anche sotto questo profilo, il nostro venire al mondo come uomini è segnato da un affrancamento, quello stesso che siamo costretti a realizzare tradendo il patto senza condizioni che abbiamo stipulato con la famiglia. Facendoci carico del senso di colpa, ci incamminiamo su una via che si colloca fatalmente e faticosamente altrove rispetto a quella indicataci.

Tenuto conto di queste premesse, un rapporto analitico può essere rappresentato come uno spazio nuovo, diverso dalla famiglia. Si tratta di uno spazio nel quale lo specifico della persona non è assimilabile a qualcosa di già esistente ma prende forma e conferma se stesso nell'esperienza, purtroppo inedita, del rispetto dell'individualità. Nell'analisi i tempi personali sono sacri, non vengono annichiliti, non se ne richiede l'uniformazione nell'anonimato dei ritmi collettivi. Essi vengono al contrario riconosciuti come componenti della personalità, come aspetti di uno stile particolare, valido proprio in quanto tale. Ciò vale anche, e soprattutto, in rapporto all'esperienza che tutti facciamo dell'esser traditi. Anzi, una delle ipotesi che sono poste a fondamento della terapia psicologica, un'ipotesi che a me sembra essere particolarmente significativa e feconda, appare appunto declinabile come "assenza di tradimento". Il tradimento viene, infatti, completamente trasvalutato nel rapporto analitico. Ciò è reso possibile dalla circostanza per cui, nel rapporto analitico, come ho già avuto occasione di affermare (Carotenuto 1989, p. 99):

Il tradimento è non più abbandono, consegna dell'altro a un vuoto privo di significato, estremo rifiuto - poiché la presenza del terapeuta non viene comunque meno - ma accettazione della possibilità del fallimento e dell'ambivalenza umana. Il terapeuta si relaziona al paziente con la totalità del suo essere, comunicandogli dei vissuti nei quali l'autenticità, il rispetto, l'accoglimento sono più forti di qualsiasi mutamento di atteggiamento. In questo senso si può parlare di una sostanziale 'assenza di tradimento' che conferisce i nuovi parametri con cui leggere il mondo, il nuovo modello di comportamento.

Generalmente ai figli viene demandato un compito abnorme: essi dovrebbero riuscire dove i genitori hanno fallito. Qui non abbiamo a che fare con un vano luogo comune, perché l'ambizione dei genitori spesso non conosce limiti. Il figlio deve riscattare il ruolo sociale, cercare il potere, tenere un atteggiamento etico, in altre parole deve compiere qualcosa di assolutamente estrinseco, raggiungere una meta che egli non ha pensato né desiderato. Le proiezioni dei genitori possono segnare pesantemente e in modo anche permanente l'identità psicologica dei figli. Quella che Jung chiama "incoscienza artificiosa" dei genitori, ad esempio, si dimostra letale allorché si tratterà per il figlio di scegliere la propria compagna. Un caso esemplare nel quale il cerchio familiare modella costrittivamente, come un destino, la vita del figlio è quello della madre che si mantiene "artificialmente incosciente per salvaguardare le apparenze di una buona vita coniugale" (Jung 1925, p. 193). In questo caso, infatti, sostiene Jung (*ibid.*), la madre

incatena a sé suo figlio senza saperlo, in certo modo come sostituto del marito.

Continua Jung (*ibid.*):

Se questo atteggiamento non porta sempre il giovane all'omosessualità, esso lo spinge, in ogni caso, ad una scelta diversa da quella che corrisponderebbe alla sua vera natura. Egli sposerà, per esempio, una giovane evidentemente inferiore a sua madre, e che non potrà quindi farle concorrenza, oppure cadrà nelle mani di una donna tirannica e presuntuosa, che lo strapperà, per così dire, a sua madre.

Il giovane che si libera dalla costrizione del cerchio familiare e sceglie la propria autonomia si troverà a fronteggiare difficoltà, dolori, ansie e l'immagine persecutoria del figlio fantasticato dai genitori. È così che la lotta *per* qualcosa diventa lotta *contro* qualcosa. La posizione assunta da Gesù, dal "tradito" per eccellenza della nostra storia, appare del resto decisa nei confronti delle collusioni proprie del cerchio familiare. Quello di Gesù si configura inequivocabilmente come messaggio di divisione e conflitto, messaggio dunque

che, a suo modo, investe l'area potenziale del tradimento (*Matteo* 10.34-35):

Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare *il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera...*

Abbiamo appena detto che nella scelta che un giovane opera per la propria autonomia la lotta *per* qualcosa diventa lotta *contro* qualcosa ed è allora interessante notare come il verbo evangelico "separare" sia stato tradotto da Lutero con "sollevare contro". Contro questa e analoghe interpretazioni, che tuttavia non sembrano prive d'una loro intima legittimità, si è espressa Hanna Wolff, una psicoanalista tedesca di orientamento junghiano. In uno studio dedicato alla disamina della figura di Cristo dal punto di vista della psicologia analitica, questa autrice si chiede se ci sia stato qualcuno che abbia effettivamente compreso il senso del passo evangelico sopra riportato. Forse la teologia non lo ha compreso o comunque non sembra aver risposto adeguatamente e, allora, bisogna rivolgere l'ascolto, un ascolto forse rischioso, alla prospettiva interpretativa che si ricava ricorrendo agli strumenti offerti dalla psicologia del profondo. Come afferma infatti Hanna Wolff (1975, pp. 231-232) in riferimento al passo del *Vangelo di Matteo* sopra riportato:

Per quanto possa suonare presuntuoso, solo la psicologia del profondo può capirlo fino in fondo. In effetti Gesù 'scioglie da', 'divide dal' collettivo della famiglia. Egli dissolve la ingenua *participation mystique*, affinché possano venire alla luce individui singoli, indipendenti e responsabili.

Gesù è, insomma, per questa autrice, il primo terapeuta nella misura in cui l'indispensabile compito che pone è "quello di combattere contro il legame paterno e materno, di consumarlo e superarlo una volta per tutte" (*ibid.*). A noi sembra d'altro canto illuminante la connessione implicitamente stabilita nei Vangeli tra un messaggio di questa portata e la dimensione di "tradito" costitutiva di Gesù che di quel messaggio si fa portatore. È insomma da un "tradito", e solo da un "tradito", che può venire e fortemente risuonare non l'invito, ma il "comandamento" del tradire. E il comandamento del "tradire" può

essere inteso come la necessità in cui si viene a trovare l'individuo di farsi carico della propria vita fino a diventare, l'abbiamo già sottolineato, padre e madre di se stesso. Sembra in effetti intendere questo Gesù quando alla folla, e dunque all'uomo collettivo e indifferenziato, che gli dice (*Marco 3.32*):

"Ecco tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle sono fuori e ti cercano",

egli risponde: "Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?"(*Marco 3.33*); e, girando lo sguardo su quelli che gli stanno attorno, aggiunge (*Marco 3.34-35*):

"Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre."

Bisogna anche dire, comunque, che, in un certo senso, il nucleo familiare non nutre dubbi di sorta sulla propria consistenza. Nonostante sia piegata da un sistema esterno e più potente, del quale può anche non comprendere nulla, la famiglia consolida se stessa interdicendo l'uso del dubbio. Ecco perché ogni ripiegamento, ogni riflessione autonoma viene irrimediabilmente soffocata. In realtà, la critica delle proprie origini e la scoperta della propria differenza possono rappresentare una tappa importante verso la costituzione di una famiglia che sia svincolata dal dato biologico e si giustifichi "soltanto" per un'affinità spirituale. Hermann Hesse parlava di un cerchio ermetico al quale noi tutti possiamo appartenere, al quale noi tutti possiamo con affetto e amore pensare perché non ci viene imposto per il solo fatto di essere nati in una condizione storica determinata. Il cerchio ermetico è quello nel quale "arrivano soltanto gli ospiti giusti". Così lo definiva Hermann Hesse nella sua risposta a Miguel Serrano che gli chiedeva per quale motivo si trovasse con lui (Serrano 1966, p. 28):

"Per quale motivo sono qui?", domandai, scandendo le parole molto lentamente. "Come mai sono venuto da tanto lontano, ed ho avuto la fortuna di ritrovarmi, oggi, qui con voi?"

Hesse rimase silenzioso, immerso nella luce invernale, quindi disse:

"Nulla accade mai per caso; qui arrivano soltanto gli ospiti giusti. Questo è il Cerchio Ermetico..."

Quale significato possiamo attribuire all'espressione di Hermann Hesse? Come intendere il suo "Cerchio Ermetico"? E, poi, come intendere il fatto che in esso "arrivano soltanto gli ospiti giusti"? Il cerchio ermetico è un cerchio che non ci è destinato naturalmente, è un cerchio che noi scegliamo, come scegliamo di amare una persona esterna al nostro clan. Possiamo assimilarlo alla comunità dei sapienti così come la concepivano i filosofi stoici antichi. "Essi pensano", riferisce Cicerone, "che i sapienti siano amici dei sapienti anche se non li conoscono." E continua (Cicerone, *De natura deorum* 1.44.121, in Isnardi Parente 1989, p. 1258):

Nulla infatti è più degno di essere amato che la virtù: chi l'avrà conseguita, in qualsiasi parte del mondo sia, dovremo amarla.

Certo, si tratta di intenderci meglio sull'accezione del termine "sapiente". Non stiamo infatti parlando d'un sapere intellettuale. Ora, tale accezione, alla luce del discorso che stiamo affrontando, è a un dipresso quella indicata da Seneca in una delle sue *Lettere a Lucilio*. Afferma dunque a tale riguardo lo stoico romano (Seneca, *Lettere a Lucilio*, in Isnardi Parente 1989, p. 1258):

Nessuno sa veramente attestare riconoscenza se non il sapiente, così come nessuno sa compiere un beneficio se non il sapiente... Solo il sapiente sa amare; solo egli è amico... Diciamo che la vera lealtà non può esserci se non nel sapiente.

Il cerchio ermetico può inoltre essere, almeno in parte, suscettibile di confronto col *Gemeinschaftsgefühl* pensato da Adler, ovvero quel "senso comunitario" che Adler, come ha scritto Hillman nel suo libro intitolato *Le storie che curano*, "considerava l'unica meta realistica della psicoterapia" (Hillman 1983, p. 167) e che non va letteralizzato in una comunità specifica, una comunità animata da scopi specifici e rigidamente preordinati, quali potrebbero essere, ad esempio,

una formazione politica o una confraternita religiosa (*ibid.*, p. 169). Il cerchio ermetico non deve essere inoltre confuso con un cerchio magico. Nell'introdurre la sua seconda categoria della distanza, la categoria dell'arresto, Adler (1920, p. 124) sostiene:

L'impressione che ci dà questo stato è quella di un qualche cerchio magico che circonda la persona malata, impedendole di venire in contatto con le realtà della vita, di affrontare la verità, di misurarsi con certe difficoltà, di permettere un esame del proprio valore o di prendere una decisione.

Il cerchio ermetico non è dunque cerchio magico ma cerchio dell'interpretazione e della comprensione, ambito in cui si rende possibile la condivisione d'un dialogo. Il cerchio ermetico corrisponde, più propriamente, a una famiglia spirituale, e, per noi che abbiamo scelto di essere orfani, la famiglia spirituale diventa il nuovo punto di riferimento. Ancora una volta dobbiamo sottolineare che non si tratta di un luogo che si costituisce all'esterno di noi, ma di un riferimento intrinseco, espressione della nostra peculiare configurazione psicologica.

VII.

LA NOSTALGIA DIROTTATA

Prima Adamo fu creato dalla polvere della terra ed Eva poi fu creata da Adamo. Quindi l'espressione "a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza" deve significare che l'uomo non può venire al mondo senza la donna, né la donna senza l'uomo...

(*Talmud*, in Cohen 1932, p. 30)

Vediamo ora più da vicino quali siano le dinamiche su cui generalmente si costruisce e si mantiene un rapporto di coppia, privilegiando ovviamente l'angolazione che abbiamo scelto e nella luce cruda ma realistica che ci ha già consentito di mettere in evidenza l'esperienza del tradimento anche in fasi della nostra vita che a uno sguardo sommario ne sembrerebbero immuni. Il rapporto adulto di coppia è, invece, per lunga tradizione, il luogo "deputato" in cui il tradimento si arroga il ruolo di protagonista; quanto teatro, quanta narrativa, quante pagine di cronaca e persino di storia ruotano intorno a questo tema? Si tratterà di vedere se la nostra "chiave di lettura" sia in grado di consentirci una diversa messa a fuoco del problema e orientarci in direzione di qualche aspetto inedito o insospettato.

In termini psicologici la premessa essenziale su cui si basa il rapporto di coppia è l'esistenza, al fondo, di un'attesa. Un'attesa di completezza, di riunificazione, di totalità. Ci riconduce a tale premessa essenziale, tra le altre, la versione platonica dell'antichissimo mito dell'androgino. Come si legge nel *Simposio* (in Racugno 1989, pp. 65-66):

Esisteva allora l'unico androgino, partecipe di entrambi, maschio e femmina, sia nella forma sia nel nome, mentre oggi non esiste che il nome, attribuito per oltraggiare. [...] Erano terribili per forza e per vigore, nutrivano pensieri superbi e perciò attaccarono gli dei. [...] Zeus e gli altri dei, allora, dibattevano su cosa si dovesse fare ed erano in

difficoltà, perché né potevano ucciderli e annientarne la specie fulminandoli come giganti - in tal caso sarebbero scomparsi gli onori e i sacrifici resi loro dagli uomini - né potevano lasciarli insolentire. Dopo faticosa riflessione Zeus allora disse: "Mi pare di avere un espediente per fare sì che continuino ad esistere uomini e, al tempo stesso, indeboliti cessino dalla loro tracotanza. Ora, continuò, li taglierò ciascuno in due e così saranno al tempo stesso, più deboli e più utili a noi, essendosi accresciuti di numero."

Il provvedimento di Zeus di scindere l'unità fisica primigenia dell'androgino sembra tradurre, nel linguaggio della mitologia greca, il mitologema prima ebraico e poi anche cristiano della cacciata dell'uomo dal Paradiso. In entrambi i casi si allude a una unità originaria che si è perduta a motivo dell'orgoglio e della tracotanza dell'uomo, di quella pericolosa dimensione dell'esistere che i greci connotavano col nome di "hybris" e che sta a significare una colpevole trasgressione del limite. In particolare il mito dell'androgino, di cui reca testimonianza anche il mitologema biblico della creazione di Eva dalla costola di Adamo (*Genesi* 1.27 e 2.21-22), esprime la nozione secondo cui l'esperienza della separazione e della perdita è sperimentata sul piano dell'identità sessuale come un incessante bisogno di ricongiungimento all'altro, alla metà perduta. Il desiderio di fusione vi è rappresentato in tutta la sua drammaticità e necessità. Nel mito si racconta che all'inizio Zeus aveva separato fisicamente l'androgino in modo tale che i genitali erano posti nel lato posteriore del corpo, per cui questi esseri potevano generare non tra loro, "ma, in terra" (Platone, *Simposio*, in Racugno 1989, p. 67):

Dopo che la natura umana, dunque, fu tagliata in due, ciascuna metà anelando all'altra metà, le andava incontro e gettandosi le braccia intorno e avvinghiandosi l'una all'altra per il desiderio di connaturarsi, morivano di fame e in generale stato di inerzia, per il fatto di non voler fare nulla l'una separata dall'altra.

Impietosito dalla tristezza della loro condizione, Zeus decise di rendere almeno possibile la generazione tra loro (*ibid.*)

per mezzo del maschio nella femmina, allo scopo che nell'amplesso, nel caso che un uomo si incontrasse con una donna, si generasse e si riproducesse la specie. [...] Da tanto tempo dunque è connaturato negli uomini l'amore reciproco, che ricongiunge la nostra antica natura, tentando di fare di due esseri uno solo e di risanare così la natura umana.

C'è dunque chi afferma, e io concordo, che tutta la nostra vita di relazione tende a un'unione e che tale unione si trasforma nella tenerezza e nell'amore sessuale quando i protagonisti dell'incontro sono un uomo e una donna. Questo andare verso l'altro serba una connotazione molto precisa poiché ciò a cui la nostra ricerca dà forma equivale, in termini psicologici, alla nostalgia della condizione fusionale esperita nel rapporto primario. Si tratta d'un sogno antico che ha radici profondissime nella storia di ciascuno di noi: tutti possiamo riconoscerci nella fantasia del principe azzurro, di un fantasma onnipotente e salvifico che porrà fine alla nostra angoscia di separazione. Restiamo a lungo, forse sempre, nell'attesa di un tale incontro. L'aspirazione inconscia al ripristino dello stato simbiotico originario è ciò che definiamo come regressione alla condizione indifferenziata vissuta dal bambino all'interno del corpo della madre durante la gravidanza e, subito dopo, al di fuori di esso. Tale indifferenziazione, che abbiamo definito "condizione fusionale", corrisponde a una sorta di situazione paradisiaca in cui non si avverte uno scarto tra il bisogno e il suo soddisfacimento, e madre e figlio coesistono in un'unità narcisistica apparentemente indissolubile. La felicità concepita in questo senso è quindi una "nostalgia" spostata sul futuro piuttosto che una meta realisticamente attuabile.

Ai fini dell'assetto psicologico risulta decisamente pericoloso concedere pieno credito all'illusione di poterci fondere a un altro. In questo modo distorciamo la realtà, la realtà della vita. Se in ciò consiste la nostra rappresentazione della felicità, saremo inevitabilmente delusi. L'aspettativa non può reggere, la speranza non può trovare conferma nei fatti e oltre il nostro tentativo di "fusione" si profila lo scacco. Il passo successivo che osserviamo regolarmente in questa parabola del sentimento è la colpevolizzazione dell'altro, operazione che ci consente di attribuire il *nostro* fallimento alla *sua* inadeguatezza. Incontriamo tante difficoltà (è un dato che rileviamo costantemente nella esperienza analitica) a cercare anche dentro di noi le ragioni del mancato "coronamento" di un desiderio. Se fossimo disposti ad assumere consapevolezza dell'illusorietà di certe nostre pretese, la delusione si trasformerebbe in disillusione, che è esperienza diversa. La disillusione, come qui la intendiamo, porta a un depotenziamento della paura di soffrire e a un proporzionale

aumento della capacità di gioire: ci si abbandona con più fiducia e pazienza alle alterne vicende della vita. Non si vede più in esse il segno di una maledizione personale ma il mistero di qualcosa di più vasto che non può andare interamente secondo i nostri piani né può rispondere al nostro pieno controllo. Prendere dimora in questa consapevolezza che le cose non possono sempre andare come avevamo previsto è il contrario esatto del percorrere infinite volte l'impervio e tortuoso sentiero indicatoci dalle nostre illusioni. Nel caso della relazione interpersonale queste due modalità di rapportarsi alle proprie aspettative, la prima fondata sul senso di realtà, la seconda sull'illusione, determinano una rilevante differenza qualitativa della relazione stessa. Quando, infatti, il suo svolgimento è inibito e ovunque frenato dal nostro "calcolo" su come la relazione dovrebbe evolversi, su come l'altro dovrebbe comportarsi, e su come noi stessi dovremmo essere, non ci troviamo più al cospetto di una vera relazione con un altro essere. Siamo, al contrario, e per l'ennesima volta, alle prese con i nostri fantasmi. La vita con tutta la sua imprevedibilità esce di scena per lasciare spazio alla rappresentazione, privata e angusta, che di essa abbiamo costruito: facilmente il partner subisce la parabola di questo sogno per cui da pilastro e idolo impeccabile diventa noia e delusione. L'altro diventa "colpevole" per non averci dato abbastanza, ma noi non chiedevamo forse qualcosa di impossibile? Si tratta di meccanismi profondi legati alla nostra dimensione più arcaica e per questo difficili da svelare finché siamo immersi e catturati nel sogno di come le cose dovrebbero andare. Interrogarci su noi stessi ci porterebbe a riconoscere che non esiste sfida più radicale alle nostre illusioni di una situazione relazionale che obbliga a passare da un destinatario fantasticato a uno reale.

Il desiderio è la forza propulsiva della nostra vita, il desiderio è energia, storia che si compie, che muta e trasmuta, che svuota e riempie. Generalmente viviamo dominati dai desideri, dimoriamo nei desideri, in una incessante ricerca della felicità. Il desiderio, ha scritto Spinoza nella sua *Etica*, costituisce l'essenza stessa dell'uomo. Ma quanto più il nostro umano desiderio di pienezza si concretizza in un oggetto esterno, tanto meno riesce a soddisfarci lungamente. Esso si nutre del fantasma dell'unità simbiotica, urge perché si arrivi a possedere l'oggetto, e quando esso è finalmente conquistato, fatalmente si svuota di ogni attrattiva. Sono qui in gioco leggi fondamentali dell'esistenza, quelle che regolano la vita dei sentimenti, il luogo dal quale trae origine ogni nostra sofferenza. È nella vita dei sentimenti, infatti, e non nella vita intellettuale, che il dolore affonda le sue radici.

Ma veniamo al matrimonio. Una brillante giornalista ha scritto: "Il guaio è che una crede di sposare il fidanzato, e invece sposa il marito" (e non è per ritorsione che mi permetto di chiosare che la proposizione appare certamente reversibile). Bene: se alla definizione "fidanzato" sostituiamo quella perfettamente analoga di "promesso sposo", la quale, grazie alle risonanze evocate dalla parola "promesso", allarga il campo alla sfera delle attese ossia all'immaginario, scopriamo che quel *calembour* descrive correttamente la

"delusione", lo "scacco" di cui parlavamo poco fa.

Nel matrimonio il fantasma scompare, l'oggetto si concretizza e l'unione rivela il suo aspetto più umano e più limitato perché non esiste detonatore più potente della costrizione. Il matrimonio, il vivere insieme con una persona, è generalmente vissuto come un mezzo piuttosto che come un fine: non si è profondamente rivolti verso la soggettività dell'altro. In certi casi, tanto grotteschi quanto frequenti, non si nutre alcuna vera curiosità per l'altro, l'altro appare interessante soltanto nella misura in cui è stato "costruito". Nel momento in cui conquistiamo l'oggetto del desiderio, non pensiamo al suo vero mondo, alla sua realtà di soggetto; esigiamo piuttosto delle prestazioni conformi ai nostri bisogni, alle nostre attese, ai nostri stati motivazionali. Il partner intanto cade vittima del medesimo malinteso. Anche lui si dimostra incapace di cogliere la nostra soggettività, irretito dai suoi piani nei quali vorrebbe a forza farci rientrare. È davvero un bel paradosso che le due creature umane coinvolte in un apparente movimento di reciprocità si sfiorino invece percorrendo due binari paralleli destinati, forse, a non incontrarsi mai. Agenti e vittime al tempo stesso di un non-incontro gli individui così coinvolti si profilano come i veri autori di una grande sofferenza psicologica ed emotiva.

Un'altra mistificazione collettiva che accompagna il matrimonio risiede nel mito della sincerità. Ci facciamo carico di un dovere di trasparenza, come se l'intimità implicasse l'espressione non mediata di ogni elemento della nostra interiorità, sia esso un pensiero, una fantasia, una debolezza, un'emozione *in nuce*, la noia che fa parte della vita. A certe condizioni il confronto con l'altro può senz'altro rappresentare un ponte verso la nostra interiorità, ma ciò non va confuso con un'apertura irriflessa e spontaneistica soltanto capace di produrre danni. Ancora una volta l'idealizzazione dell'amore significa di fatto il suo tradimento. Lottica del senso comune va dunque in questo caso rovesciata: il rispetto e l'amore per l'altro, la presenza di una preoccupazione morale nei suoi confronti esigono una distanza. Nella negazione di questa distanza risiede il misconoscimento della soggettività ed è forse per questo che i rapporti più duraturi risultano essere quelli in cui i due partner accettano la realtà della separazione. Il desiderio di condividere tutto con l'altro, anche gli aspetti più intimi e privati, non è altro che il desiderio di ripristinare la "fusione primigenia", una coazione a ripetere l'esperienza della relazione duale con la madre, nel seno della quale non esistono confini individuali ma una compresenza di contenuti psichici nella coppia. Crescendo siamo sempre infantilmente alla ricerca di quel tipo di rapporto che, qualora si concretizzasse, cesserebbe di essere un rapporto e diverrebbe né più né meno che una prevaricazione. Scrive Karen Blixen nel suo scritto *Il matrimonio moderno* (1981, pp. 75-76):

Il vero amico o figlio o marito non ha neppure un angolino della sua

anima che possa considerare suo, non possiede nulla che non abbia diviso coscienziosamente con gli altri, e per lui un segreto non è una dolcezza dell'anima, ma un rimorso di coscienza.

La separatezza, che sola ci salvaguarda, è vissuta come un tradimento. Ma di chi e di cosa?

Il matrimonio, almeno nel mondo occidentale, si fonda su una tipica struttura psicologica che è quella di un sostegno reciproco e simbiotico. Neumann sosteneva nel proprio studio su *La psicologia del femminile* (Neumann 1953, p. 26):

Questa struttura simbiotica è la base della famiglia e della cultura patriarcale in quanto garantisce sicurezza e unilateralità.

Io credo che questo "affidamento", questo vicendevole prendersi cura messo in atto da individui adulti secondo modalità che sono proprie di fasi precedenti dello sviluppo psichico, sia indubbiamente funzionale alla logica di uno stato autoritario, ma almeno altrettanto deleterio per il patrimonio creativo dei suoi membri. Un cammino di crescita avviato in due è sicuramente un buon investimento, ma per così dire ad alto rischio.

VIII.

UNIONE DI DUE SOLITUDINI

... l'Angelo prese per mano
i nostri genitori che indugiavano, e li condusse
direttamente alla porta orientale, e altrettanto
rapidamente giù per il pendìo, fino a giungere
alla pianura sottostante; e subito scomparve.
Allora si volsero indietro, e videro il fianco orientale
del Paradiso, felice albergo un tempo ora perduto,
quasi ondeggiante ai bagliori di fiamma
di quella spada, e la porta affollata di volti tremendi
e di armi crudeli. Lacrime naturali scivolarono
dai loro occhi, ma le asciugarono subito; il mondo
stava davanti a loro, dove guidati dalla Provvidenza
scelsero il luogo in cui fermarsi: la mano nella mano,
per la pianura dell'Eden a passi lenti e incerti
presero il loro cammino solitario.

(J. Milton, *Paradiso perduto*, 1. XII, vv. 637-49, p. 281)

Qual è la dinamica psicologica più profonda che sostiene l'unione simbiotica all'interno della coppia? Abbiamo affermato che tale unione rappresenta la spina dorsale della cultura occidentale, una cultura orientata a favorire l'instaurarsi di tipologie di rapporto basate sul modello fusionale. Il quadro teorico junghiano ci offre una strada maestra per penetrare il significato psicologico di questo fenomeno. Le istanze psichiche, che Jung chiama Animus e Anima, rappresentano rispettivamente gli aspetti eterosessuali inconsci della psiche femminile e maschile, aspetti che, proprio per il fatto di essere inconsci, non possono essere sperimentati se non attraverso il riconoscimento delle proiezioni. Ciò significa, ad esempio, che l'uomo può divenire cosciente della propria Anima attraverso il riconoscimento della sua proiezione su una donna reale. Non si tratta di un compito facile dal momento che l'instaurazione di un rapporto con i contenuti inconsci non è un procedimento intellettuale. Si tratta

tuttavia d'un compito necessario se si vuole assumere nella vita una cosciente posizione interiore che guidi le nostre scelte in conformità alle nostre esigenze più intime e fondanti. Quanto meno l'individuo è evoluto sul piano della coscienza, tanto più la scelta del partner sarà dettata da motivi inconsci che decideranno "a sua insaputa" l'atteggiamento psicologico ed emotivo che caratterizzerà l'incontro. Il "matrimonio esterno" nella maggior parte dei casi viene agito senza alcuna consapevolezza del "matrimonio interno" con l'Animus per il femminile e con l'Anima per il maschile. Ciò significa che non s'è prodotta un'integrazione di questi contenuti inconsci né quindi un corrispondente e progressivo allargamento della coscienza. L'unione, in altri termini, avviene prima che diveniamo consapevoli della dimensione proiettiva, il che naturalmente complica, se non rende impossibile, il faticoso processo di conoscenza di noi stessi e dell'altro. Non senza ragione ha sostenuto Balzac (1829, p. 86) nella sua *Physiologie du mariage*:

Il matrimonio è una scienza.

Anche la dominanza di fattori inconsci può consentire un certo "funzionamento" della relazione; numerosissimi matrimoni nevrotici "funzionano" per anni e anni proprio in virtù del fatto che i loro presupposti permangono inconsci. Nessuno riesce a spiegarsi come mai due persone all'apparenza incompatibili restino assieme, eppure ogni sforzo risulta diretto al mantenimento dell'ambiguità e della mancanza assoluta di coerenza. Personalmente, come analista e come uomo, non mi sento di appoggiare questi "ragionevoli" compromessi, fucine di sofferenza che si tramandano di generazione in generazione, sofferenza nascosta, sofferenza di cui non si può parlare perché non la si sa rendere cosciente, sofferenza vissuta nell'ombra del silenzio. L'acquisizione, invece, di una maggiore consapevolezza nell'ambito del rapporto può svelare le motivazioni occulte, talvolta estremamente distruttive, che hanno originato la solidarietà nevrotica dei due partner. Divenire coscienti di questi aspetti richiede moltissimo tempo, lavoro, onestà psicologica. Nel caso poi che il viaggio dentro se stessi sia accompagnato da un terapeuta, occorrono tutta l'abilità e tutta la serietà di questi. L'arte della terapia, infatti, esige tutto l'uomo.

Jung sosteneva che il processo di individuazione assume un rilievo determinante nella seconda metà della vita, quando le esperienze della giovinezza iniziano a richiedere naturalmente una elaborazione dei contenuti psichici. Come ho già avuto modo di sostenere, l'intensità delle passioni giovanili, seppure vissuta nell'inconscietà, costituisce un'esperienza della vita affettiva irrinunciabile e straordinariamente creativa. Descrivendo come la

nostra ricerca dell'altro adombri sempre la nostalgia della simbiosi originaria, abbiamo constatato che nei rapporti concreti spesso viviamo il rammarico per qualcosa che non c'è ancora o che sembra non poterci essere. Con ciò disponiamo di un elemento in più per comprendere che la nostra inconscietà si configura come il principale responsabile di quel tragico scarto tra la realtà e il desiderio. La maggior parte delle persone vive in modo inconscio, e non spetta a noi giudicare se ciò sia bene o male; sappiamo però che in molti casi può risultare pericoloso intaccare l'equilibrio individuale anche se mantenuto attraverso estenuanti difese nevrotiche. Una simile situazione psichica di indifferenziazione, una situazione cioè nella quale l'Anima femminile dell'uomo e l'Animus maschile della donna giacciono sprofondati nell'inconscio, presenta un fenomeno caratteristico sul piano dell'identità cosciente. La donna, infatti, si rapporta al suo compagno e al maschile in genere come "solo femminile" e parallelamente l'uomo si pone verso la donna come maschile *tout court*. L'identità sessuale in questo stadio dello sviluppo psichico appartiene dunque al tipo "tutto o niente", ma ancora più importante appare la condizione di totale dipendenza dal partner che consegue alla dinamica proiettiva. Qui non si offre alcuno spazio alla relazione individuale, perché in essa il confronto con l'eterosessualità dell'altro presuppone sempre il rapporto con le proprie componenti eterosessuali. A noi non interessa tanto il rapporto nella sua concretezza, nei suoi aspetti pubblici per esempio, nei suoi "agiti", quanto la relazione psicologica che lo sottende. Le tragedie del rapporto nascono proprio in questo modo: escludendo il nostro aspetto controsessuale inconscio cadiamo in balla dell'altro, ne siamo psicologicamente posseduti e allora l'altro può fare di noi ciò che vuole. In passato (ma a volte ancora oggi) si arrivava a uccidere l'altro nel tentativo di liberarsi da una dipendenza avvertita come distruttiva. È chiaro infatti che situazioni così estreme, in cui un uomo o una donna esercitano su di noi un potere di vita e di morte, si realizzano quando all'altro è stata affidata, data in consegna, delegata una parte del Sé. Ecco perché la ferita inferta e subita è mortale. Perché totale è il tradimento.

In questa soggezione reciproca, su questa distribuzione complementare e inderogabile di ruoli risiede il fondamento di qualsiasi unione e soprattutto del matrimonio. Si può pensare allora che dietro la sua maschera sociale il matrimonio riveli una struttura sadomasochistica, quella condizione psicologica che spinge a tormenti vicendevoli, a recitare un "gioco delle parti" nel quale ciascuno impersona ora la vittima, ora il carnefice. Non è un caso che Dracula il Vampiro sia stato assunto stabilmente, dalla fine del secolo scorso, tra le figure topiche, emblematiche, paradigmatiche dell'immaginario erotico occidentale (ma nel nord e nell'est dell'Europa, a partire dai Balcani, da almeno due secoli prima dell'apparizione, nel 1891, del celebre racconto di Bram Stoker). Nel morso d'amore del vampiro non s'esprime solo la brama perversa di chi si nutre del sangue altrui, e che attraverso la sopraffazione dell'altro dà sfogo alla propria volontà di potere, ma anche l'irresistibile seduzione di chi si offre come

vittima. Per esistere Dracula ha bisogno del sangue altrui, e la contaminazione è tale da trasformare la preda innocente in vampiro. Fuor di metafora, la coppia del tormentato e del tormentatore compone in tutto e per tutto una simbiosi. Questa continua "trasfusione" di ruoli mantiene in vita innumerevoli rapporti. Di fatto, nella vita quotidiana, non è tanto l'amore quanto la dipendenza sadomasochista a cementare e preservare l'unione.

In virtù d'una strana necessità psicologica il rapporto sentimentale si definisce comunque come rapporto di potere, e non è così rilevante stabilire, come spesso si pensa, quale dei due partner effettivamente detenga il potere, visto che per dominare diventa necessario il consenso dell'altro. In psicologia parliamo di "ricatto del masochista" per riferirci non solo alle strategie colpevolizzanti con cui la parte debole lega a sé il compagno più forte, ma per esempio al fatto che usando il potere dell'altro il masochista evita di usare il proprio e quindi di venire a contatto con zone d'Ombra della sua psiche potenzialmente pericolose. Il suo tentativo di mantenere un'immagine "pulita" di sé è perfettamente riuscito. Quando si stipula un patto di amore eterno, evidentemente non è la ragione a sottoscriverlo, anzi c'è da supporre che la ragione non sia stata nemmeno interpellata: non solo accettiamo, ma *pretendiamo* di ipotecare tutto intero il nostro futuro "finché morte non ci separi". Come quando una luce abbacinante cancella tutto il resto della realtà nel nostro campo visivo, il presente ci appare così luminoso che quella luce copre l'intero futuro nella nostra immaginazione. In questi momenti di intensa passione sperimentiamo o, meglio, crediamo di sperimentare, il senso dell'eternità.

Ancor oggi il matrimonio rappresenta un punto d'arrivo; ma se si provasse a viverlo e a sentirlo come punto di partenza, la coppia avrebbe sicuramente maggiori garanzie di sopravvivenza, soprattutto in termini di qualità della sopravvivenza, perché qualsiasi rapporto si configura come cammino e non può sottrarsi a un'evoluzione. Scrive Jung (1925, p. 195):

Potremo parlare di - relazione individuale - solo quando la natura dei fattori incoscienti sarà riconosciuta, e quando la identità primitiva sarà in larga misura abolita. Raramente - per non dire mai - un matrimonio giunge senza urti e senza crisi alla relazione individuale. La presa di coscienza non si ottiene senza dolore.

Una psicologa junghiana è addirittura arrivata a sostenere che una volta raggiunta questa consapevolezza l'amore non è più possibile. Ma ci si potrebbe chiedere se invece, proprio raggiunta questa consapevolezza, l'amore non diventi possibile per la prima volta.

Una relazione autentica non esclude dal suo scenario la dimensione del dolore. Perché in una relazione autentica i due partner non nascondono l'un l'altro il continuo mutamento della vita, l'oscillare costante, la precarietà che ci fa sentire un giorno pieni, un giorno svuotati, un giorno in armonia con gli altri, un giorno ostili e offesi. Non voler tenere conto della sofferenza significa anestetizzare almeno metà dell'esperienza di essere vivi, e quando a questo progetto di rimozione si lavora in due il matrimonio si trasforma diabolicamente in una complicità nevrotica. Il matrimonio d'anima, invece, diviene possibile solo come unione di due solitudini. Scrive il poeta e saggista messicano Octavio Paz in *Il labirinto della solitudine* (1959, p. 250):

L'amore è uno degli esempi più evidenti di quel duplice istinto che ci induce a scavare e ad affondare in noi stessi, e, contemporaneamente, ad uscire da noi e a realizzarci nell'altro: morte e ricreazione, solitudine e comunione.

L'uomo, sostiene Paz, è al tempo stesso nostalgia e ricerca di comunione. Nel momento in cui egli sente se stesso, si sente anche come mancante dell'altro e, dunque, come solitudine. Ciò implica l'esistenza di una "dialettica delle solitudini" alla base dell'amore, una dialettica capace di confondere e sconfessare quella che l'autore chiama la "menzogna sociale". Scrive ancora Paz (*ibid.*, p. 247):

L'amore è, pur senza intenzione, un atto antisociale, perché ogni volta che giunge a realizzarsi fa a pezzi il matrimonio e lo trasforma in ciò che la società non vuole che sia: la rivelazione di due solitudini le quali creano di per se stesse un mondo che rompe la menzogna sociale, sopprime tempo e lavoro e si dichiara autosufficiente.

La solitudine rimane dunque nel mondo per crearne un altro. Non solo recano di ciò testimonianza i fondatori delle religioni, gli eroi delle mitologie o i poeti. In realtà, e in ciò il discorso di Paz si riannoda a uno dei fili conduttori del nostro lavoro (*ibid.*, p. 255),

solitudine e peccato originale si identificano.

Quando si è giovani è più facile, a causa d'una scarsa conoscenza di sé, proiettare sull'altro i propri aspetti interni e vivere così surrettiziamente l'amore per se stessi, un amore che non esce mai dalla circolarità narcisistica. Ma non esiste relazione psicologica tra due individui che non abbiano raggiunto un certo grado di coscienza, né può esservi coscienza senza una differenziazione dall'altro. L'altro non entra nel nostro orizzonte di vita se non attraverso l'apertura delineata dalla coscienza, e, viceversa, la coscienza emerge solo sperando di volta in volta il limite opposto dalla irriducibilità dell'altro, urtandovi contro. Questo rispecchiamento offerto dalla relazione può costituire l'aspetto propulsivo del matrimonio, nel senso che esso aiuta a riconoscere l'elemento proiettivo.

Se il matrimonio non rappresenta che l'espedito magico attraverso cui negare la realtà della separazione, ovvero la realtà della differenza radicale che ci costituisce come individui, esso non potrà mai ospitare una relazione psicologica. Ciascuno di noi è stato strappato ed espulso violentemente da un'originaria condizione paradisiaca, e tutta la nostra vita è spesa nel tentativo di recuperare quella frattura, recupero che avviene attraverso la profondissima passionalità che ci fa dire "tu mi appartieni", "ti tengo, ti trattengo", spingendoci inconsapevolmente a impiegare un linguaggio, per così dire, "bellico", un linguaggio che connota tutta l'intensità del nostro desiderio. La prima scelta in amore si rivela spesso fallimentare proprio perché compiuta nell'inconsapevolezza, e tuttavia essa costituisce una via obbligata per arrivare a un allargamento della coscienza e quindi dell'identità sessuale. L'esperienza del tradimento ci attende su questa via. Al di là del matrimonio fondato su una coazione inconscia sfruttata culturalmente, dovrebbe esservi il matrimonio fondato sull'unione di due solitudini, in cui la percezione della diversità dell'altro non è vissuta come una frattura della simbiosi, ma come una sfida al nostro narcisismo. Una sfida da raccogliere, se ci sta a cuore la nostra integrità psichica.

L'uomo e la donna conoscono un destino diverso all'interno del rapporto di coppia, perché la donna può andare incontro a uno sviluppo psicologico caratteristico che definiamo come processo di individuazione del femminile. La donna dovrà confrontarsi comunque con il tradimento: o quello della propria dimensione psicologica, oppure quello del partner. Come giustamente sostiene Neumann, quando la donna ritira la proiezione dalla figura esterna del compagno e riconosce questo maschile come qualcosa di interno, essa perviene alla propria autonomia dal partner reale (Neumann 1953, p. 23). Un tale movimento psicologico, tuttavia, pone ulteriori problemi dal momento che appunto questo atto di libertà, il ritiro della proiezione, viene irrimediabilmente

vissuto dal partner come tradimento. Egli può allora lamentarsi del fatto che le cose non siano più come prima e farlo senza nemmeno pensare di prendere in considerazione le possibilità costruttive insite nella trasformazione intrapresa dalla compagna, trasformazione dalla quale si sente variamente investito, invaso, respinto. L'affermazione sopra riportata di Neumann può essere letta anche nel senso che la dimensione psicologica del tradimento appartiene in modo radicale, e positivamente, costruttivamente tale, al femminile. Si prenda ad esempio il romanzo di Apuleio *Le metamorfosi o L'asino d'oro*. In esso, come ho avuto modo di sostenere, l'adulterio è femminile (Carotenuto 1990, p. 184):

Nel romanzo sono sempre le donne a tradire e, infatti, l'adulterio è femminile. Quando si pronuncia questa parola risulta difficile pensare a un uomo, e anche da un punto di vista clinico si può affermare che l'adulterio non costituisce mai il fulcro dei suoi problemi, così come invece accade per la donna.

Si può ipotizzare che all'origine della "femminilità" del tradimento si collochi il fatto che la durata del rapporto primario risulta essere per la donna maggiore che per l'uomo. La maggior durata del rapporto primario comporta infatti, da parte del femminile, l'acquisizione d'una capacità relazionale più profonda e, con essa, la parallela capacità di trasformare la vita. Tale ipotesi spiegherebbe anche perché il tradimento riservi all'uomo, in virtù del suo vivere il rapporto generalmente in modo più superficiale, effetti meno devastanti che per la donna (*ibid.*, pp. 201-02). L'aspetto "proditorio" del femminile in tutte le sue varianti fa ampia mostra di sé, in accezione ovviamente negativa, nella mitologia e nella letteratura. Tradisce l'Èva della *Genesi* così come tradisce la Sophia degli gnostici, tradisce Pandora allorché apre il vaso, e tradisce Elena consegnando alla morte gli eroi dell'antichità che a causa sua furono costretti a combattere a Troia. Scrive Andrea Cappellano nel suo *De Amore*, la già citata "summa erotica" medievale (Cappellano 1980, p. 319):

E anche tutte le femmine ciò che dicono, sì dicono doppio, perciò che sempre ànno una cosa in cuore e un'altra in parlare. Perciò che niuno uomo potrebe essere in tanta dimesticheçça colla femmina, o essere amato sì da llei, che potesse sapere le sue credençe o conoscere quello ch'ella dice. Perciò che lla femmina non si confida in amico niuno e crede che ciascheduno la 'nganni, e per ciò ella sempre sta in ingannare...

Adduce Andrea Cappellano l'esempio biblico di Sansone tradito da Dalila e scrive il seguente commento (*ibid.*, p. 321):

Anche d'altre femine sappiamo che lor mariti e lor amanti, perciò che non sepono tenere le lor credenze celate dalle femmine, fuor traditi da lloro...

Né è da meno di Andrea Cappellano un altro scrittore medievale che a lui s'ispira, Maftre Ermengau, autore d'un *Breviari d'Amor*. Niente piace fare alle donne, scrive Maftre Ermengau, se non quello che a loro è vietato di fare (in Nelli-Lavaud 1966, pp. 708-09). Oltre alla vanità, altra accusa tradizionale rivolta dai moralisti medievali al sesso femminile è dunque il gusto della menzogna e del tradimento a caratterizzare la risentita visione della donna consegnataci da questi nostri predecessori. Una visione con la quale in parte possiamo concordare a patto di ridefinirne in positivo il segno.

IX.

IL SILENZIO COME SEVIZIA

Ho i nervi a pezzi stasera. Sì, a pezzi. Resta con me.
Parlami. Perché non parli mai? Parla.
A che stai pensando? Pensando a cosa? A cosa?
Non lo so mai a cosa stai pensando. Pensa.

(T.S. Eliot, *La terra desolata*, p. 261)

In una società patriarcale come quella di cui siamo gli eredi, caratterizzata da connotati di competitività per non dire di aggressività e prevaricazione, la donna ha, nel rapporto di coppia, un destino diverso da quello dell'uomo. Infatti, lo sviluppo psicologico, di cui è componente essenziale la differenziazione dell'identità sessuale, è sempre fortemente condizionato dai valori propri del canone culturale. Esistono dei ruoli prefissati e preesistenti agli individui, in ossequio ai quali gli uni vengono ordinati gerarchicamente rispetto agli altri in un sistema "sommerso" di dipendenze reciproche. Prendiamo come esempio di tale configurazione di gerarchie un fenomeno della vita quotidiana dal quale tutti possiamo essere stati sfiorati o investiti direttamente: certe malattie femminili, che esplodono all'interno di una vita familiare insoddisfacente, possono veramente essere lette in una prospettiva psicosomatica, in quanto le donne appaiono esposte in modo del tutto particolare alle dinamiche psicologiche interne al rapporto. In casi del genere la donna dovrebbe interrogarsi non tanto sulla eziologia fisiologica del suo stato, quanto sulla sua radice psicologica e soprattutto relazionale. Recenti ricerche mediche concordano nell'attribuire ai disturbi psicologici ed emotivi della vita di coppia la radice di numerose somatizzazioni quali le affezioni dermatologiche, l'emicrania, i disturbi digestivi, la nausea, l'inappetenza e molti altri sintomi psicosomatici ricorrenti. Tali constatazioni non debbono sfociare in una sorta di caccia alle streghe, perché nella coppia si è entrambi responsabili ed eventualmente "colpevoli", e ciascuno paga il suo prezzo. Che dire allora del dovere di fedeltà e del tabù del tradimento?

Bisogna essere fedeli, ma a che cosa?

Nella società patriarcale le prescrizioni in questo senso imposte alla donna non valgono per gli uomini. Si sono sempre fatti immensi sforzi per negare alle donne la possibilità di essere infedeli, e qui vorremmo spendere ancora qualche parola per chiarire da cosa il gruppo maschile si difende. A un certo punto dello sviluppo femminile può accadere che il problema della fedeltà coniugale si trasformi in un compito di fedeltà alla propria crescita psicologica. La crescita psicologica, tuttavia, e ciò vale nella maggioranza dei casi, non corre parallelamente all'evoluzione esterna del rapporto di coppia. Il tradimento diviene in questo caso un aspetto fenomenico della ricerca interna di nuove vie di realizzazione e può, quindi, costituire un passaggio verso il riscatto della propria identità: la rottura del legame si palesa allora come necessaria. È utile però tenere presente che non il tradimento in sé favorisce l'acquisizione di un nuovo livello di consapevolezza. I matrimoni sono pieni di tradimenti "agiti" ma non compresi, e la concretizzazione, da sola, non apporta nessuna trasformazione. In certi casi potremmo persino dire che "agire" il tradimento, senza interrogarne l'inquietudine e senza lasciarsene interrogare, è il modo migliore per non cambiare proprio nulla: la rottura del legame "tradito" non appare più necessaria.

Perché il discorso sulla fedeltà coniugale assuma rilevanza psicologica occorre inserirlo nel più arduo tema della fedeltà a se stessi: il tradimento pone un dilemma soltanto se si è sufficientemente sensibili da avvertire che è in gioco la propria autenticità. Così come ci sono individui che non potrebbero vivere a lungo sacrificando la verità dei loro sentimenti a una scena esteriore che non le corrisponde, allo stesso modo ce ne sono tantissimi altri che semplicemente non avvertono questo problema perché per loro la vita è soltanto la scena esteriore. Tenere conto anche del mondo interno, delle emozioni e dei sentimenti, per non parlare del confronto con i contenuti dell'inconscio, è un'impresa che richiede grande coraggio e generosità, oltre, forse, a una predisposizione misteriosa al linguaggio dell'anima. Il percorso obbligato di questo viaggio interiore passa attraverso il dolore, attraverso la nevrosi che, come diceva Jung, è la manifestazione di una impossibilità ad adattarsi a una situazione troppo "stretta" per la compiuta espressione delle proprie potenzialità. Tornando al discorso sulla evoluzione psicologica femminile, sembra plausibile che il disagio emotivo e psichico arrecato dal processo di trasformazione venga somatizzato in un malessere fisico più o meno pronunciato. Spostando sulla corporeità le ragioni della propria sofferenza psicologica, la donna allontana dalla coscienza i conflitti profondi che sono in gioco. Ci sono voluti molti anni prima di comprendere l'estrema importanza degli studi di psicosomatica, come pure molto tempo è passato e passerà prima che le donne si liberino dalla prigionia del corpo. Nella nostra cultura il corpo è infatti un significante del femminile, e non è un caso del tutto arbitrario che le donne scelgano inconsapevolmente la corporeità come strumento di comunicazione. Ma avremo occasione di riprendere questo discorso, perché raccontare il tradimento del corpo è un

modo per scrivere la storia dei codici culturali dell'Occidente.

L'infedeltà della donna può diventare un sintomo inevitabile: o la coppia si sostiene su una necessità reciproca, seppure patologica, oppure il rapporto ha vita breve perché conserva una base puramente convenzionale. Ma una coppia tenuta insieme da un'alleanza patologica non rappresenta l'eccezione, perché in tutte le unioni ciascuno incarna la malattia dell'altro. Se viene meno il sentimento, non si può sopravvivere. Freud diceva che chi non ama si ammala. Io credo che l'amore abbia senso solo se è passionale, ma anche senza assumere una posizione così radicale, sappiamo che l'amore è il più irrinunciabile dei nutrimenti. Ancora Freud scriveva che il sentirsi legati a qualcuno che ci ama innalza moltissimo il nostro senso dell'io, e difatti chi ha la fortuna di trovarsi continuamente in questa condizione è in uno stato euforico permanente.

Il diabolico incastro di patologie che fonda la relazione si pone anche alla base di tutti gli abusi psicologici che in essa vengono radicalizzati. Un esempio drammatico di questo genere di relazioni è offerto dal famoso racconto di Dostoevskij (1874) *La mite*. Vi è narrato il dramma psicologico di un uomo di quarant'anni, un usuraio, e della ragazza sedicenne con cui si sposa: il rapporto sadomasochistico che si viene a creare tra i due esplode nel suicidio finale della fanciulla e nell'abissale solitudine del torturatore. Il suicidio che conclude questo racconto può essere visto anche, in chiave simbolica, come la morte psicologica e affettiva di una persona nonostante la sopravvivenza del corpo fisico. L'usuraio nel suo gioco di potere con la giovanissima moglie si serve di un sistema di comunicazione differita, prevalentemente del silenzio. Spesso l'abuso del potere conferito dal ruolo sessuale passa attraverso queste forme di obliquità comunicativa. Il silenzio è una delle armi più feroci che si possa utilizzare contro l'altro; espressione di un falso vittimismo, il silenzio ostinato offre in realtà un potere straordinario perché confina il suo destinatario in uno stato di costante incertezza emotiva.

Tra le immagini più densamente depressive e inquietanti dei rapporti di coppia mi viene in mente quella di due partner che cenano in ostile silenzio: segno palese d'una disgregazione da cui non si riesce a tornare, quasi la relazione fosse precipitata in un vuoto intemo, incomunicabile. La scena segue uno svolgimento tipico: è l'uomo che resta silenzioso e sadicamente aspetta la domanda della compagna che infallibilmente suonerà: "A che cosa pensi?". "A nulla", risponderà lui, oppure non risponderà affatto. Il silenzio è sempre espressione di grande severità: pensiamo ad esempio allo sguardo eloquente del padre sul figlio. Il silenzio è un atteggiamento giudicante che mortifica più di qualsiasi giudizio verbalizzato, perché nega la relazione e non lascia alcun appiglio, alcuna possibilità difensiva. E non a caso si tratta d'una modalità che viene agita ai danni del femminile, perché il femminile è il mondo della relazione. Il silenzio, per dirla con le parole della psicoanalista Christiane Olivier (1980, p. 18), è

la sorte abituale delle donne.

Ma il desiderio e la ricerca di un rapporto è un bisogno innato degli esseri umani, e il femminile si fa portatore di questa capacità perché, come ha sostenuto Neumann, permane nel rapporto con la madre molto più a lungo di quanto non faccia il maschile, il quale sviluppando un'identità sessuale diversa si ritrae più presto dalla simbiosi.

Nelle dinamiche di coppia la risposta del maschile è spesso inadeguata, puerile e sciocca. Pochi uomini si evolvono integrando la propria componente femminile, quella che in termini junghiani viene definita Anima; eppure si tratta di un passaggio obbligato per accedere veramente al rapporto. In senso psicologico, il maschile deve diventare sempre più femminile e il femminile sempre più maschile. Il silenzio nella coppia uccide, annulla l'altro, lo nega finanche nella sua presenza e lo spinge lentamente verso la dimensione del non essere, del non esistere più. Il suicidio cui assistiamo in *La mite* è ciò che nel quotidiano esperiamo continuamente come squalifica, come screditamento, come svalutazione della nostra presenza fino alla cancellazione totale. Subendo questo silenzio incominciamo a dubitare delle nostre percezioni: esistiamo ancora? Lanciamo dei messaggi, avanziamo delle richieste, e sia gli uni che le altre ci ritornano indietro imm modificati nel silenzio. Generalmente le vittime di questa interazione patologica sono le donne, perché in esse la spinta verso il rapporto è comunque dominante rispetto alla prevaricazione. Ecco una buona giustificazione del fatto per cui il numero delle donne che si sottopone a un trattamento psicologico è sempre superiore a quello degli uomini: esse cercano di sottrarsi allo stillicidio della non comunicazione. Tuttavia sarebbe improprio generalizzare questo fenomeno: anche molti uomini sono vittime del silenzio femminile, sadico e colpevolizzante.

Il luogo per eccellenza in cui si lavora al ripristino di una relazione dove la comunicazione sia significativa ed emotivamente adeguata è quello dell'analisi, dal momento che anche il cosiddetto "silenzio analitico", se usato adeguatamente, ha un forte contenuto comunicativo. In molte relazioni un silenzio ostinato porta con sé un messaggio di rifiuto che non è facile decifrare; anche nell'analisi il silenzio può veicolare una valenza aggressiva, ma il prenderne coscienza depotenzia il suo carattere distruttivo e paralizzante. Ciò che rende così drammatica la modalità comunicativa dei due personaggi dostoevskiani è l'impossibilità di aprire un "discorso" sul silenzio e quindi di far uscire l'interazione dai binari nevrotici che la rendono angusta e soffocante. La parola rappresenta uno strumento fondamentale della comunicazione umana e qualunque alterazione patologica di questa potenzialità inchioda gli interlocutori

a un penoso vuoto di contatto. Ci sono persone il cui disturbo psicologico si esprime nella direzione opposta a quella del silenzio, nello "straparlare", che lascia anch'esso due persone in un vuoto di contatto e di significato. Ma il silenzio si rivela di gran lunga più schiacciante e impetuoso, il silenzio impone una condanna senza appello capace di suscitare in chi la subisce sensi di colpa tanto più tormentosi quanto più radicalmente inesplicabili. Davanti al silenzio ci si ritrova "puniti" e non si sa perché. Pensiamo a cosa si prova comunemente quando qualcuno ci "mette il muso": siamo soli davanti a una ostilità non verbalizzata, un "muso" appunto, e per quanto la nostra mente percorra e ripercorra mille volte un percorso labirintico per cercare di individuarne la causa, ci sentiamo crudelmente privati dell'unico elemento che potrebbe aiutarci in questa ricerca, dell'unico ponte che ci darebbe accesso alle motivazioni dell'altro: il contatto. Il silenzio può essere letteralmente, e non solo letterariamente, "crudele", può rivelare una forte componente sadica anche se chi lo adotta ha piuttosto l'aria di atteggiarsi a vittima, ribaltando così i ruoli grazie a una scelta vistosamente rinunciataria e perciò "passiva".

L'usuraio di *La mite* si sente una "vittima" degli altri, e nella confusa pretesa che nutre questo vittimismo gioca anche la scelta di un mestiere così vendicativo e aggressivo come è quello del prestatore su pegno. D'altra parte lavoro e amore sono le aree nelle quali paghiamo a un altissimo prezzo tutte le omissioni e le distorsioni che gravano sulla nostra autenticità. L'usuraio, oltre a svolgere un lavoro umiliante, ha costruito un rapporto matrimoniale assolutamente nevrotico. Si tratta di dinamiche molto diffuse, e a fame le spese non è soltanto la donna, che pure di questi meccanismi perversi paga lo scotto più alto, davvero un prezzo "da usura", perché rischia di uscirne emotivamente e intellettualmente mutilata, se non proprio annientata, e comunque minata nella fiducia in se stessa. La psicologia relazionale guarda ai disturbi della personalità come all'espressione di una patologia del globale sistema interattivo che grava attorno al malato mentale. Il principale assioma attorno a cui ruotano le ricerche dei relazionali è quello secondo cui "è impossibile", nell'interazione umana, "non comunicare". Di conseguenza anche il silenzio è una forma di comunicazione, una forma differita come lo sono i doppi messaggi, le comunicazioni oblique, per negazioni ecc. La loro caratteristica però è di essere indecifrabili e di lasciare il ricevitore dei messaggi in uno stato di incertezza nei confronti delle proprie percezioni, che potrebbero essere corrette ma che vengono continuamente invalidate dall'ambiguità di queste forme di comunicazione. È il tipico linguaggio dei genitori schizogeni, che pongono al figlio dei conflitti di interpretazione talvolta irrisolvibili. Tutti gli esseri umani vengono prima o poi alle prese con lo *shock* dell'ambivalenza, l'amore-odio della madre, del padre, degli insegnanti, della fidanzata ecc. Ma quando questa ambivalenza diventa il pane quotidiano, un *rebus* costantemente posto e imposto al bambino, si struttura un disagio della personalità di difficile rimarginazione. Davanti a questa comunicazione patologica, che è espressione di un vizio

psicologico dell'intero sistema familiare, la malattia mentale è la risposta giusta nel senso che è l'unica possibile. È interessante anche un altro punto di vista della psicologia relazionale secondo cui la malattia di un componente della famiglia, o del gruppo, esercita una importantissima funzione "equilibrante" all'interno del sistema globale. Capita spesso infatti di riscontrare, all'interno di terapie familiari condotte da questi psicologi, il grado di resistenza opposto dai genitori ai primi miglioramenti del figlio schizofrenico. Per paradossale che possa sembrare, la guarigione del figlio comporterebbe una revisione e un riassetto dei ruoli di tutti i membri della famiglia, cosa vista come assai minacciosa dai cosiddetti componenti "sani".

In termini junghiani potremmo dire che i disturbi della comunicazione e della relazione si strutturano anche a seguito della proiezione di contenuti inconsci, in particolare dell'Ombra. Quando all'interno di una famiglia o di una dinamica di coppia si costringe un polo a un qualche ruolo negativo, ed egli "accetta" questo ruolo, è in atto una proiezione dell'Ombra, e l'accoglimento di essa da parte dell'altro. Spessissimo il partner "malato" assorbe l'Ombra dell'altro partner così come un figlio "pazzo" spesso si è, ed è stato, caricato dell'Ombra di tutta la famiglia. Nel linguaggio corrente questo fenomeno è reso con l'espressione metaforica del "capro espiatorio", e ciò non deve meravigliarci perché la psicologia non specula su questioni astratte e fuori del mondo, ma studia le dinamiche quotidiane in cui si muovono gli esseri umani con la loro psiche. Anche nel caso dell'usuraio e della "mite" si può guardare alla "modalità comunicativa" del silenzio come a un effetto della proiezione dell'Ombra da parte di lui. Egli si propone alla moglie come un enigma perché vuole salvare in questo modo un'immagine di sé grandiosa e teme che una comunicazione confidenziale, assertiva, "secondo amicizia", lo svelerebbe nella sua pochezza, nella sua meschinità, nella sua miseria. Dostoevskij (1876, p. 40) gli fa dunque pronunciare le seguenti parole:

Ai suoi entusiasmi rispondevo col silenzio, benevolo, s'intende... ma presto lei capì che eravamo diversi e che io ero un enigma. Questo volevo, sembrare un enigma.

Come si può ben comprendere, anche l'usuraio cerca, attraverso l'altezzosità e la severità del silenzio, di salvarsi dalla sua debolezza che preferisce proiettare tutta sulla moglie, appunto la "mite". E che dire di queste figure femminili che sembrano nate appositamente per raccogliere le proiezioni dell'uomo? Il discorso si fa molto complesso perché alle dinamiche psichiche individuali si aggiunge il peso dell'ambito culturale e sociale in cui ci si trova a vivere. È

chiaro che in una società fondata sui valori patriarcali la donna è indotta a sopportare questo ruolo di contenitore passivo delle proiezioni maschili, nel bene e nel male. Come lo stesso usuraio afferma nel suo disperato e allucinato monologo interiore (*ibid.*, p. 45):

E la donna che ama, oh, la donna che ama giustificherà persino i vizi, persino i delitti dell'essere amato.

La "mite" accoglie la proiezione d'Ombra dell'uomo e, stando al gioco del silenzio, è trascinata nella malattia del "sottosuolo". Ella è troppo debole e troppo ferita per rispondere in un'altra maniera all'affronto di suo marito: non ha famiglia, non ha denaro, non ha "arte né parte". Il marito è il suo protettore e quindi il suo carceriere. Per quanto moltissima strada la donna abbia fatto dall'epoca di Dostoevskij a oggi, è anche vero che questi mutamenti sono lentissimi a mettere radici nella coscienza. Le *Anima-women*, come Jung chiamò le donne che vivono per incarnare le proiezioni dell'uomo, sono moltissime al giorno d'oggi, anche se i costumi e i modi di questo fenomeno sono cambiati. E tuttavia, come dimostra l'introspezione acutissima di Dostoevskij, l'uomo farebbe bene a diffidare della passiva remissività delle "santarelle". E farebbe bene anche la donna, perché nascondendosi nel ruolo passivo "tradisce" le potenzialità intrinseche alla sua natura, e il prezzo di questo sacrificio non tarda a farsi sentire, in termini di disturbi psichici e anche psicosomatici, come dicevamo sopra.

La vittima, nei rapporti sadomasochistici, riveste in realtà un ruolo di grande potere, così come il torturatore nasconde una terribile debolezza. Il masochista, infatti, tradendo il proprio potere, usa quello dell'altro illudendosi con ciò di salvare l'immagine accettabile di se stesso: il cattivo è l'altro e si può continuare a odiarlo perché è cattivo. In realtà la seduzione è reciproca.

La moglie dellusuraio reagisce al silenzio con il silenzio, fino alla più estrema delle conseguenze: il suicidio. A questo punto l'unico colpevole è lusuraio, egli è il sadico, l'assassino, l'Ombra. Con un solo gesto la "vittima" inchioda il suo carnefice ed esce di scena.

X.

EUFORIA CONTRO GIOIA

- *Io so che tu mi tradisci.*
- Come?
- Lo sai.
- Non lo so.
- Ma lo fai.
- Come?
- In ciò che fai e non sai ciò che fai.

(C. Michaelstaedter, *Dialogo tra Carlo e Nadia*, p. 97)

L'adulterio, come ho detto, appartiene al femminile. E non è soltanto l'esempio offerto dal citato romanzo di Apuleio a corroborare un tale assunto. I romanzi ottocenteschi, per rimanere nell'orizzonte letterario, ruotano generalmente intorno a una donna adultera: si pensi, tra gli altri, a *Madame Bovary* di Flaubert. L'adulterio, anzi, secondo quanto suggerisce Tony Tanner (1979, p. 24), può essere considerato

la forma generativa della letteratura occidentale come noi la conosciamo.

Da Omero in poi non mancano certo gli esempi. La gremità conosce, tra le altre, le coppie adulate Paride-Elena, la cui trasgressione si dimostra esiziale per il mondo degli eroi, e Clitennestra-Egisto. La letteratura cavalleresca medievale annovera i casi di Lancillotto-Ginevra, la cui trasgressione analogamente pone fine al ciclo della Tavola Rotonda, e quelli altrettanto noti di Tristano-Isotta. Tanner non manca inoltre di citare gli ultimi drammi di Shakespeare, il teatro inglese della Restaurazione e, soprattutto, il romanzo dell'Ottocento e del

Novecento. Pensiamo a opere come *Il rosso e il nero* di Stendhal, come *Anna Karenina* di Tolstoj, come *L'amante di Lady Chatterley* di Lawrence. Anche il protagonista dell'*Ulisse* di Joyce, Leopold Bloom, è un uomo tradito, un uomo che attraversa le strade di Dublino, tra minimi fatti e minimi misfatti, in un giorno della sua vita, un giorno che riassume ogni giorno e, forse, ogni vita, un giorno scandito appunto dal tradimento della moglie. Il paradosso enunciato da Bataille (1962, p. 72), secondo il quale

A volte un interdetto è stato violato,

fa parte da sempre della consapevolezza e, dunque, della forza del romanzo (*ibid.*, p. 379). Come scrive ancora Tanner nella conclusione del suo studio inteso a declinare la presenza dell'adulterio nel romanzo (*ibid.*, p. 381):

Viene la tentazione di dire che senza l'adulterio, o senza la costante possibilità dell'adulterio, il romanzo sarebbe stato privato di molta della sua urgenza narrativa. Quel che è certo è che senza il tema dell'adulterio la storia del romanzo sarebbe stata davvero molto diversa, e assai meno ricca.

L'adulterio, insomma, dà "qualcosa da raccontare", consente per altri versi l'accesso a un mondo dotato di significato. Ciò, ovviamente, non riguarda il romanzo più di quanto non riguardi la vita stessa. E allora, potremmo dire, la vita sarebbe assai meno ricca senza questo doloroso accesso al mondo del significato che è l'adulterio. Affrontiamo dunque l'esperienza cruciale del problema che stiamo trattando: il tradimento che si compie per così dire nel suo ambiente naturale, nella sede più propria e più ovvia, la vita di coppia. Non ha molta rilevanza che il legame affettivo sia o non sia istituzionalizzato, dal momento che i vissuti psicologici fondamentali si equivalgono, al di là delle sfumature o piuttosto delle complicazioni che ciascuna delle due scelte - matrimonio o convivenza - può comportare. La domanda che prende forma in queste circostanze, e che poniamo innanzitutto a noi stessi prima ancora che all'altro, è "perché lo ha fatto?". Così ci avviamo in uno dei più tragici, solitari e dolorosi sentieri della vita. Tradito e traditore stanno l'uno dinanzi all'altro nel patetico tentativo di rendere comprensibile ed esprimibile un evento per il quale

in verità non ci sono parole. Per chi "subisce" il tradimento dell'altro, la ricerca d'una spiegazione fa parte del processo di elaborazione del lutto, processo nel quale la domanda non trova il suo senso nella risposta, sempre insoddisfacente, ma nel prender tempo per organizzare una possibile difesa. Siamo devastati, debolissimi dinanzi a una verità che intuiamo soltanto ma che non riusciamo a comprendere perché sprofondata nell'inconscio, ai livelli più arcaici e primitivi della psiche. All'altro era stata affidata l'impossibile ricomposizione della frattura sperimentata nel rapporto con i genitori: ma come il bambino non possiede gli strumenti per superare con solidità e creatività la perdita d'amore, così l'adulto che non abbia mai curato la ferita nel rapporto con i genitori non può sperare di esorcizzarla una volta per tutte attraverso l'innamoramento.

Quando amiamo nell'inconscio desiderio di annullare la ferita originaria, e ancora una volta veniamo abbandonati e consegnati all'angoscia della perdita, possiamo salvarci soltanto attraverso una crescita che ci mostri quanto anacronistico sia il desiderio di fusione totale e indifferenziata. E quanto destinato a fallire, giacché la vita ci ripropone continuamente esperienze di separazione e differenziazione. Il bambino effettivamente ha bisogno di essere rispecchiato e contenuto dalla madre, è un bisogno naturale e indispensabile per un sano strutturarsi dell'Io. Purtroppo questo bisogno non è sempre soddisfatto, a causa dell'inadeguatezza della figura materna e dell'ambiente familiare. In questi casi il risultato è che alla crescita cronologica, allo sviluppo delle facoltà intellettive e magari alla realizzazione di importanti tappe esistenziali quali il lavoro e la formazione di una famiglia, non corrisponde assolutamente una maturazione psicologica nell'ambito della relazione, della sessualità e del sentimento. È per questo motivo che il mondo è popolato da un'altissima percentuale di uomini e donne il cui sviluppo, da un punto di vista emotivo e affettivo, è fermo agli albori della esperienza dei loro primissimi anni di vita. In realtà non può darsi nascita psicologica individuale senza l'esperienza del "tradimento". Venendo al mondo l'uomo accede a una condizione che è ontologicamente esposta allo scacco del tradimento: il tradimento della vita attraverso la morte, il tradimento dell'amore attraverso l'odio, il tradimento dell'unità originaria attraverso la stessa nascita. Non crescere attraverso l'esperienza del tradimento significa non avere mai accesso al mistero della vita, restare ancorati in modo completamente inconscio alla ricerca ripetitiva di un altro con cui fondersi, rinunciando al peso e alle responsabilità che la propria unicità e separatezza inesorabilmente comportano. Nel momento in cui questo desiderio di "plenitudine" infantile si aggrappa a un oggetto concreto, la perdita è già avvenuta. Come ho già avuto modo di chiarire (Carotenuto 1987, pp. 92 e sgg.), la presenza dentro di noi di un bambino inerme pronto ad affidarsi incondizionatamente a chi gli sta accanto, è proprio ciò che ci espone alla delusione, ma è al contempo l'*humus* dell'esperienza amorosa, dell'attimo estatico di fusione con l'amante. Non esiste né può esistere 'maturità' al di fuori di un rapporto consapevole con la nostra dimensione infantile.

La reazione di chi viene abbandonato è intensissima e viscerale, e la stessa consapevolezza che i sentimenti in gioco vanno ben oltre il legame affettivo contingente non attutisce l'acutezza di questa pena. Riecheggiando antichi modelli di relazione illusoriamente confinati nel passato il tradimento ripropone una situazione asimmetrica. Il patto d'amore è stato violato e, con esso, l'implicita garanzia di una dipendenza reciproca che ne assicurava la solidità. L'improvvisa autonomia con cui chi tradisce si presenta all'altro rappresenta un attacco duplice perché è fondata sulla ricostruzione di un'altra dipendenza *al di fuori* del rapporto. Chi viene meno al rapporto ha già reinvestito le proprie energie, che lo ammetta o no, su un nuovo oggetto, e questo gli è bastato a ripristinare un equilibrio interno che rinviene sempre uno dei suoi cardini principali nella vita di coppia. Certo, lo scontro non si svolge ad armi pari. Catturato da un nuovo amore, il 'traditore' ha già trovato un nuovo assestamento, neppure per un attimo è rimasto sbilanciato per la rottura dell'equilibrio precedente. Il tradito invece è stato sbalestrato di colpo dal suo baricentro, mortificato non solo per l'irrimediabile svalutazione ma anche per essere così esposto nel suo dolore; l'abbandono con cui andava incontro all'amante diviene un'insostenibile nudità. Ferito nella fiducia profonda accordata all'altro, così simile all'assoluta dipendenza sperimentata nel rapporto primario, chi è tradito è consegnato alla morte. La sospensione della temporalità che viviamo nel rapporto passionale è scossa dal tradimento e l'eterno' nel quale ci cullavamo si trasforma di colpo in un nulla; stretti in un presente immobile, non riusciamo a immaginare alcuna via d'uscita. L'intensità della nostra disperazione è pari a quella dell'esaltazione amorosa vissuta fino a un attimo prima, entrambe assolute e irrevocabili. La passione amorosa può raggiungere profondità raramente attingibili da altre passioni, perché costituisce un universo narcisisticamente autosufficiente. Gli amanti vivono in clandestinità, quasi a proteggersi dagli attacchi invidiosi del mondo. Analogamente, nella tredicesima regola che figura alla fine del secondo libro del *De Amore* di Andrea Cappellano (1980, p. 283), viene detto che

L'amore, dach'è palesato, rade volte soole durare.

La diade è vissuta dal collettivo come una potenziale minaccia, una sfida e un affronto. La coppia può diventare una sorta di associazione a delinquere: dimentica di ogni senso etico, vive in una dimensione che si pone al di là del bene e del male. Nella sua autonomia non ha bisogno di conferme esterne e anzi può nutrirsi proprio della contrapposizione trasgressiva alla norma sociale. Questa esperienza offre livelli di gratificazione così elevati che sembrano escludere

qualsiasi possibilità di risarcimento quando essa ci viene a mancare. Come abbiamo già detto, la fine del legame è vissuta come un improvviso svuotamento di senso, l'individuo è restituito a una quotidianità tanto più opprimente quanto più intensa è stata la passione. L'amante è divenuto un estraneo, i suoi pensieri sono altrove e in essi non si trova più posto per noi: siamo cancellati, letteralmente "fatti fuori". La menzogna cui generalmente si ricorre in questi casi, e da entrambe le parti, è per l'uno una strategia di sopravvivenza e per l'altro un modo di alleggerire il senso di colpa. È in questo momento che dall'esperienza dell'eternità veniamo precipitati di colpo in quella, opposta, della precarietà più vulnerabile, del dubbio di non esserci già più, insomma della morte. Se prima eravamo vivi come non mai, animati da un senso fortissimo della nostra esistenza, ora siamo ridotti a fantasmi evanescenti e incorporei: perché non siamo stati spossessati solo dell'anima ma anche del corpo. Nulla ci appartiene più quando l'altro si porta via la ricchezza della nostra anima e la bellezza del nostro corpo. Perché la bellezza del nostro corpo è soprattutto la capacità, che ogni amante ha, di dare piacere al partner. È in quelle occasioni che alla gratitudine per essere stati a nostra volta gratificati dal piacere dell'orgasmo si aggiunge una sorta di incantato stupore per non aver suscitato nell'altro, nel momento in cui eravamo più indifesi e vulnerabili, alcuna ostilità. Forse sono proprio queste immagini che emergeranno con prepotenza inaudita quando nell'uno o nell'altro partner si insinuerà il sospetto e feroce comincerà a emergere la gelosia. In fondo, avendo chiesto "tutto" al nostro partner, crediamo di avergli dato "tutto". Non ci rendiamo conto che proprio in questa richiesta e in questa "consegna" assolute si trova il seme del suo prossimo abbandono, di cui il tradimento rappresenta una delle possibili forme. Nessuno infatti può reggere a lungo un simile investimento senza sentirsene schiacciato.

Nell'amore passionale la presenza dell'altro sembra essenziale per la sopravvivenza del nostro Io, il che dimostra quanto fragile e dipendente rimanga tuttora il suo funzionamento. La forza, infatti, indiscutibile, che l'Io riesce ad acquisire all'interno di un amore passionale, appare pervasa da un'inquietudine ineffabile, sempre presente, che potremmo connotare come la linfa stessa della dipendenza. L'Io infatti è rafforzato nel suo "esistere" nella misura in cui esiste l'altro a cui siamo legati con la passione. Abbiamo completamente abdicato a noi stessi, e la pericolosità di questa situazione emerge quando l'altro si sottrae, lasciandoci indifesi e deprivati. Eppure questa esperienza dolorosa offre una straordinaria opportunità di crescita psicologica per quanto a tal punto devastante da spingere persone particolarmente vulnerabili al suicidio: soltanto attraversandola e vivendola sino in fondo riusciamo a elaborare un rapporto consapevole con noi stessi. Se il rapporto di coppia tiene nel tempo, e l'Io dell'uno è capace di intrattenere un rapporto psicologico con l'altro, entrambi gli individui ne sono indubbiamente rafforzati.

Quando viene chiesto a un analista in che modo riesca a sostenere per anni un contatto continuo con la sofferenza, la risposta esaustiva e sincera non è tanto

quella che attribuisce la sua forza ai lunghi anni di *training* che l'hanno immunizzato da eventuali cadute (questa risposta viene data da incompetenti ad altri incompetenti). La più legittima spiegazione del rapporto creativo che un analista riesce a intrattenere con la sofferenza propria e di tanti altri esseri umani è quella che riconduce tale capacità a un acquisito equilibrio affettivo nella vita personale dello stesso analista. Anche qui non dobbiamo cadere vittime di idealizzazioni e visioni inflazionate della figura dello psicoanalista, il quale è un essere umano portato ovviamente a commettere errori nel corso del suo lavoro. L'abilità dello psicoanalista consiste nel raddrizzare la rotta qualora egli realizzi di avere imposto una direzione sbagliata all'andamento di una terapia. Diciamo però che, se la professione che abbiamo scelto ci porta a fronteggiare situazioni emotive profondamente coinvolgenti, la condizione che ci permette di fronteggiarle è quella di una personale stabilità emotiva e affettiva. Se così non fosse, infatti, l'analista finirebbe per inquinare gravemente, con la propria "follia", la "follia" dei pazienti.

L'ineluttabilità della rottura e il crollo dell'illusione amorosa non significano che la vita solitaria rappresenti necessariamente una soluzione più realistica e più coraggiosa, perché la realtà del tradimento non rappresenta altro che la dialettica insopprimibile della vita stessa. Personalmente ritengo che occorra molto più coraggio a vivere in coppia di quanto ne occorra a vivere da soli. La vita di coppia è sempre esposta al tradimento, un evento che ci ferisce nella nostra integrità fisica oltre che psichica.

Molte sono le possibilità di confrontare il tradimento e fra queste la strategia di Gordia è una di quelle più usate. Del resto che altro poteva fare il giovane regnante della Frigia di fronte al nodo che legava il suo carro e che nessuno aveva saputo sciogliere? Promettere l'Asia, secondo il suggerimento dell'oracolo, a chi avesse risolto il problema. E Alessandro Magno ne fu capace, capendo però che la soluzione non poteva che essere drastica.

Nell'amore più grande della nostra vita l'esperienza della separazione o del tradimento si presenta veramente come un "colpo al cuore" e tale si percepisce nel corpo, oltre che nell'anima. Quando ci sentiamo abbandonati dalla persona amata, sviluppiamo una serie di sintomi fisici, anche se non sempre siamo consapevoli della connessione che li lega alla nostra devastata situazione psichica. Talvolta è proprio il dolore soffocato e rimosso, a livello cosciente, che si palesa in un disagio del corpo. Sentiamo che l'altro si è portato via qualcosa di noi, sentiamo che ci ha mutilati, che ci ha strappato l'unità e la continuità del corpo. Sembra quasi che il traditore, dopo averci abbandonato, disporrà anche di un "Io ausiliario", il nostro Io, che ci ha rubato. In questo modo il traditore viene vissuto dal tradito in maniera ossessiva e persecutoria, ed è molto importante recuperare invece un rapporto con la realtà, recupero per il quale appare necessaria una vera forza dell'Io, un Io non nutrito dalla dipendenza. In caso contrario eleggeremmo il traditore a parassita della nostra vita, diventeremmo gli artefici di un vittimismo dilagante che ci serve,

paradossalmente, proprio per non cambiare, per non prendere mai veramente cura di noi stessi.

La verità è che il tradimento non è mai imputabile soltanto a uno dei componenti della coppia: in un certo senso, tradito e traditore recitano ambedue un preciso copione, nel quale però al traditore spetta il compito più gravoso. Egli deve caricarsi sulle spalle la responsabilità di preparare le basi per una revisione e dissoluzione di un rapporto che ha ormai perso ogni ragione di esistere. Spesso il tradito da tempo presagiva il dramma, ma aveva bisogno di negarlo perché aveva investito tutto sull'altra persona. Il mondo è pieno di queste *telenovelas* in cui "amare" è parola abusata: "legare" si vuole, legare l'altro, mani e piedi, al nostro sogno narcisistico. L'antico legame di totale dipendenza da chi ci aveva dato la vita riemerge in questi casi assolutamente inalterato, e non c'è 'maturità' che tenga - quella maturità che molte volte equivale soltanto a insensibilità - per poter incassare senza batter ciglio il colpo che ci viene inferto. Qui entriamo in relazione con un particolare aspetto del narcisismo. Quando nell'amore passionale si ha la sensazione di aver dato la vita al nostro partner e di ricevere da quest'ultimo il senso della vita, il nostro narcisismo e la stima che abbiamo di noi stessi sembrano raggiungere il culmine. Non è del tutto chiaro che cosa accada quando uno dei due partner perde interesse, come non è chiaro perché mai quella sola persona ci abbia finora interessato e non un'altra. Perché, nel pieno di una passione, in modo del tutto insospettato, un'altra persona è capace di evocare sensazioni che la precedente non può più suscitare? Io credo che ciò sia dovuto alle dinamiche relazionali che si strutturano all'interno della coppia. Una coppia si forma e interagisce secondo precise modalità. I due partner che la compongono rappresentano, metaforicamente, le due parti di un anello a incastro. Spesso, infatti, la relazione si fonda sulla diversità, piuttosto che sulla somiglianza, dei partner. In termini junghiani si potrebbe parlare di tipologia. Ognuno di essi rappresenta per l'altro l'aspetto mancante, la parte in ombra della propria personalità. Insieme, è come se queste due polarità potessero ricostituirsi in unità. Ognuno dei partner ricerca nel rapporto la completezza del proprio essere. Abbiamo già menzionato, a questo riguardo, il mito dell'androgino esposto nel *Simposio* da Platone. Un suo analogo ebraico potrebbe essere costituito dal seguente brano tratto dal *Talmud* (Nidda 31b, in Elkaïm-Sartre 1982, p. 1370):

- Perché è l'uomo che cerca la donna e non il contrario? domandarono gli allievi di Rabbi Dostaï, il figlio di Rabbi Janaï, al loro maestro.

- È come quando si perde un oggetto. Chi cerca? E cosa è cercato? Colui che ha subito la perdita cerca l'oggetto perduto.

Ora, l'oggetto perduto allude presumibilmente alla costola sottratta ad Adamo mentre dormiva e i termini "uomo" e "donna" cui fa riferimento il testo non vanno tanto intesi nella loro accezione biologica quanto in quella psicologica. Filone d'Alessandria, ad esempio, distingueva i due resoconti della creazione dell'uomo presenti nella *Genesi* (1.27 e 2.7) nel senso che solo il secondo di essi (*Genesi* 2.7: "allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente") era riferito al genere maschile, laddove il primo (*Genesi* 1.27: "Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò") connotava l'essere umano nella sua originaria indivisibilità. Nel linguaggio di Filone quest'ultimo è connotato come "Idea" (con riferimento a Platone), ovvero "Genere", mentre i generi maschile e femminile vengono connotati come "forme" ovvero "forme sensibili". Scrive dunque Filone di Alessandria nelle *Allegorie delle leggi* (II.13, pp. 215-16):

Dio, in ogni cosa, procede allo stesso modo: infatti, prima delle forme, Egli porta a compimento i Generi, come, del resto, fa anche per l'uomo: avendo abbozzato prima il genere uomo, nel quale sono compresi, come dice Mosè, il Genere maschio e il Genere femmina, da ultimo produce la forma sensibile, che è poi rappresentata da Adamo.

La perdita, potremmo dire, quella stessa che motiva l'incessante ricerca dell'altro, si connota come a tal punto radicale da precedere la stessa vita conscia dell'uomo, ovvero il suo risveglio dal torpore istigato da Dio. Una perdita, dunque, sembrerebbe costituirsi quale vero e proprio fondamento della relazione. Il rapporto, e in particolare il rapporto passionale, è infatti contraddistinto dal motivo della *fusionalità*. La fantasia di rappresentare un'unità o, come dicevamo prima, di sentire di perdere la propria identità senza la presenza dell'altro, costituisce il perno attorno al quale ruotano le dinamiche degli amanti. Ciò implica, anche, che nel rapporto si è riconosciuti solo nella misura in cui si corrisponde alle esigenze dell'altro. In ogni coppia si strutturano così degli schemi di comportamento, delle coazioni, e solo su di esse si fondano le dinamiche relazionali della coppia stessa. È molto istruttivo osservare come sia sempre lo stesso motivo a generare rancori e incomprensioni all'interno della coppia. Essa si misura sullo stesso tema per anni, a volte per un'intera vita, senza mai giungere a una svolta effettiva. Se però l'altro è accettato solo nella misura in cui corrisponde a delle aspettative, è

anche chiaro che nella coppia ognuno è delimitato in un ruolo e non può uscirne. Il tradimento può essere letto quindi non solo come un abbandono dell'altro, ma come un rabbioso tentativo di riconoscimento di quelle parti di sé soffocate nella relazione.

Se nella coppia la fantasia fusionale fa perdere a entrambi, in qualche modo, la propria identità e, quindi, i propri confini, il tradimento si propone come un tentativo di ristabilirli. Attraverso il tradimento si potrebbero comprendere le motivazioni interne, psicologiche, che ci legavano a una persona, poiché esso rappresenta un punto d'osservazione esterno, disconnesso dal legame posto in crisi. Gli aspetti della personalità messi in ombra nel legame con il partner, quelli più salienti, possono riemergere ed essere manifestati in un altro rapporto. Se si studiasse più a fondo la personalità di colui che muove l'interesse del 'traditore', si potrebbe osservare che essa si discosta spesso notevolmente da quella della persona amata in precedenza, e forse è più simile a quella del traditore stesso. È per questo che io sostengo che il tradimento rappresenta, simbolicamente, un passaggio inevitabile della vita degli amanti: un momento di apertura verso l'esterno e verso l'interno, un momento di riconquista della propria identità. Credo anche che sia molto diverso prestare ascolto cosciente alle proprie fantasie di tradimento dall'agirle impulsivamente, senza riflessione. Tutti i provvedimenti "animosi" che s'impongono nella gestione di un rapporto dovrebbero cioè essere compresi a livello cosciente, prima d'essere agiti. In caso contrario si produce una quantità incalcolabile di inutile sofferenza. Bisognerebbe poter discernere la qualità emotiva e psicologica del desiderio di tradire il partner: corrisponde il tradimento veramente a un movimento di crescita o è l'espressione d'una confusione distruttiva, vendicativa, infantile? Che il tradimento poi risulti, comunque, devastante e tale da distruggere per anni una persona appare altrettanto inevitabile. Si pensi, ad esempio, alle immagini sessuali che rechiamo dentro di noi. Ogni psicologo sa bene quanto spesso la potenza sessuale di un uomo o di una donna non sia indifferenziata ma legata in modo specifico al suo partner. Certo, questo può essere anche considerato un fatto positivo, il segno di un grandissimo e totale coinvolgimento; ma quando tutto muore, l'esperienza analitica amaramente insegna quanto spesso impotenza o frigidità accompagnano la persona abbandonata anche per anni. Probabilmente c'è in ciascuno di noi la possibilità di regredire a uno specifico della nostra memoria sessuale infantile che viene attivato nell'incontro. Il linguaggio comune usa l'espressione "mi tira moltissimo", e coglie nel segno perché in queste situazioni ci sentiamo letteralmente trascinati, irretiti, incapaci di liberarci. E questo è un aspetto drammatico della coppia, perché ci rende dipendenti dal partner come da una droga. Le immagini 'giuste', le immagini-chiave, le immagini 'innescenti' possono essere un certo modo di sorridere, o di muovere le mani, un corpo sinuoso, o una sensualità esasperata, il timbro della voce o la forma delle labbra, insomma qualsiasi caratteristica del partner che eserciti su di noi lo stesso potere arcano che aveva la musica del pifferaio

magico che tirava dietro di sé i topi e poi tutti i bambini.

Per fortuna "tutto passa": come finisce prima o poi un amore, così è destinato a cessare anche il dolore che quella fine ha generato in chi ne è uscito sconfitto. Se abbiamo resistito alla devastazione, se abbiamo fronteggiato le nostre responsabilità e per anni siamo stati capaci di fare nostre le immagini più belle scaturite dalla nostra fusione con la donna o l'uomo amato, la fiducia primaria lentamente si riformerà. Non sapremo mai quando si verificherà il tradimento successivo, ma almeno da uomini abbiamo imparato a conoscerlo. Senza speranza di poterlo sopportare meglio la prossima volta, senza speranza di poterlo evitare: la sola speranza è quella di potere un giorno provare di nuovo, con un altro partner, quell'esperienza di fusione amorosa alla ricerca di un paradiso che abbiamo perduto proprio per averne tradito le leggi.

XI.

COAZIONE DEL SEDUTTORE E VANTAGGIO DEL TRADITO

No, no, la costanza è buona per i tangheri. Tutte le belle hanno diritto a farci innamorare.

(Molière, *Don Giovanni o il festino di pietra*, p. 12)

Inesorabilmente la gelosia si affaccia sulla scena tumultuosa del tradimento. È un sentimento che abolisce ogni logica e razionalità, che ha degli antecedenti vissuti e sofferti da ciascuno di noi nelle esperienze immediatamente successive alla nascita, allorché avvertiamo che il primo oggetto d'amore appartiene già a qualcun altro, e siamo subito impegnati in una lotta con il padre per assicurarci l'amore materno. Nel rapporto di coppia adulto questa condizione psichica viene riesumata dalla memoria inconscia, costringendoci a una ricerca ossessiva del "corpo del reato". Il comportamento e la capacità relazionale di chi fino a un attimo prima non era geloso si trasformano. Le qualità razionali, l'autocontrollo e la dignità abituali vengono sopraffatti dalla violenza esplosiva dell'emozione. La dimensione dell'amore passionale, così perfetta da sembrare ultraterrena, inaspettatamente si capovolge nel tradimento, inchiodandoci al dolore del nostro essere soli. A questo punto il sospetto - che pure costituisce una misura umana, tutta umana direi, dell'essere in relazione - quella disposizione "moderatamente paranoica" che ci ha consentito la sopravvivenza, diventa morboso. Invade la nostra esistenza come un sintomo ossessivo. Non importa che la gelosia abbia o meno un fondamento di realtà, che sia confermata da un riscontro oggettivo, perché sappiamo anzi quanto essa resista tenacemente a qualsiasi confutazione o ridimensionamento. Spiamo i gesti dell'altro perché le nostre supposizioni siano convalidate, anche se sul piano della consapevolezza vorremmo essere smentiti. Ma è troppo tardi e la realtà è ormai fuori gioco. Il mondo interno si muove cambiando radicalmente la nostra percezione degli eventi, assegnando uno stesso significato ai fatti più diversi. L'Io soccombe allo strapotere dell'inconscio, siamo emotivamente impotenti, esautorati, incapaci, plagiati dal sospetto. Letteralmente in balia di fantasie persecutorie e sentimenti autodenigratori, il possesso reciproco di cui ci siamo nutriti ci rende adesso

schiavi. Non abbiamo più la possibilità di intrattenere un rapporto obiettivo con i fatti, che vengono interpretati secondo un'unica, ossessionante prospettiva, la prospettiva funzionale ai nostri sospetti. Perché una simile devastazione? Al di là dei molti luoghi comuni e del frequente atteggiamento fatalistico con cui ci si accosta a queste situazioni, atteggiamento rivelatore tra l'altro del desiderio collettivo di esorcizzare lo spettro dell'abbandono incarnato da colui che è stato respinto, ci interessa sottolineare un aspetto meno ovvio. Non è la verifica del sospetto ad annientarci, ma le immagini che hanno costellato il rapporto. Se la gelosia subentra all'amore nel rapporto con una persona con cui ho in passato condiviso molto, il ricordo dei momenti di felicità che abbiamo vissuto insieme divengono le immagini che ci inchiodano, ci tormentano e non ci abbandonano più. Sappiamo che si tratta di momenti ormai irrecuperabili, e non pensiamo alle difficoltà, alle incomprensioni, ai molti piccoli tradimenti con cui si è preparata la strada alla rottura finale. Le immagini possono essere, ad esempio, l'espressione del volto, il modo di muoversi, le mani: particolari insignificanti per un osservatore esterno ma preziosissimi per l'amante. La gelosia richiama queste immagini interiorizzate e non riusciamo a separarle dall'investimento libidico che solo le ha create perché, se lo facessimo, cesseremmo di triangolarci nella fantasia del terzo che ora ne gode. Quando sentiamo di aver perso il controllo dell'altro, il rapporto è già finito. Indaghiamo nei suoi occhi e nelle sue tasche, investighiamo nella sua borsa e nella sua agenda, notiamo un cambiamento d'abito, analizziamo silenzi e parole: la fiducia è venuta meno e non potrà più essere ripristinata. Purtroppo il sospetto non nasce mai nel vuoto, e anche se il tradimento non è stato ancora agito all'esterno, la percezione della persona gelosa nella maggior parte dei casi è fondata. La fiducia primaria che ci ha permesso l'amore passionale è minata, e se il rapporto sopravvive ciò accade per tutt'altre motivazioni.

C'è un aspetto ulteriore, difficilmente comprensibile per chi è catturato dalla gelosia, che merita di essere evidenziato. L'accusa di tradimento appare spesso indistinguibile dalla proiezione del proprio desiderio di tradire. Ciò significa che la persona gelosa coltiva inconsciamente la fantasia di un tradimento attraverso cui dimostrare la propria autonomia dall'oggetto. È evidente che ciò a cui l'individuo reagisce è una dipendenza paralizzante, in questo caso rafforzata dalla circostanza dell'essere stati rifiutati. Temiamo il tradimento soprattutto perché lo desideriamo. Nel rapporto di coppia ciascuno nutre un bisogno insopprimibile di controllare l'altro, tanto più forte quanto più la dinamica relazionale si sostiene su una collusione nevrotica. Una condizione, quest'ultima, che può rappresentare una base molto resistente, ma anche molto fragile. Il fatto che l'altro infranga il patto può costringerci a fare i conti con la nostra malattia. Quante volte un uomo riesce a nascondersi la propria depressione vivendola surrettiziamente attraverso la depressione della moglie, boicottando ogni suo tentativo di guarigione, oppure precipitando nel proprio vuoto interiore quando il rapporto viene meno! Dal momento che di solito non ci sono pretesti

plausibili per esercitare questo controllo, la gelosia offre un'eccellente occasione per giustificare una condotta che l'altro troverebbe altrimenti inaccettabile.

Vi è poi chi, più o meno consapevolmente, assume in ogni circostanza, quasi fosse la sola modalità esistenziale, un atteggiamento seduttivo volto a suscitare gelosia. Individui che non possono non tradire per sentirsi vivi. Da cosa nasce questa esigenza? La psicologia della persona gelosa e quella di chi la sollecita continuamente non sono poi così distanti, e infatti queste persone spesso si incontrano e si uniscono. L'individuo potenzialmente geloso si innamora proprio di chi ha un bisogno altrettanto incoercibile di metterlo a dura prova. Da parte sua il traditore ha bisogno della persona gelosa affinché eserciti un controllo e un contenimento della sua tendenza. Questo è un esempio di collusione nevrotica: l'attrazione si fonda su un incastro patologico tanto più vincolante quanto più vissuto nell'inconscietà. Il desiderio di tradire nasconde un'insaziabile sete di conferme, come se l'autostima non si fosse mai consolidata e sempre si manifestasse la necessità di ottenere rassicurazioni quotidiane sul piano della propria dimensione affettiva ed erotica. In queste situazioni è difficile parlare di 'amore', e comunque gli individui con questo tipo di equilibrio esistenziale provocano una grande sofferenza in chi cade nella rete. Ma dove risiede il vantaggio psicologico del tradito? Per esempio nell'identificazione con una posizione masochistica, nella possibilità di negare il proprio bisogno smodato di trasgressione e la propria sensualità. Questo tipo di coppia rappresenta una sorta di tropismo psicologico, in cui le persone coinvolte tessono alacramente la tela dell'inganno, del controllo e del sospetto. Don Giovanni è l'esempio letterario più conosciuto di questa dinamica: è un uomo in fuga, del tutto incapace di una relazione autentica. È la figura del 'seduttore', dell'uomo che ha continuamente bisogno di una nuova donna nella quale suscitare una speranza che poi dovrà necessariamente deludere. Per il fatto di suscitare quella speranza egli viene intensamente amato, perché la donna ha immagazzinato sin dalla prima infanzia un bisogno inappagato di rispecchiamento; ella spera di diventare oggetto della dedizione, comprensione e rispetto di quest'uomo. In realtà egli viene non soltanto amato ma anche odiato perché non riesce assolutamente a soddisfare i bisogni della donna e finisce sempre con l'abbandonarla e tradirla. Un esempio letterario di questo tipo di uomo è il Frédéric Moreau dell'*Educazione sentimentale* di Flaubert (Alice Miller 1981, pp. 88-92). Osservando analiticamente questo personaggio vediamo che il seduttore fu, con ogni probabilità, un bambino vissuto con la certezza che qualunque ribellione verso la propria madre avrebbe comportato l'immediato abbandono da parte di lei. Esistono, infatti, figure materne estremamente fragili, che esigono il massimo sforzo di adattamento dal loro figlio e minacciano di abbandonarlo non appena egli trova un modo per dire di no. Da adulto egli cercherà nevroticamente di trasformare in 'attiva' questa dinamica che ha subito da bambino: offrendo alla donna gratificazione e

ammirazione e poi sottraendogliela all'improvviso. C'è una vera e propria illusione di libertà in questi atteggiamenti, di cui il tradimento costituisce una delle ferite più brucianti. Dietro questa "libertà" si nasconde di fatto una profonda dipendenza, quella di un individuo che non ha il diritto di dire no perché sua madre non l'avrebbe sopportato. Naturalmente questa rappresaglia tardiva e deviata, questo ritorcere su altre creature femminili la sofferenza inflitta al 'seduttore' dalla prima e più potente figura femminile della sua storia personale, non può saldare il conto e chiudere la partita.

Il problema di Don Giovanni, secondo quanto afferma Otto Rank, è un segreto, inconscio, "complotto" di fedeltà alla madre intoccabile e insostituibile. Nulla può contro una madre così potente il gran numero di donne che il seduttore deve continuamente cambiare (Rank 1922, pp. 22-23). Scrive ancora Rank (*ibid.*, p. 80):

La continua caccia per possedere sessualmente sempre nuove donne rimane insoddisfacente proprio perché la donna solo parzialmente può soddisfare la tendenza infantile a regredire nella madre.

Si potrebbe allora capovolgere l'assunto, come del resto fa Rank, e sostenere che in realtà sono le donne ad aver conquistato Don Giovanni e non il contrario. Ciò appare evidente dalla disamina che il nostro autore fa del poema drammatico di Edmond Rostand pubblicato postumo nel 1921, *L'ultima notte di Don Giovanni*. Così ne riassume Rank il momento culminante (*ibid.*, p. 107):

Il diavolo, che sempre più chiaramente appare come la coscienza di Don Giovanni, lo sottopone ad una prova, che consiste nel riconoscere l'anima della donna in questione da qualche parola che lei gli sussurra. Ma Don Giovanni, avendo conosciuto delle sue donne solo il corpo, fallisce la prova.

Tale dunque appare a Rostand il prezzo pagato da Don Giovanni: l'assoluto irricongiungimento dell'anima. Ci potremmo allora chiedere cosa abbia realmente conosciuto Don Giovanni nella sua umana, troppo umana carriera di seduttore. Scrive Rank (*ibid.*, p. 108):

Don Giovanni non ha conosciuto che maschere. Le donne gli hanno solo mentito ed è lui stesso ad avere voluto queste menzogne, poiché la donna si mostra all'uomo quale egli stesso la desidera... Sono le donne ad averlo conquistato e se egli le ha lasciate ciò è accaduto per la sua inconfessata paura di dover essere fedele ad una sola.

Tutti portiamo le cicatrici della nostra infanzia, ma una ferita non rimarginata non appartiene solo al passato, è sempre lì a chiedere tamponi e drenaggi, e insomma la coazione a ripetere domina nei tempi lunghi, a volte per tutta la vita, le relazioni affettive di questi "reduci" di un conflitto remoto ma di cui portano ancora le piaghe. Congeniale a questa coazione è una tipica strategia a cui il seduttore ricorre, quella della menzogna; allo scopo di "risparmiare" alle donne frustrazione e delusione - come da bambino alla madre - egli ripara dall'una all'altra raccontando bugie. Soffocato sempre più dall'incalzare delle loro richieste, questo tipo di uomo cercherà un po' di libertà provocando le donne a diventare crudeli con lui. Si tratta di una provocazione non diretta - il dramma del seduttore consiste proprio nell'incapacità di esprimere direttamente le sue esigenze - ma che getta anche lui in una profonda pena e che esplode quando la donna smaschera da sola la sua ipocrisia. Quanto più vendicativamente la donna reagirà allo smacco di essere stata ingannata, tanto più il seduttore si sentirà legittimato nell'abbandonarla, illudendosi così di guadagnare una certa distanza dalla propria madre. Egli si rivolgerà dunque a una nuova partner perpetuando così la catena diabolica delle gratificazioni e delle successive delusioni. Per quanto comprensiva e affettuosa possa essere la nuova partner, ella di fatto combatte come Don Chisciotte con i mulini a vento, perché non ha il potere di rendere "non avvenuto" il trauma originario che ha reso tale il seduttore. Questi, con i mezzi più inconsci e sottili, la costringerà a rinunciare alla "comprensione" e a scegliere la crudeltà. Scrive Alice Miller (1981, p. 91):

La vigliaccheria di Frédéric Moreau nasconde in sé una tragedia, come è probabile che succeda per ogni vigliaccheria. Il fatto che una persona sia potuta crescere sincera e franca, dipende presumibilmente dal grado di tolleranza della verità mostrato dai suoi genitori e dalle sanzioni al riguardo che essi hanno imposto al loro figlio.

Non esiste rapporto passionale in cui non vi sia la gelosia, come non può non

esservi il tradimento. La gelosia esprime il proprio diritto sull'altro, un possesso primitivo che soppianta la ragione e può spingere ad atti criminosi. Ma tutto ciò può essere vissuto anche in una dimensione molto delicata, assai meno rara di quanto generalmente non si ammetta: la dimensione dell'incesto.

XII.

ARIA DI INCESTO

La parola imbrigliata perché troppo violenta; troppo dura da pronunciare, da udire. Non ci sono parole per dirlo. La violenza da parte del padre non esiste, mai, impossibile. È stata lei a sedurlo. Il padre non può 'peccare' in questo modo, è troppo odioso. È troppo! Allora non si dice.

Il padre è la legge! [...] Il padre è il garante della morale. Il padre è la famiglia, il padre è sacro, non si tocca. È un bastione della società. Se lo si tocca, tutto affonda, tutti i valori: patria, lavoro, famiglia.

Così l'adolescente resta imbavagliata con la sua verità.

(E. Thomas, *Il silenzio della violenza*, 1986, p. 52)

L'incesto è quella dimensione che ci impedisce di vivere la passione amorosa al di fuori dell'ambito della famiglia. Esso rappresenta una tale rottura degli schemi psichici e sociali che si evita di parlarne, nonostante costituisca un tradimento subdolo e terribilmente crudele. Ferenczi, un allievo di Freud, nel 1932 scrisse un articolo su un tipo di comunicazione del tutto particolare quale è quella tra il linguaggio del bambino e il linguaggio dell'adulto, in cui l'intenzione infantile, che per esempio accompagna la carezza della bambina al padre, viene tradita dalla percezione morbosa del genitore. Freud e Jung affrontarono il tema dell'incesto secondo prospettive diverse che portarono alle soluzioni testimoniate nei due testi, quasi contemporanei, del 1912-13, *Totem e tabù e Simboli della trasformazione*, sorta di emblematico spartiacque nella vita dei due autori e nella storia del pensiero psicoanalitico. Nonostante la diversità delle due elaborazioni, entrambe collegano la dinamica dell'incesto ai fondamenti universali di ogni sistema culturale, poiché in entrambe la proibizione o comunque il superamento della tendenza incestuosa aprono la strada alla nascita della coscienza e della cultura. I punti di vista di Freud e di Jung sull'incesto sono indispensabili per comprendere la natura assolutamente

estrinseca e travisante del giudizio *moralistico* su questa trasgressione, che è invece esiziale *per la crescita psicologica dell'individuo*. Non esiste cultura in cui non sia presente il tabù dell'incesto, e ciò significa probabilmente che esso rappresenta una costellazione psichica con cui ciascuno di noi è costretto prima o poi a fare i conti. Il tema della seduzione del bambino da parte dell'adulto è alla base della teoria del complesso edipico, che a livello filogenetico Freud rintraccia nel sistema totemistico e che nella nevrosi si trasforma in una fantasia inconscia capace di invadere l'intera vita psichica dell'individuo. Il concetto di fantasia incestuosa è importante perché configura il problema non soltanto in termini di realtà, ma anche di immaginazione privata. I tabù sono divieti antichissimi, e in quanto tali *potrebbero* far parte di un patrimonio innato, tanto che Freud (1912-13, p. 65) arriva a chiedersi:

Chi potrebbe mai decidere [...] se tali idee 'innate' esistono, se hanno causato la fissazione dei tabù da sole o in concomitanza con l'educazione?

Secondo Freud la coesione del gruppo, che costituisce il presupposto dello sviluppo civile e culturale, può stabilirsi e mantenersi solo attraverso la proibizione dell'incesto, perché è in questo momento che la legge si impone sul desiderio, il principio di realtà sul principio di piacere. La sublimazione dei desideri incestuosi trasforma l'orda primitiva in una società regolata da norme, una società nella quale l'organizzazione culturale interviene, ridefinendola, sull'esistenza meramente biologica. Sotto il profilo energetico il divieto di incesto impone una deviazione alla "libido endogamica" indirizzandola verso l'esterno e cioè la struttura sociale, così da promuovere un investimento oggettuale al di fuori dello stretto gruppo di appartenenza. La cultura, insomma, non potrebbe esistere senza una restrizione della tendenza endogamica dell'energia psichica.

Jung vede il problema in modo completamente diverso: egli sostiene infatti che il desiderio di giacere con la madre o con il padre deve essere compreso quale espressione *simbolica* della psiche e *metafora* dello sviluppo psicologico. Il tabù dell'incesto non deriverebbe quindi da un'imposizione esterna, ma da un'interdizione spontanea che si fa strada col progredire della crescita individuale. Infatti il divieto dell'incesto costringe l'essere umano ad abbandonare una situazione simbiotica con la madre e di fascinazione dell'inconscio, lo strappa alla sua condizione di creatura collettiva confusa all'interno della tribù per farlo diventare un individuo autocosciente. Non è stato dunque un evento reale a istituire il tabù, ma l'istinto evolutivo che porta verso

L'integrazione degli aspetti inconsci della personalità, ciò che in termini junghiani viene definito come 'processo di individuazione'. Il potenziale creativo della nostra energia psichica si esprime in una spinta esogamica che ci porta a cercare l'unione al di fuori del gruppo. Il desiderio incestuoso, al contrario, tende a farci rimanere invischiati nei legami originari. Se, come pensa Jung, alla personalità conscia a tendenza esogama s'oppone la personalità inconscia endogama, quest'ultima, per il fatto d'essere inconscia, viene sentita come estranea ed emerge allora in forma di proiezione. La dimensione endogamica incestuosa trova dunque spazio nella fantasia, oppure viene proiettata in figure umane che godono di prerogative esclusive, per esempio re o principi, come è testimoniato dalle tragedie di Edipo o di Fedra. Ancora nell'arte, le "nozze mistiche" o le raffigurazioni alchemiche dello *Hieros Gamos*, il matrimonio sacro, costituiscono espressioni simboliche della tensione psichica verso l'unione degli opposti. Il desiderio di incesto si configura dunque come una costante dell'esperienza umana, sia che venga agito o subito; la difficoltà sta nel comprenderne il significato simbolico e la funzione evolutiva nell'economia psichica dell'individuo. Lo stato regressivo in cui veniamo trascinati dalla tendenza incestuosa, se da un lato ci impedisce di emergere dall'esistenza puramente collettiva, dall'altro rappresenta il necessario cammino della libido verso le origini, cammino che prelude a un'esperienza trasformativa. Questo percorso è descritto dal mitologema del viaggio dell'eroe che, abbandonata la madre per assolvere al suo destino eroico, compie una traversata notturna nel mare. L'"attraversamento notturno" lo condurrà da occidente a oriente, dal luogo del tramonto a quello in cui può essere individuato un simbolo di rinascita. Tale inabissamento della libido conduce l'eroe a scoprire lo straordinario mistero dell'esistenza individuale.

L'interpretazione letterale del desiderio di incesto non si verifica soltanto tra il figlio e la madre o la figlia e il padre, ma anche all'interno di un processo analitico nel quale frequentemente viene riproposta l'immagine di un padre forte e di una figlia debole, con conseguente attivazione di sentimenti incestuosi. In questi casi rispettare la regola dell'astinenza non significa soltanto rispettare la persona e la sua sofferenza, ma anche l'autentico valore simbolico e non personalizzato della spinta endogamica. 'Agire' la fantasia incestuosa equivarrebbe a distruggere la possibilità di vivere le nostre pulsioni psichiche a livello simbolico. Quando l'incesto è messo in atto, la figlia - in casi assai più rari il figlio - è distrutta dall'interno e messa in condizioni di non poter disporre più dell'energia creativa esogama che la porterebbe verso l'esterno. Allorché sono abbandonati i rituali protettivi e integratori della libido endogamica, il bambino viene abbandonato a se stesso. Egli è costretto ad affrontare e risolvere da solo un conflitto morale che esorbita di gran lunga dalle sue reali possibilità di elaborazione, un conflitto che ha a che vedere con i misteri più profondi della vita. Il bambino viene respinto, riconsegnato interamente a se stesso, perché, consapevole dell'obbligo di segretezza nei confronti degli altri familiari, è

privato proprio di quei punti di riferimento esterni che gli sono invece indispensabili in questa fase della sua crescita biologica e psichica. È necessaria una coscienza molto evoluta per sopravvivere psichicamente al contatto con l'incesto senza cadere in una scissione interna della personalità.

Non potevo urlare con la voce, non avevo più voce. Mio padre mi aveva strappato la lingua, mi aveva ipnotizzata con la forza del suo potere-amore.

Stavo dunque così, nel tentativo di radunare i miei pezzi, in un ultimo gesto di speranza di vita. Mostrare un corpo scheletrico di 'vittima di campo di concentramento' per tentare di designare il boia. Ma nessuno poteva capire perché il boia sembrava rinchiuso nel corpo della vittima.

Non potevo, d'altronde, designare il boia altrimenti, prigioniera com'ero del suo potere-amore, anche se la parola amore, come quella di padre o di amante, non aveva alcun senso per me.

Una notte il padre diviene l'amante, per ridiventare il padre l'indomani, e tutto senza una parola. La carne nega il verbo. La carne svia il senso della parola. Il senso si rovescia. La parola padre esplose nel contatto dei sessi del padre e della figlia: contatto impossibile, inimmaginabile, perdita totale dei riferimenti, del senso delle parole, del senso della vita. (Thomas 1986, p. 131)

L'esperienza dell'incesto provoca una scissione psichica devastante e rende contemporaneamente impossibile qualsiasi altro rapporto all'interno della famiglia, il che equivale a privare il bambino di un sostegno affettivo di base. La violenza dell'adulto sovrappone al bisogno di tenerezza del bambino e al suo desiderio di contatto corporeo, che esige le modalità proprie del suo livello evolutivo, una sessualità sadica con la quale egli non ha alcuna possibilità di interagire. La dimensione affettiva assume dunque chiaramente i connotati del ricatto. Se pensiamo all'importanza che ha per il suo sviluppo la funzione di rispecchiamento offerta dall'adulto, possiamo farci un'idea della devastazione interna prodotta dall'incesto. Solo rispecchiando attraverso una comprensione empatica il mondo interno del bambino, i genitori lo aiutano a nominare per la prima volta le sue emozioni, le sue necessità, le sue paure.

Io credo che moltissime donne custodiscano un segreto relativo al proprio sviluppo psicosessuale, e si tratta sempre di un'esperienza di sopraffazione, anche se non eclatante come un incesto. È per questo che il femminile possiede

generalmente una sensibilità sconosciuta all'uomo. L'imprigionamento della figlia nella concretizzazione del rapporto con il padre reale e personale pregiudica la sua vita sessuale e sentimentale futura. Infatti la ferita da incesto porta spesso a una strategia difensiva in cui l'eros viene scisso dalla sessualità, nel senso che i sentimenti d'amore, tenerezza e intimità non si accompagnano, come avviene in una relazione adulta, all'esperienza sessuale. Viene dunque gravemente compromesso l'eros in quanto capacità di creare relazione con il diverso, sia in termini intrapsichici, come polarità non integrata, sia nell'ambito di un rapporto reale con un altro individuo. Separando il sesso dal sentimento, il bambino, e poi l'adulto segnato dall'esperienza incestuosa, evitano di sperimentare il senso di colpa.

L'amore non può essere tortura. Credo di trovare una buona madre e mi ritrovo poco tempo dopo di fronte a un boia che non posso lasciare. È da quest' inferno che sono uscita, da questa pelle di vittima che mi strappo così dolorosamente.

Com'è successo? Delle immagini sfilano nella mia testa.

La foto di mio padre che mi tiene, neonata, sulle sue ginocchia, le fotografie dell'infanzia, i matrimoni, le comunioni, dove c'è il papà, vicino a sua figlia.

La tenerezza di un padre per la figlia, i baci della sera, le coccole, le ginocchia di papà, la tenerezza nel quotidiano. Lo sguardo del padre a cui ci si sottomette, l'autorità del padre-tenerezza. La tenerezza tanto necessaria quanto il cibo per sopravvivere. Se quello non mi ama può uccidermi. (Thomas 1986, pp. 204-05)

Ripetiamo ancora una volta che il problema è grave più da un punto di vista psicologico che morale perché in questi casi la creatività associata all'eros è bloccata dalla rimozione, e la primitiva frantumazione dell'amore, in virtù della quale l'elemento affettivo viene scisso da quello istintuale, si pagherà per tutta la vita. La sessualità infatti ha senso solo quando è assorbita dal sentimento; ma se la prima esperienza sessuale è l'incesto, non c'è spazio che per la paura.

È così bello fuori, ed io resto rinchiusa dietro le persiane chiuse, a leggere libri in cui altri fanno questo percorso all'inverso che io non

riesco a fare.

Ne ho misurato l'importanza, la necessità, ma la mia testa rifiuta di funzionare, il mio corpo di avanzare. Allora mi contento di leggere delle testimonianze, dei romanzi che parlano di infanzia perduta, d'accento perduto. È soprattutto grazie al libro di Sheila MacLeod sulla sua esperienza di anoressica che ho potuto rompere la gabbia di vetro in cui vivevo con i miei pezzi sparsi. Era una gabbia trasparente, la mia protezione invisibile per gli altri, che serviva da legame per tutti i miei pezzi, la mia gabbia divenuta io di fronte al mondo.

Ora che ho spezzato questa protezione, di cui non avevo coscienza, non so più comunicare con gli altri perché non conosco questo corpo di donna, finalmente raccolto, congiunto, che è il mio. (Thomas 1986, p. 128)

È una donna che racconta la sua esperienza di bambina violentata dal padre e che evidenzia chiaramente questa scissione drammatica in cui viviamo l'esperienza del corpo senza avvertire nulla, l'equivalente insomma del mangiare senza aver fame. Nella vita di questa donna ogni momento legato alla sessualità resterà segnato dalla prevaricazione subita. Quando non c'è una tensione fra la libido endogamica e il suo divieto tale da deviarla verso l'esterno e consentire un investimento oggettuale, veniamo esiliati non soltanto dal mondo ma anche da noi stessi.

Piuttosto morire che essere la cosa del desiderio interdetto di mio padre! Mi aveva stroncata, proiettata all'inferno. Sceglievo la via del ciclo, divenendo una sorta di angelo luminoso che ritornava verso Dio-vita, malgrado lui, malgrado loro, malgrado il curato e le suore. La vita sulla terra mi era proibita, sceglievo l'altra vita, la via dell'anima, la purificazione attraverso l'astinenza, l'iniziazione: una sorta di delirio mistico.

Non potevo essere quel che avevo deciso da sola, nella mia testa, nello specchio del futuro, mio padre lo aveva infranto con il suo sesso, non mi restava più che la via del non-essere, la via della morte. (Thomas 1986, p. 130)

Questo padre-tenerezza era un uomo perverso, uno stupratore, un padre incestuoso, un uomo ignobile. E vi sono centinaia di padri come lui, padri teneri, gentili che avevano aggredito, violentato la figlia nel mezzo del silenzio della notte, in una cantina, in una foresta, in fondo al letto coniugale. Ma il mondo tace e soffoca queste grida che non riescono mai a farsi sentire, le tradisce, le consegna a un silenzio vuoto. Bisogna innanzitutto salvare la famiglia, salvare l'onore. Poiché il male è fatto, inutile aggiungerne: la prigione per il padre, la vergogna per tutta la famiglia. E gli altri figli, che ne sarebbe di loro senza il padre che li nutre? Meglio star zitta, fare come se non avesse visto nulla, inteso nulla, come se avesse sognato. Sicuro, ha sognato, tutte le figlie desiderano andare a letto col proprio padre. La bambina si rende conto che se parlasse distruggerebbe la famiglia.

XIII.

UN TEMPIO POCO FREQUENTATO

... senza amici nessuno sceglierebbe di vivere, anche se possedesse tutti gli altri beni.

(Aristotele, *Etica Nicomachea* 1155 a, p. 703)

Nel suo *Dizionario filosofico* (1764, p. 435) Voltaire afferma che nella nostra cultura l'amicizia è "un tempio ormai poco frequentato". Effettivamente, per sentir dire tutto il bene possibile dell'amicizia bisogna rifarsi ad altre culture, più remote: gli arabi, i greci, la Bibbia. La tradizione che più ci appartiene, sia quella 'colta', sia quella popolare, non mostra molto entusiasmo per questo legame affettivo: massime d'autore e anonimi proverbi invitano più spesso a diffidare dell'amicizia che ad apprezzarla. E anche chi è disposto a includerla tra i "valori" da salvare, la considera in genere un 'optional'. Soffermiamoci subito su una tipologia molto diffusa di individui che, sia, apparentemente, per mancanza di tempo, sia perché dediti a un qualche fine nobilitante o almeno presunto tale, non possono "concedersi il lusso" di un'amicizia. Queste persone, più spesso uomini che donne, sono o si sentono impegnati in un compito, in una missione, perseverano in un cammino che dovrebbe portarli in direzione di certi obiettivi, e tale impegno si risolve nella maggior parte dei casi in una diminuita capacità di rapporto. Molto attivi in campo professionale essi appaiono invero assai poco seducenti nei rapporti interpersonali, perché interamente catturati da un "demone" che li spinge ad andare sino in fondo all'impresa senza lasciarsene distogliere mai. È come se questi individui non nutrissero altro interesse al di fuori dell'obiettivo con cui sono ossessivamente identificati, pagando il prezzo dell'isolamento, cioè della mancanza di amicizia e di solidarietà da parte degli altri. È interessante il fatto che essi percepiscano qualsiasi richiesta di volgere altrove la loro attenzione, anche temporaneamente, come una insostenibile minaccia, come un tradimento del loro destino. A proposito di questo tipo di uomo votato a una qualche impresa meritoria, scrive Kracauer (1971, pp. 69-70):

L'opera da creare lo assorbe, esige tutte le sue forze e, se egli volesse sottrarsi a questo compito per godere la dolcezza dell'effusione da animo ad animo, questo sarebbe per lui un tradimento.

Del tutto incapaci di esistere in uno spazio e in un tempo poveri di eventi, queste persone sono inquisite dal vuoto, sempre assenti dalla scena collettiva e riluttanti rispetto a qualsiasi tipo di partecipazione e di coinvolgimento. Un altro aspetto che li caratterizza è l'impossibilità di identificarsi con il gruppo. L'identificazione con il gruppo è un meccanismo che ha radici antichissime nella nostra psiche e che interviene continuamente nel rapporto della persona con l'ambiente umano circostante. Essa è funzionale al raggiungimento di uno *status* e all'acquisizione di un sentimento di sicurezza fondato sull'identità collettiva. È vero che l'assimilazione al gruppo non comporta soltanto aspetti positivi, perché se da un lato rinforza il singolo, dall'altro lo sviscerava privandolo della sua peculiarità, della differenza che lo costituisce come *soggetto fra gli altri*. Ed è vera anche la relazione inversa, perché un individuo può cercare di uniformarsi agli altri quando vive la *loro* diversità come un pericolo. Può accadere che nella massa si crei un campo particolare, nel senso che due persone iniziano a ritagliarsi uno spazio più ristretto di comunanza in cui prende corpo un'intesa psicologica. Non è facile spiegare perché ciò avvenga. L'avvio del processo di differenziazione del singolo dalla psicologia del gruppo, comunque, si manifesta spesso nella necessità di una relazione psicologica che prenda il posto della precedente identificazione con il collettivo. Questa possibilità di un incontro privilegiato è generalmente avvertita in modo irrazionale, apparentemente non ben motivato, ma qualsiasi incontro importante possiede un residuo misterioso e indicibile. Si tratta di un evento raro che va distinto da molti altri tipi di partecipazione emotiva occasionale, come una confessione inaspettata di cui possiamo essere i destinatari e che spesso nasce da un'attitudine indifferenziata a svelare il proprio mondo interno, senza alcuna reciprocità e senza l'attesa reale di una risposta. Sebbene altri rapporti, come quelli amorosi, consentano un'intimità maggiore e non escludano affatto la dimensione psicologica dell'amicizia, direi che la relazione tra persone dello stesso sesso rappresenta il terreno privilegiato dell'amicizia intesa come rapporto cosciente. L'altro diviene l'occasione per entrare in un rapporto dialogico consapevole con noi stessi e con il diverso da noi. L'amicizia ci costringe infatti a elaborare un insieme di difficoltà specifiche cui non tutti sono in grado di far fronte con successo. Lo sforzo proprio d'una tale elaborazione appare convenientemente espresso in un componimento ascritto a Teognide, un componimento nel quale il tentativo di temperare la propria indole all'indole degli amici assume i connotati d'una necessità trasformativa che si declina in un venire a contatto profondo con le

"parti" del proprio Sé (Teognide, vv. 213-18, p. 109):

Mio cuore, porgi a tutti gli amici variegato carattere, temperando la tua indole a quella che ha ciascuno: adotta l'indole del polipo dai molti tentacoli, che alla roccia cui si attacca sa mimetizzarsi. Ora segui questa via, ma poi cambia colore alla tua pelle. Saggezza val più che intransigenza.

Il testo attribuito a Teognide appare tanto più interessante se lo si confronta con un componimento appartenente alla stessa raccolta nel quale lo scarto tra amicizia e tradimento risulta essere minimo, nel senso che le qualità che fanno l'amico sono, invertendo il segno, le stesse che fanno il traditore (Teognide, vv. 965-67, p. 235):

Molti hanno indole subdola e traditrice ma la nascondono mostrando un animo cangiante. Eppure, prima o poi, il tempo disvela l'indole di ciascuno.

In molti detti, per lo più remoti, come accennavo poco fa, troviamo affermazioni del tipo: "Un uomo è felice se ha incontrato anche soltanto l'ombra di un amico" (Menandro), "Chi trova un amico trova un tesoro" (*Ecclesiaste*), e così via; a un livello psicologico ciò significa che se il desiderio di relazione ci è dato con la vita stessa, la capacità di stare nel rapporto e di mantenerlo va acquisita. L'esperienza amorosa rinvia in ultima analisi al soddisfacimento dell'istinto *biologico* della riproduzione, mentre l'amicizia è un fatto *culturale*, e si iscrive nel *campo psicologico*, all'interno del quale gli avvenimenti seguono un processo che li spinge irresistibilmente verso un fine anch'esso di natura *psicologica*. Nella valutazione del grado di equilibrio psichico raggiunto da un individuo, si deve guardare non soltanto alla sua vita affettiva e professionale, ma anche alla eventuale presenza e qualità dei rapporti di amicizia. Gli amici sono pochi e molti i compagni di viaggio con cui non possiamo condividere nulla di più che un percorso di cui già conosciamo la meta. I rapporti con conoscenti, colleghi, compagni di studi o di svaghi, commilitoni, compatrioti ecc. si differenziano in modo sostanziale dall'amicizia perché fondati su una comunanza di intenti nettamente delimitata e circoscritta. In questi casi la collaborazione in vista

dell'obiettivo tende a livellare le differenze di personalità, a evitare il coinvolgimento reciproco su questioni estranee che potrebbe introdurre variabili non controllate nella vita di gruppo. Ciò non esclude che l'uno sia disposto persino a sacrificare la vita per l'altro, ma sotto un profilo psicologico l'investimento pulsionale non è tanto sul compagno quanto sull'ideale collettivo.

Aristotele distingue l'amicizia fondata su obiettivi utilitaristici o sessuali da un terzo tipo di relazione in cui gli amici si amano per come sono, si ama il carattere dell'amico, la sua anima, la sua vera essenza. In questa relazione può anche esserci una venatura sessuale, fisica, che però non è fondamentale. È un legame da anima ad anima. L'implicazione omosessuale in alcuni o forse in tutti i rapporti di amicizia non va demonizzata come una perversione del rapporto, perché non solo la sessualità è, come voleva Jung, "il più forte simbolo a disposizione dell'anima" e può quindi funzionare come veicolo per altri significati, ma rappresenta uno dei fondamentali mediatori del nostro essere nel mondo. Si è parlato a questo proposito di "amore senza la sessualità ma non senza corpo" (Guggenbühl-Craig) o di "amore erotico spiritualizzato" (Kracauer) ed è esperienza comune che gli amici si scelgono anche in base a un'attrazione fisica. Ciò è, ad esempio, ben compreso da Aristotele, il quale ha ravvisato nella vita d'intimità un fattore decisivo dell'amicizia. Intanto, secondo quanto scrive il filosofo greco nella sua *Etica Nicomachea*, la scelta dell'amico passa attraverso la sensazione, non diversamente da quanto si verifica per la scelta dell'amante (Aristotele, *Etica Nicomachea* 1171 b, p. 823):

Non è forse che, come per gli amanti il veder l'amato è la cosa più cara ed essi scelgono questa sensazione più delle altre, nella convinzione che è soprattutto secondo questa che vi è e nasce l'amore, così anche per gli amici il vivere in intimità è la cosa più desiderabile? L'amicizia è infatti comunione, e come ci si rapporta a se stessi, così ci si rapporta anche all'amico.

Inoltre, in conseguenza di tutto ciò, la realizzazione d'un tale vissuto non può che aver luogo nell'intimità e, infatti, Aristotele conclude in tal senso la propria argomentazione (*ibid.*):

Ora, quando si tratta di se stessi, la percezione che si esiste è desiderabile, eppertanto lo è anche quando si tratta dell'amico. Ma l'attuazione di essa ha luogo nel vivere in intimità. Di conseguenza è

naturale che gli amici tendano a questo.

Un'autentica relazione psicologica richiede una profonda e consapevole accettazione dell'altro anche negli aspetti per noi meno gratificanti. L'esercizio di una tolleranza profonda e di una profonda compassione, nel senso etimologico del "patire insieme", significa che abbiamo innanzitutto accolto la *nostra* negatività, l'Ombra che ci segue ovunque. Soltanto a queste condizioni riusciremo a garantire all'amico un affetto stabile dinanzi a quell'umanità imperfetta che egli oppone al nostro desiderio idealizzante. Altrimenti, egli costituirà l'eco del nostro narcisismo, e degli elementi di somiglianza ci alimenteremo per confermare continuamente noi stessi. Se abbiamo accordato piena fiducia all'altro, comprendiamo come anche in questo caso il tradimento possa intervenire con effetti devastanti. È quanto accade, ad esempio, a un personaggio del mito, Filottete, alle cui sofferenze Sofocle ha dedicato l'omonima tragedia. Si racconta che, ferito a un piede dal morso d'un serpente, l'eroe fosse abbandonato dai greci nella deserta isola di Lemno perché la sua ferita piagava l'aria e le sue grida strazianti tormentavano i compagni. Dal momento che, secondo quanto stabiliva una profezia, Troia non poteva essere conquistata senza il contributo dell'arco di Filottete, Odisseo e Neottolemo, il figlio di Achille, sbarcarono a Lemno con l'intento di sottrarglielo. Odisseo era ben consapevole del fatto che ciò non poteva avvenire con la forza o con la persuasione ma solo con l'inganno. E l'inganno che Odisseo propone a Neottolemo consiste nella costruzione d'un tradimento: Neottolemo dovrà prima conquistarsi l'amicizia incondizionata di Filottete e, in seguito, forte della fiducia conquistata, dovrà sottrargli l'arco. È in effetti quanto avviene, almeno in un primo momento, ed è interessante che la sequenza verbale messa da Sofocle in bocca all'eroe tradito presenti una caratteristica quanto significativa inversione logica. Esclama infatti l'eroe (Sofocle, *Filottete*, v. 923, p. 685):

Sono morto, sono tradito,

e connota in questo modo il tradimento come condizione successiva alla morte, come condizione più esiziale della morte.

Devastante si rivela l'effetto del tradimento allorché esso viene consumato sul terreno della fiducia. Spesso, comunque, il tradimento viene agito come reazione difensiva rispetto alla delusione di quelle aspettative narcisistiche di cui abbiamo parlato. Una relazione differenziata si colloca al di là

dell'appagamento simbiotico e presuppone la presa in carico della propria Ombra; possiamo anche proiettarla sull'amico e fuggirne irritati, ma allora la sfida viene soltanto spostata in avanti. A differenza del rapporto d'amore, nell'amicizia abbiamo una possibilità in più di superare il tradimento cogliendone gli aspetti propulsivi, senza lasciare che prevalgano quelli distruttivi fino ad arrivare alla rottura del legame. Il tradimento può così costituire l'occasione per rivedere il rapporto a un livello più profondo e più ampio di comprensione. Forse neppure con il nostro compagno o compagna di vita riusciamo a svelarci pienamente come con una persona del nostro sesso.

L'amicizia femminile è spesso più solida di quella fra uomini, nella quale la rivalità e la violenza inquinano il rapporto in misura senz'altro superiore a quanto avvenga fra le donne. Nell'amicizia femminile, ad esempio, appare possibile non solo l'affetto ma anche la sua manifestazione attraverso un contatto fisico, il camminare abbracciate o il salutarsi con un bacio affettuoso. Comportamenti simili sono praticamente inaccettabili tra uomini, almeno nella cultura occidentale (nei paesi arabi, per esempio, vigono altre regole). Essi non fanno parte del nostro costume, e ciò è legato non solo a un diverso modo di vivere la corporeità, ma anche a un'accettazione diversa dell'altro, dell'amico. Ciascuno di noi deve generalmente nascondere i propri aspetti negativi, anche e in alcuni casi innanzitutto all'amante, ma può lasciarli affiorare dinanzi all'amico. Le persone si sentono legate nell'amicizia perché è come se si stabilisse un rapporto da anima ad anima; è qui che noi avvertiamo la presenza di una spiritualità profonda. Nei poemi greci figurano numerosi esempi di amici che si sacrificano l'uno per l'altro. Se accettiamo la diversità dell'altro, l'amicizia diviene stimolante perché il diverso mi porta verso dimensioni dell'esistere completamente differenti dal mio mondo. Del resto l'amore, l'eros come capacità di relazione di cui abbiamo parlato tante volte, si basa proprio sull'accoglimento dell'irriducibilità di chi ci sta accanto. È forse nel segno di questa irriducibilità che va anche inteso l'insegnamento rabbinico riportato da Cohen nella sua esposizione del *Talmud*. Secondo quanto infatti viene riferito da questo autore (1932, p. 262):

L'insegnamento rabbinico sull'amor fraterno non potrebbe trovar sintesi più bella del vigoroso epigramma: "Chi è potente? Chi cambia un nemico in amico."

La necessità di riconoscere la diversità dei figli da parte dei genitori che "gli hanno dato la vita" rappresenta uno dei momenti più duri che essi si trovano ad affrontare. E questo modo d'esprimersi, d'altronde, così diffuso anche tra chi

crede che la vita sia un dono, ma di Dio, rivela quale idea abbiano del proprio ruolo quei genitori che si sentono *in credito* nei confronti dei figli. Nell'amicizia si offre una possibilità in più di far spazio alla diversità dell'altro traendone motivo di arricchimento psicologico: attraverso l'amico noi sperimentiamo il mondo *in un modo che non ci è abituale* e può attrarci molto proprio perché sconosciuto, e *in una situazione in cui siamo probabilmente disposti a rischiare di più*. L'amico rispecchia la mia anima, me stesso: si dice "Dimmi con chi vai e ti dirò chi sei". Se riesco a donare la mia anima e l'altro può riceverla, allora io mi rispecchio in lui e lui si rispecchia in me. Nell'amicizia c'è in fondo una qualità religiosa. Un possibile etimo di religione, quello ad esempio proposto dalla cristianità, rileva in questo termine la significazione del 'legare insieme', del 'mettere insieme', e infatti attraverso l'amico noi scopriamo che è possibile una comunicazione profonda che ci 'amplia'. Nei momenti difficili si trova 'gettato' veramente solo chi non può contare su un amico. Nella tragedia greca l'espedito salvifico che conduceva alla lisi del nodo drammatico era il cosiddetto *deus ex machina*, che tradotto in termini personali equivale all'intervento dell'amico che sperimentiamo come qualcosa di religioso, di assolutamente 'gratuito', la *longa manus* d'un dio. La possibilità di essere aiutati non contraddice assolutamente il nostro sviluppo, anzi accettare l'aiuto e richiederlo in alcune circostanze significa che abbiamo raggiunto la consapevolezza della nostra intrinseca fragilità, consapevolezza che è sempre indice di maturità psicologica. Dobbiamo saper riconoscere la nostra impotenza, laddove per esempio il problema di molti psicologi - che in quanto tali dovrebbero essere psicologicamente più evoluti e articolati dell'uomo "comune" - è proprio quello di sentirsi onnipotenti. Che significa il detto evangelico "Bussate e vi sarà aperto"? Non chiedere mai non equivale a una condizione di perfetta autosufficienza, ma, al contrario, a una patologia. Nel *Talmud* (Berakhoth 5b, in Elkaïm-Sartre 1982, p. 48) si narra che un giorno Rabbi Johanan cadde malato. Rabbi Hanina gli rese allora visita e gli domandò se egli sopportasse di buon grado il castigo che gli era occorso. Ricevuta una risposta decisamente negativa, Rabbi Hanina gli chiese di dargli la mano. Rabbi Johanan lo fece e guarì. Si domanda a questo punto l'estensore del racconto talmudico perché Rabbi Johanan non si fosse guarito da solo e la risposta viene rimandata all'esito di un'ulteriore narrazione che ripete in tutto e per tutto la prima. Anche Rabbi Hiya un giorno s'ammalò e, stavolta, fu Rabbi Johanan a rendergli visita. Rabbi Johanan domandò a Rabbi Hiya se egli sopportasse di buon grado il castigo che gli era occorso. Ricevuta una risposta decisamente negativa, Rabbi Johanan gli chiese di dargli la mano. Rabbi Hiya lo fece e guarì. Anche Rabbi Hiya, dunque, non fu in grado di guarirsi da solo. Perché? Perché, dunque, non si è in grado di guarirsi da soli? Così risponde il talmudista (*ibid.*):

Perché un prigioniero non si libera da solo.

Un prigioniero non si libera da solo. Forse la condizione di prigionieri investe tutti gli uomini e allora nessuno può dirsi in grado di liberarsi da solo e nessuno può dirsi in grado, per impiegare l'altra espressione del racconto talmudico, di guarirsi da solo. Paradossalmente, è proprio la protestata autosufficienza di cui parlavamo prima a costituire il segno più tangibile d'una infinita prigionia.

Diversamente dall'amore, come s'è già detto, l'amicizia non è motivata da nessun istinto biologico, ma unicamente dal desiderio di rapporto con un altro essere umano. La vera amicizia è esclusiva, comporta sentimenti di abbandono, gelosia e invidia da parte di chi non ne è protagonista ma spettatore. Pensiamo all'ostilità che molte volte la famiglia dimostra nei confronti degli amici dei figli, che li porterebbero "su una cattiva strada". L'amicizia conduce normalmente a una idealizzazione dell'altro, ed è per questo che può prendere forma il tradimento, addirittura più doloroso di quello che subiamo dall'amante. Una delusione legata a un'amicizia vera può spezzare la vita di una persona, e del resto un'amicizia è più difficile da ricostituire di una relazione sentimentale. Nell'amicizia abbiamo dunque il compito di spiegare, di mettere in mostra la nostra dimensione umana proprio perché l'altro tende a idealizzarci.

XIV.

IL SESSO NEGATO

Dappertutto nella natura ci sono spozalizi, poiché in tutte le creature c'è il maschio e la femmina. Anche gli alberi si accoppiano, anche le gemme. Si accoppiano anche i sassi e le pietre.

(Lutero, *Discorsi a tavola 7*, p. 5)

Scrive Pindaro nella prima delle sue *Olimpiche*:

Figlio di Tàntalos, dirò di te contro gli antichi:
quando al banchetto armonioso
in Sipilo amica il padre invitò
gli dei a scambievole cena,
ti rapì il dio dal tridente splendido,
vinto da passione, e su auree cavalle
ti trasse all'altissima reggia di Zeus venerato:
dove in tempo futuro
venne anche Ganymédes
per Zeus, allo stesso servizio.

Il "servizio", cui fa riferimento Pindaro, allude al rapporto amoroso tra due dei, Poseidone e Zeus, e due personaggi del mito, rispettivamente Pelope, figlio di Tantalos e progenitore degli Atridi, e Ganimede, il più bello dei fanciulli viventi. Il mito stesso, dunque, per così dire, legittima in cielo l'unione omosessuale. Nel passaggio dalla Grecia antica al mondo moderno, comunque, anche in virtù delle decisive interposizioni di valore apportate dal cristianesimo, tale percezione di legittimità ha subito varie metamorfosi fino a trasmutarsi, nella maggior parte dei casi, nel suo opposto. Recentemente è apparsa sugli schermi la versione

cinematografica di *Maurice* di Edward Morgan Forster (1971), un narratore inglese molto frequentato negli ultimi tempi dagli autori cinematografici (vedi *Passaggio in India e Camera con vista*). Il film, come il romanzo, racconta la storia di un giovane che si scopre omosessuale dopo un'esperienza con un coetaneo ambientata nel tipico contesto di un *college* inglese. Il libro venne edito postumo, perché l'autore, in piena epoca vittoriana, riteneva che la sua pubblicazione fosse impensabile, nel senso che avrebbe comportato conseguenze analoghe a quelle raccontate nel romanzo. D'altra parte non possiamo escludere che in questa decisione agissero sentimenti di vergogna e di colpa, oltre a una giusta percezione del fatto che il destino felice dei due amanti, anziché la loro tragica fine, fosse ancor più provocatorio del tema stesso del romanzo. L'elemento centrale dell'incontro era poi costituito da una sensualità senza censure o camuffamenti "platonici", in barba al galateo letterario allora imperante. In una breve prefazione Forster scriveva che ciò che l'uomo della strada effettivamente aborrisce non è tanto il fatto in sé, in questo caso l'omosessualità, quanto "l'invito a pensarci". Se infatti l'omosessualità venisse legalizzata, nottetempo e senza troppi clamori, essa non susciterebbe più alcuna reazione tabuizzante e difensiva, perché sarebbe inserita normalmente nell'assetto sociale e nessuno ci farebbe più caso. La perversione non è dell'individuo ma della società che si ostina a negare una realtà che ha sempre fatto parte di qualsiasi collettività umana. L'omosessualità è testimoniata all'epoca della III dinastia egizia nel 2500 a.C.; nell'Antico Testamento, dove si ingiunge che queste pratiche vengano punite con la morte; in un'antica legge ittita del 1400 a.C., che al contrario prevedeva il matrimonio tra persone dello stesso sesso; e naturalmente nel mondo greco e in quello romano. È il caso di rilevare che una situazione di fatto simile a quella che possiamo supporre nella cultura degli ittiti si trova oggi soltanto in California, lo Stato più libertario sotto il profilo del costume sessuale, uno Stato che nel 1984 ha riconosciuto legalmente la coppia omosessuale (Di Meglio 1990, p. 129).

Nella società occidentale contemporanea, alla rimozione collettiva delle problematiche omoerotiche fanno riscontro la scarsità degli studi psicologici sull'argomento e la scarsità delle ipotesi esplicative finora avanzate. La nostra cultura appare chiaramente informata al canone patriarcale vigente nel cristianesimo e prima ancora nell'ebraismo, e condanna tutto ciò che esula dal modello di virilità *tout court*. Se moviamo dalla prospettiva dell'uomo comune, l'omosessualità rappresenta il luogo per eccellenza in cui parlare di sessualità tradita: ciascuno di noi nasce con una identità sessuale geneticamente e fisiologicamente determinata (a parte alcune particolari situazioni cromosomiche) e sappiamo che per ragioni intrinseche alla sopravvivenza della specie l'orientamento più diffuso è verso una scelta eterosessuale. L'amore per il simile sarebbe dunque *contra naturam*. Eppure è legittimo supporre che nell'"*homo sapiens sapiens*" il sistema dei significati culturali, rappresentando un passaggio evolutivo, costituisca ormai il prolungamento "naturale" dell'

organismo biologico, e dunque qualcosa di ben più radicale di una semplice sovrastruttura. Ciò significa che la sessualità umana prescinde in larga misura dai fini meramente biologici, come del resto è provato dal persistere della sensibilità erotica ben oltre il periodo strettamente fecondo. Né sentendoci attratti da un individuo avvertiamo l'urgenza dell'istinto procreativo, che semmai, per farsi strada, richiede un adeguato rapporto psicologico. La sessualità si manifesta innanzitutto come desiderio nei confronti di un'altra persona, e il fatto che questa debba appartenere al sesso opposto affinché vengano soddisfatte delle esigenze naturali può anche non essere rilevante. Si pensi inoltre alla tesi sostenuta da Kenneth Dover nel suo studio sulla omosessualità nella Grecia antica, tenendo ben presente che nella lingua greca antica si dimostrerebbe del tutto inutile cercare dei termini corrispondenti ai nostri "eterosessuale" e "omosessuale", termini che comunque, per certi versi anche paradossalmente, devono parte della loro esistenza a morfemi greci. Kenneth Dover parte dal ragionevole presupposto secondo cui l'omosessualità, così diffusa nella vita greca, "soddisfacesse un'esigenza non altrimenti adeguatamente soddisfatta all'interno della società greca" (Dover 1978, p. 211). Si tratta dunque di individuare tale presupposto. Afferma dunque Dover a tale riguardo (*ibid.*),

A me sembra che tale esigenza fosse un bisogno di rapporti interpersonali di un'intensità che di solito non era riscontrabile nel matrimonio o nei rapporti che s'instauravano tra genitori e figli o in quelli tra l'individuo e la comunità nel suo insieme.

Sarebbe dunque l'esigenza d'un rapporto personale più intenso a motivare e sostenere la scelta omosessuale dei greci antichi. Sappiamo, a questo riguardo, che "a Creta come a Sparta, i rapporti pederastici erano [...] parte integrante del sistema educativo degli adolescenti" (Calame 1977, p. 75). Tali rapporti, continua Calame (*ibid.*):

Istituendosi soltanto tra un efebo e un uomo maggiore di età, già integrato nell'ordine adulto, assolvevano a una funzione didattica: facevano sì che l'amato si conformasse al modello rappresentato dall'amante e assimilasse così gradualmente, per un processo mimetico, le virtù del cittadino perfetto.

Analogamente, secondo quanto afferma Dover, per gli scrittori greci che idealizzavano l'eros, l'atto fisico non costituiva l'aspetto più rilevante di tali rapporti. In gioco era invece (Dover 1973, p. 14)

una relazione che comprendeva devozione e sacrifici vicendevoli ma anche emulazione, e risvegliava la sensibilità, l'immaginazione e l'intelletto.

Forti di quale premessa possiamo dunque parlare di *tradimento della sessualità* nell'ambito dei rapporti omoerotici? Come abbiamo anticipato, questa assunzione si radica in un pregiudizio collettivo che costringe le varie minoranze ad assumersi di volta in volta l'ingrata parte del capro espiatorio. Quanti si trovano a desiderare un compagno dello stesso sesso sono così gettati in una dimensione psicologica del tutto particolare, caratteristica delle minoranze in seno a una collettività diversamente orientata. L'omosessualità, allora, non tradisce tanto la natura quanto il costume culturale, che confina il diverso nella clandestinità e nella vergogna, eleggendolo a potenziale preda dell'aggressività sociale. Non l'omosessualità, dunque, potremmo anche dire, tradisce la natura, ma la coscienza. La coscienza si costituisce e si edifica come luogo elettivo nel quale viene consumato il tradimento della natura. Pensiamo a Pasolini: ci si è serviti, come è consuetudine, dell'accusa di omosessualità per svilirne lo spirito: non si può essere veramente 'grandi' se nella parte più profonda e vitale del proprio essere si coltivano sogni, impulsi e progetti affettivi in cui la maggioranza delle persone non è disposta a riconoscersi. Freud è stato fra i primi a occuparsi del problema in termini psicologici, ma si deve ammettere che né la sua né le interpretazioni successive sono finora riuscite a dar conto in maniera esauriente della scelta omosessuale. D'altra parte solo di recente si è usciti da un clima di caccia alle streghe, in cui paradossalmente la circostanza che l'omosessualità fosse considerata un disturbo psicologico garantiva almeno da provvedimenti penali. Nel 1974 il DSM (il manuale di psichiatria americano) ha finalmente escluso l'omosessualità dalle malattie mentali, a fronte dei dati riportati nel rapporto Kinsey del 1948 in cui si rivelava che il 40% dei maschi americani adulti aveva avuto un rapporto omosessuale completo. L'omofilia, come ogni altra forma di 'perversione', deve essere compresa quale *modo particolare e specifico di essere nel mondo dell'esperienza amorosa*. Non possiamo comprendere l'omosessualità se la scindiamo dall'amore. Per quanto ci è dato constatare nell'esperienza clinica, l'amore omosessuale non si differenzia nelle sue espressioni da quello eterosessuale: sono identici il trasporto, la dolcezza, la passione. Nelle sue espressioni, ripeto. Perché poi, dal punto di

vista della psicologia del profondo, non possiamo non individuare una differenza, appunto, profonda. L'amore permette a ciascuno di noi di superare le ristrettezze della nostra esistenza; per questo molti autori ne parlano come della "trasparenza del mondo". Ora, l'amore eterosessuale è rapporto *con il diverso*; Freud diceva che la donna resta un mistero, e forse una psicologa direbbe lo stesso dell'uomo. L'eros eterosessuale ci apre una prospettiva su questo diverso orizzonte d'esperienza, ed è così che, illuminando l'altra metà del cielo, esso rende il mondo trasparente. L'unione con ciò che è completamente 'altro da noi' significa che noi siamo la metà del simbolo che può ricomporsi solo nell'incontro con un compagno dell'altro sesso. Tale diversità non è solo fisica ma anche psichica, poiché uomo e donna sono psicologicamente complementari. Tutto ciò rappresenta una possibilità naturale di andare oltre noi stessi: sin dall'infanzia il bambino va verso la bambina. Come spiegare allora che nel rapporto emotivo e sentimentale il diverso spesso fa paura al punto da motivare in alcuni casi la scelta omosessuale? Il paziente omosessuale generalmente non chiede di essere 'guarito' dalla sua omosessualità, ma va in analisi per i problemi che hanno tutti i pazienti, e se esiste una specificità che li accomuna, essa deriva dai comportamenti penalizzanti della società nei confronti di chi si discosta dal modello dominante. All'interno delle scuole psicoanalitiche vi è una tendenza progressivamente crescente a dar voce agli analisti omosessuali proprio perché possano facilitare una comprensione del loro mondo psichico. Si tratta comunque di situazioni molto avanzate, poiché l'atteggiamento prevalente nega questa possibilità. Conosco comunque due analisti appartenenti rispettivamente alla scuola junghiana e freudiana che hanno avuto il coraggio di denunciare l'ipocrisia delle associazioni psicoanalitiche. Mi riferisco agli studi di Hopcke (1989) e di Moor (1989).

Ferma restando la difficoltà di dare risposte esaurienti a tutti gli interrogativi legati all'omosessualità, io personalmente sono dell'idea che in questa "scelta coatta" si debba leggere l'impossibilità psicologica di affrontare il diverso perché troppo minaccioso. Il femminile per l'uomo e il maschile per la donna rappresentano una sfida, laddove il simile o addirittura l'identico ci appaiono ovviamente più disposti ad accoglierci. Nel rapporto uomo-donna, l'aspetto controsessuale inconscio può essere proiettato sull'altro in modo che l'Anima o l'Animus vengono a costituire il ponte verso l'altro. Ciò appare nei sogni, dove la nostra eterosessualità inconscia può evolvere attraverso la terapia: da primitiva può farsi molto più evoluta modificando anche la tipologia del partner verso cui l'individuo si sente portato. L'Anima e l'Animus sono in gioco come un faro che illumina l'altro. Una relazione disturbata con l'Animus o con l'Anima inevitabilmente si riflette nella realtà in scelte "malate" che guidano l'individuo verso rapporti in cui, non a caso, egli si avvia sempre più profondamente nello stesso problema. Nel maschio, come già indicava Jung, l'omosessualità può rappresentare una situazione in cui il soggetto *si identifica con l'Anima*, ed è quindi incapace di *proiettarla all'esterno*, e così, al contrario di quanto

generalmente accade, proietta *la Persona con cui coincide la propria identità sessuale*. E qui si può osservare una grande diversità tra l'omosessualità maschile e quella femminile, la quale ultima appare peraltro socialmente meno inquietante di quella maschile. Nell'omosessualità maschile la dimensione genitale è uno dei fattori più importanti che sostiene la relazione, e questo spiega la promiscuità di molti uomini omosessuali: ciò di cui si va in cerca è la dimensione sessuale piuttosto che quella spirituale. Gli junghiani ritrovano nella grande tradizione della genitalità maschile, in cui si esprimono potenza e vigore, il fondamento archetipico di questa tendenza. Nella omosessualità femminile, invece, ciò che è davvero importante non è tanto la sessualità quanto l'amicizia: vi sono dei legami particolarissimi nei quali il contatto, la partecipazione ecc. hanno un'importanza determinante. Va detto però che, se assumiamo il punto di vista junghiano su questo tema, il problema cui non riusciamo a dare una risposta è come da questi rapporti possa nascere una *completezza*, quell'essere umano *unitario* che Jung stesso additava quale meta del processo di individuazione (Hopcke 1989, pp. 192-94).

XV.

IL CORPO SGRADIVOLE

Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso
Macchiommi anzi il natale, onde sì torvo
Il ciel mi fosse e di fortuna il volto?

(Leopardi, *Ultimo canto di Saffo*)

Nel *Fedro* Socrate chiama Saffo "la bella" (Platone, *Fedro* 235 c), ma il riferimento è alla bellezza delle sue liriche. Baudelaire, dal canto suo, la definisce "più bella di Venere" (Baudelaire 1857, pp. 268 e sgg.). In realtà una certa tradizione vuole che Saffo sia stata, al contrario, brutta d'aspetto. Sembra, del resto, che la stessa Saffo si definisse "piccola e nera" in un proprio carme. Testimonianze papiracee risalenti al II e III secolo la descrivono, analogamente, "piccola e nera" (Campbell 1982). Se non possiamo stabilire l'attendibilità d'una tale descrizione e d'una tale notizia, appare comunque interessante che la "leggenda" della bruttezza di Saffo abbia avuto un certo seguito e sia stata variamente fantasticata. Ad essa hanno ad esempio prestato fede, con la testimonianza della loro poesia, Ovidio e Leopardi. Sia in Ovidio (*Le Eroidi*, ep. XV), che la immagina scrivere una lettera all'amante Faone, sia in Leopardi (1976, vol. I, pp. 14-15), che ne fantastica un "ultimo canto", Saffo lamenta il proprio essere brutta. Nella lettera che Ovidio immagina ella scriva all'amante, la poetessa lega il filo della sua esistenza all'accettazione del suo amore da parte di Faone. Analogamente, *L'ultimo canto di Saffo* può leggersi, almeno a un certo livello di letteralità, come la storia d'un suicidio che Saffo commette spinta dalla percezione insostenibile della propria bruttezza e, legato a questa, dal non corrisposto amore di Faone. Il corpo brutto, dunque, può manifestarsi per ciò stesso come un corpo confinante con le regioni oscure della morte, come corpo cui spetterebbe, per ragioni affatto insondabili, l'estinzione, il non vivere. Il dramma di questa Saffo "brutta", che appartiene a una certa tradizione e alla fantasia dei poeti, appare perfettamente comprensibile alla luce del concetto greco di bellezza. La visione greca del mondo, termine quest'ultimo che non casualmente suona nella loro lingua "cosmo" (= mondo

bello e ordinato), lega il bello alla misura e alla proporzione, al vero e al bene, all' "eros". Se è vero che, così come accade per i cristiani relativamente alla dottrina della *privatio boni*, anche per i greci il male corrispondeva a una sorta di "non essere" e, inoltre, considerata la profonda connessione stabilita dalla mentalità greca tra "bene" e "bello", allora dovremmo ritenere che il brutto, e dunque il "corpo brutto", sia stato relegato, anch'esso, nel "non essere" e sia stato vissuto come segno tangibile d'un rischio costitutivo incombente sul mondo della misura e della bellezza. La commedia antica, secondo l'analisi dello storico delle religioni Angelo Brelich, la commedia di Aristofane, la commedia in cui si dispiega il "turpe" e, dunque, il ridicolo dell'esistenza, si configura appunto come quella modalità che consentiva allo spettatore greco di sperimentare, e superare, uno dei grandi rischi dell'esistenza, il rischio di rimanere sotto la misura. L'altro, il rischio di oltrepassarla, era corrispondentemente sperimentato nel "brivido della tragedia" (Brelich 1969, pp. 117-18). Il brutto, dunque, deborda dalla misura, e ciò comporta, per i greci, che esso si trova in luoghi altri, se pure tali luoghi sono possibili, rispetto al pulsare stesso della vita. Se pensiamo, poi, che nel platonismo e nel neoplatonismo la bellezza si lega all' "eros" in modo tale da divenire una sorta di via privilegiata di ascesa all'assoluto, comprendiamo meglio la radicalità del dramma vissuto dalla Saffo "brutta". Ma, potremmo domandarci, come motiva Saffo la propria bruttezza? A quale principio ne attribuisce la responsabilità "ontologica"? I poeti che hanno ripensato, insieme a Saffo, la radicalità del brutto, non hanno mancato di rispondere a tali interrogativi. Ovidio (*Le Eroidi* XV, vv. 31-32 del testo latino) fa scrivere, per esempio, alla poetessa:

... invidiosa natura mi negò la bellezza.

"Invidiosa" è il termine che nell'originale latino viene fatto corrispondere a "difficilis" (Leto 1966, p. 175). Ora, "difficilis" fa pensare a noi alla difficoltà di rapporto cui costringe il possesso d'un "corpo brutto". La natura non si lascia facilmente avvicinare dal "corpo brutto" e, anzi, lo ripudia. Eppure, e dobbiamo allora parlare di tradimento, non è la stessa natura a partorire il brutto? Scrive in modo più disteso Leopardi nell'*Ultimo canto di Saffo* prestando alla poetessa la propria voce:

Qual fallo mai, qual sì nefando eccesso
Macchiommi anzi il natale, onde sì torvo

Il ciel mi fosse e di fortuna il volto?
In che peccai bambina, allor che ignara
Di misfatto è la vita, onde poi scemo
Di giovanezza, e disfiurato, al fuso
Dell'indomita Parca si volvesse
Il ferrigno mio stame?

Sebbene tra Ovidio e Leopardi si distenda il cristianesimo, ed è allora per questo motivo che compaiono nel canto i riferimenti al peccato che precede la nascita, ovvero al peccato originale, la poesia di Leopardi può essere anche intesa alla luce di quella "difficile natura" di cui ha parlato Ovidio. In quest'ottica, quello di Saffo diventa il lamento dell'uomo che scopre tra sé e la natura uno stacco incolmabile, glaciale indifferenza o, anche, aperta ostilità, segni inequivocabili d'un costante tradimento dalla natura perpetrato nei suoi confronti. La natura "difficile" di Ovidio diventa, in questo modo, la natura "matrigna" di Leopardi, il quale, in una delle ultime riflessioni dello *Zibaldone*, declina quel tradimento nelle seguenti parole (Leopardi, 11 aprile 1829, vol. II, p. 1222):

La natura, per necessità della legge di distruzione e riproduzione, e per conservare lo stato attuale dell'universo, è essenzialmente regolarmente e perpetuamente persecutrice e nemica mortale di tutti gl'individui d'ogni genere e specie, ch'ella dà in luce; e comincia a perseguitarli dal punto medesimo in cui gli ha prodotti. Ciò, essendo necessaria conseguenza dell'ordine attuale delle cose, non dà una grande idea dell'intelletto di chi è o fu autore di tale ordine.

Pensiero, questo di Leopardi, nella cui chiusa s'avverte una inconfondibile risonanza gnostica. A chi altri possiamo assimilare, infatti, l' "autore" dello "stato attuale dell'universo" se non al demiurgo pensato dagli gnostici, il demiurgo autore d'una creazione e d'una creatura imperfetta?

La leggenda della bruttezza di Saffo propone alla nostra considerazione un problema la cui radicalità appare senz'altro suscettibile d'essere analizzata nella nostra privilegiata ottica del tradimento. Che significato assume allora il tradimento quando, per ragioni oggettive o in conseguenza di una percezione distorta di sé, si vive in un corpo "brutto"? Pur essendo molto diffusa, questa problematica viene affrontata solo raramente in ambito clinico; eppure il corpo

rappresenta uno dei luoghi principali in cui si mettono in scena le vicende alterne e travagliate del proprio sentimento di identità. Dal nostro punto di vista non è tanto rilevante la fisionomia oggettiva dell'individuo, quanto il suo vissuto personale, che sempre determina le maggiori sofferenze come le maggiori gratificazioni. Uno dei desideri basilari della vita è quello di piacere a se stessi. Il sentimento d'autostima, infatti, non si configura soltanto come valutazione realistica e positiva della propria personalità, ma anche come simpatia e accettazione del proprio corpo, nelle parti più belle così come nei difetti. Dovremmo essere soddisfatti del nostro aspetto perché il nostro corpo è davvero la nostra casa, quella in cui sostiamo per tutta l'esistenza. Il corpo disabitato, il corpo non riconosciuto e non accettato, corrisponde all'impossibilità di scendere nella propria esistenza come in qualcosa di irriducibilmente personale, significa essere continuamente spinti al limite del non essere. Ciò significa che si può arrivare al suicidio nel momento in cui non c'è spazio che ci possa contenere né rifugio che ci possa ospitare, spazio e rifugio di cui ci si sente inequivocabilmente indegni. Rifiuto e vergogna della propria corporeità comportano un tremendo dolore psichico, dolore che solo approssimativamente può essere tradotto nella sensazione di non avere un luogo dove fermarsi e riposare.

La percezione della propria inadeguatezza sul piano fisico non si accompagna solo alla vergogna ma anche a un particolare sentimento del ridicolo. Percepirsi inadeguati sul piano fisico, insomma, significa essere continuamente abitati da una tristezza di fondo, la quale facilmente, nel contatto sociale, si tramuta in vergogna e, fatalmente, nel ridicolo. È ridicolo chi avverte di non essere al proprio posto, chi si trova ovunque e perennemente a disagio, chi dolorosamente avverte di spezzare l'armonia dell'ambiente fatta di uomini e di cose. Laddove tutto è conforme, intero, in relazione, egli è deforme, disunito, espulso dalla relazione. Esempio, a questo riguardo, ci appare la descrizione omerica di Tersite, "l'uomo più brutto che venne sotto Ilio" (*Iliade* II.216). Nell'esperienza di Tersite, infatti, convergono bruttezza e ridicolo, dolore e risentimento. Quanto più la bruttezza, questo esser fuori posto rispetto al mondo di valori condiviso dai guerrieri achei, alimenta il risentimento di Tersite, tanto più cresce nei suoi confronti l'odio nutrito "dentro il cuore" dai guerrieri achei nei suoi confronti. L'esser fuori posto di Tersite, poi, così come il suo andare oltre la misura, sono appunto le caratteristiche che, nell'*Iliade* (II.211-21), introducono questo personaggio:

Gli altri dunque sedevano, furono tenuti a posto.
Solo Tersite vociava ancora smodato,
che molte parole sapeva in cuore, ma a caso,
vane, non ordinate, per sparlare dei re:

quello che a lui sembrava che per gli Argivi sarebbe buffo. Era l'uomo più brutto che venne sotto Ilio. Era camuso e zoppo d'un piede, le spalle eran torte, curve e rientranti sul petto; il cranio aguzzo in cima, e rado il pelo fioriva. Era odiosissimo, soprattutto ad Achille e a Odisseo, ché d'essi parlava sempre...

Quando Odisseo, per troncarne il parlare ingiurioso, lo colpisce con lo scettro di Agamennone, a Tersite cade una grossa lacrima e lo spettacolo del suo dolore provoca il riso degli eroi achei. Il dolore di Tersite, infatti, è ridicolo, laddove la violenza perpetrata nei suoi confronti è lodata come la più bella tra le mille cose belle fatte da Odisseo (*Iliade* II.265-75):

... con lo scettro il petto e le spalle
percosse; quello si contorse, gli cadde una grossa lacrima,
un gonfio sanguinolento si sollevò sul dorso
sotto lo scettro d'oro; sedette e sbigottì
dolorando, con aria stupida si rasciugò la lacrima:
gli altri scoppiarono a ridere di cuore di lui, benché afflitti,
e uno parlava così, guardando un altro vicino:
"Ah, davvero mille cose belle ha fatto Odisseo,
dando buoni consigli e primeggiando in guerra;
ma questa ora è la cosa più bella che ha fatto tra i Danai,
che ha troncato il vociare di quel villano arrogante".

Anche il dolore di Tersite, dunque, è fuori posto così come la sua bruttezza.

Nonostante i luoghi comuni sulla attenzione ossessiva posta dalle donne nella "cura-rifiuto" del proprio aspetto, sarebbe un malinteso considerare la solitudine di questa condizione come una prerogativa dell'essere femminile. Anche gli uomini, infatti, soffrono di gravi "complessi di bruttezza", "complessi" che meglio potremmo definire come disturbi nella percezione di se stessi e del proprio corpo. Ma come il ridicolo è il disarmonico, come è in fondo volgare solo ciò che è privo di senso, così è davvero brutto soltanto ciò che è inespressivo. Sentirsi brutti è dunque altro, sentirsi brutti è un vissuto dell'anima, è l'esperienza dell'ebreo errante che non possiede una capanna che lo protegga, una grande madre che di lui si prenda cura, e che, nella costrizione ad

allontanarsi di volta in volta fuggendo dai luoghi e dagli individui, rivela il tema del rifiuto che è l'artefice occulto del suo particolare destino. Può essere utile introdurre questo motivo del rifiuto agito sul corpo, attraverso una breve digressione etimologica: il significato originario del termine italiano "brutto" sembra essere stato "sporco". La derivazione generalmente accettata, anche se dubbia, è dal latino "brutus", che significa "grave, inerte, massiccio". L'etimo del termine inglese "ugly" si riferisce all'area semantica di ciò che è spaventoso, che fa paura, qualcosa che atterrisce e si teme perché legato al dolore, alla pena, all'angoscia. Il brutto dunque vive sulla propria pelle gli aspetti mostruosi della vita; l'Ombra agita sul corpo lo trasforma nell'espressione simbolica del rifiuto e viceversa il rifiuto agito sul corpo ne fa il portatore dell'Ombra, del male. Ma un corpo brutto o imbruttito non rappresenta solo l'esito di un atteggiamento autodistruttivo, costituisce anzi, al contempo, una costante provocazione nei confronti dell'altro, una minaccia alla sua integrità, una sfida all'istintualità rimossa e agli elementi difensivi della Persona. In questo senso la bruttezza diviene ciò che Freud chiamava il "perturbante", qualcosa di indefinito e di oscuro che sollecita la proiezione di contenuti inconsci, un'immagine ansiogena che provoca reazioni difensive, l'imbarazzo, un veloce distogliere l'attenzione. Essa evoca il fantasma della propria aggressività, fa riemergere gli aspetti negati e minacciosi della psiche. Perché, per esempio, negli asili infantili i bambini brutti o grassi o che hanno qualche deformità fisica sono perseguitati e presi in giro? Qui non è in gioco soltanto la crudeltà del bambino, e la sua rivale sadica sul persecutore, ma l'esigenza di negarne l'esistenza annientandolo.

Il brutto non solo vive la propria Ombra ma è anche costretto a incarnare quella degli altri, perché suo malgrado o, come vedremo, in virtù di un disegno di cui non è consapevole, egli rappresenta un humus fertilissimo per questo tipo di proiezioni. Quando ci imbattiamo in una persona deforme, volgiamo altrove lo sguardo *per ragioni di delicatezza* che in realtà nascondono un problema interiore. Pensiamo all'uomo elefante che fuggiva dalla persecuzione e ricordava ai persecutori d'essere anch'egli un uomo. Se leggiamo questa rivendicazione in termini endopsichici e riferiamo la dinamica paranoide a figure interiorizzate intorno alle quali si è andata costruendo l'identità del soggetto, non possiamo fare a meno di chiederci quale sia il vero destinatario di quel "messaggio". Perché naturalmente si tratta dell'istanza di riconoscimento più elementare e fondamentale che si possa concepire. Il brutto sollecita il fantasma dell'indegnità, esso allude all'impossibilità di essere al mondo, rinvia al più devastante dei tradimenti, quello subito nel rapporto primario.

Il corpo brutto rappresenta dunque la coazione a esibire un rifiuto d'amore. Non vi è nulla di più potente delle attivazioni aggressive di una madre che respinga il proprio figlio. L'arbitrarietà di questo atteggiamento non può essere compresa come tale dal bambino e suscita la fantasia di una colpa che legittimi l'atteggiamento materno. Olievenstein ha scritto in *Il non detto delle emozioni* che "il senso di ingiustizia è il principio motore del non-detto del brutto"

(Olievenstein 1988, p. 63). Una madre di questo tipo, anziché accogliere e contenere gli impulsi aggressivi del bambino, depotenziarli e renderli così meno terrificanti, glieli restituisce amplificati, inibendo ogni possibilità di scarica all'esterno. Questo rifiuto non si pronuncia sulla bruttezza del figlio, è altro, è la mancanza di accoglimento, di quell'abbraccio che è il contenimento più primitivo che abbiamo ricevuto, il primo gesto umano che incontriamo. Per questo la favola del brutto anatroccolo ha una risonanza tanto profonda, perché è la storia di un rifiuto d'amore, di un piccolo che non è al proprio posto accanto alla madre e ai fratelli. Servendosi di un espediente estremo, la fiaba riesce assolutamente aderente all'intensità del dolore infantile. L' "anatroccolo" appartiene in realtà a un'altra specie, e per questo *non può* essere riconosciuto. È preso a calci, respinto, umiliato e affamato: in una gelida solitudine attraversa precocemente l'inverno della vita. Al termine di questo cammino, che psicologicamente equivale a un'esperienza trasformativa, egli scoprirà di essere un magnifico cigno. Nella conclusione della storia troviamo un'ulteriore conferma all'ipotesi che la condizione del brutto rimanda a un originario essere stati esiliati. La trasformazione dell'anatroccolo è infatti tutt'uno con l'accoglimento da parte degli altri cigni, e la storia riesce straordinariamente espressiva proprio nel suo schematismo: il brutto anatroccolo, che non voleva nascere, diventa da ultimo il primo, il più bello, il più elegante, il re dei cigni. È questa una tipica fantasia di riscatto, e sotto un profilo psicologico si può osservare che, quanto più essa è idealizzata, tanto più inchioda l'individuo alla percezione distorta della propria inadeguatezza.

In cosa consiste dunque la strategia inconscia di chi si confina in un corpo brutto? Paradossalmente, ma in modo psicologicamente del tutto congruente, il brutto è dominato dal desiderio. Il suo universo inconscio ne è interamente soggiogato, ma le energie che comunemente vengono impegnate nella ricerca della sua concretizzazione in questo caso sono assorbite nella sua rimozione. Opporre a se stessi e agli altri un corpo imbruttito equivale dunque a un espediente per sottrarsi al proprio e all'altrui desiderio, per mettersi sin da principio fuori gioco, per impedire un eventuale rifiuto anticipandolo. Questo stesso meccanismo può essere visto, nel linguaggio della psicologia relazionale, come una "profezia che si autodetermina". Nei casi, ad esempio, di bulimia e anoressia, che in maniere diverse rappresentano interventi distruttivi inconsci agiti sul proprio corpo, la profezia "non posso essere amato" si autodetermina nelle conferme di rifiuto che questi disturbi sollecitano all'esterno. Con l'amara e "sillogistica" sagacia che ne contraddistingue le *Massime*, François de La Rochefoucauld (*Massime* n. 86, p. 113) sosteneva, in modo del tutto analogo che

la nostra diffidenza giustifica l'inganno altrui.

Analogamente, nella già citata raccolta poetica ascritta a Teognide, figura il verso seguente (Teognide, v. 575, p. 165):

Mi tradiscono gli amici da quando mi guardo dai nemici.

Siamo giunti quindi a parlare di una particolare fenomenologia della "bruttezza del corpo": quella paradossalmente incentivata dall'individuo stesso. Non è raro imbattersi in uomini e donne che sono perseguitati dal progetto di dimagrire e letteralmente impossibilitati, per un ammanco interno di fiducia ed energia, a realizzarlo. Situazioni così strutturate stanno a dimostrare che una relazione sana col proprio corpo non si raggiunge con la sola forza di volontà, perché il corpo è veramente uno specchio dell'anima e i disagi ad essa collegati necessitano una attenzione assai più delicata e profonda del semplice sforzo reattivo. Forse nel corpo si depositano ricordi che la mente non è in grado di custodire: la rimozione dei traumi infantili nell'inconscio, per esempio, può essere anche raffigurata come il nascondimento nel corpo di intollerabili impressioni di paura e disamore vissuti quando si era bambini. Allora, forse, l'incapacità di accontentarsi del proprio aspetto così com'è e, anzi, l'avversione per parti di esso che ci sono sgradite o, ancora, il progetto mirato a sciuparlo e rovinarlo attraverso droghe, alcool, eccessi alimentari, possono valere tutti quali rappresentazioni di quei complessi inconsci che trovano nel corpo una dimora capace di esprimerli senza tuttavia palesarne il significato in una rivelazione che sarebbe insostenibile per la coscienza.

Nella nostra fisicità si manifesta tutto il nostro rapporto con il desiderio, desiderio inteso come energia della vita: pensiamo alla gratificazione legata al piacere dei sensi e alla funzione di sopravvivenza che questi svolgono nella nostra esistenza. Percepire il proprio aspetto come "brutto", cioè come indegno, significa essere inibiti nel movimento stesso della vita, impossibilitati ad avere relazioni in cui l'affettuosità passi spontaneamente attraverso il linguaggio del corpo. Facilmente, in questi casi, l'individuo compensa la propria "disconnessione" dal corpo, e quindi dalle emozioni, attraverso una compulsiva attività intellettuale. Quest'ultima finisce col paralizzare, nelle strutture del pensiero logico, tutta l'innocente e al tempo stesso terribile imprevedibilità dell'esistenza di cui il corpo è un fedele messaggero. In certe scelte ascetiche, ad esempio, si ha l'espressione paradigmatica di questa situazione: tutta l'energia psicofisica dell'individuo è destinata al controllo e alla mortificazione del desiderio, e su questo sforzo si chiude l'orizzonte della vita. L'ascesi è dunque, come scrive Olievenstein, "un alibi sublime alla paura del confronto"

(1988, p. 65). La strategia del brutto è forse meno sublime ma altrettanto "vincente". Si dice generalmente che la bellezza è un'arma formidabile, ma in alcune circostanze la bruttezza può esserlo altrettanto.

XVI.

IL CORPO TRADITO

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due, e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

(*Genesi 3.6-7*)

L'originaria e irrimediabile esperienza della nostra finitezza, del limite che ci costituisce come esseri mortali, si dà innanzitutto attraverso la percezione del corpo. Il corpo è l'evidenza che contraddice qualsiasi tentativo di oltrepassamento, lo scomodo testimone che invalida ogni nostra velleità di onnipotenza. La progressiva emersione del bambino dalla simbiosi primaria costituisce già un'esperienza di morte, un tradimento dell'onnipotenza infantile che si concretizza innanzitutto nella percezione di una *separatezza dei corpi* che è tutt'uno con la negazione del desiderio di fusione, con lo sciogliersi dell'abbraccio inconscio. La nostra identità corporea è subito frattura, contrapposizione, sebbene questa distanza sia necessaria sia sul piano ontogenetico, sia su quello filogenetico. Nella *Genesi*, dopo che il serpente ha indotto Eva a trasgredire l'ingiunzione divina, si dice (*Genesi 3.6-7*):

Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due, e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

Con questo *accorgersi del corpo* si apre la storia umana: la rinuncia di Adamo ed Eva all'onnipotenza della condizione creaturale si trasforma nella conoscenza del bene e del male, che è un "accorgersi" del corpo e della sessualità, e un "accorgersi" di essere mortali. Torquato Accetto, uno scrittore del nostro Seicento e autore del breve quanto denso e famoso trattato intitolato *Della dissimulazione onesta*, ha interpretato il primo aprirsi degli occhi come emblematico del fatto che il nascondere sarebbe quasi nato col mondo. Scrive dunque questo autore (Accetto 1641, p. 34):

Da che 'l primo uomo aperse gli occhi e conobbe ch'era ignudo, procurò di celarsi anche alla vista del suo Fattore; così la diligenza del nascondere quasi nacque col mondo stesso e alla prima uscita del difetto, e in molti è passata in uso per mezzo della dissimulazione...

Sappiamo che anche sul piano dello sviluppo individuale il processo di costruzione dell'Io si svolge parallelo al percorso che porta all'integrazione dell'immagine corporea. Ma la storia del corpo e del vissuto corporeo è la storia del pensiero filosofico occidentale che da Platone in poi ha posto la dicotomia corpo-anima a fondamento della sua logica disgiuntiva, così che psiche e soma sono sempre presenti come aspetti contrastanti. Alle polarità vita-morte, cielo-terra, bene-male, alto-basso, natura-spirito corrispondono valori e disvalori. L'anima va spogliata della sua materialità perché l'intelletto possa contemplare le idee; solo attraverso l'oblio del corpo lo spirito, epurato dagli appetiti sensuali, incontra la Verità. Si pensi ad esempio al vario declinarsi della dicotomia spirito-corpo che ha ossessionato la lunga stagione medievale: asceti, disprezzo del corpo e sua subordinazione alle ragioni dell'intelletto, mortificazione della carne, condanna delle sue gioie. In un recente studio dedicato alle "vicende del corpo nel Medioevo" l'autore, Vito Fumagalli, ha potuto sostenere, sulla scorta delle posizioni assunte dal grande abate Oddone di Cluny (Fumagalli 1990, p. 22):

L'attuazione delle più profonde esigenze della persona è negata, viziata da tutto ciò che la *carne* significa, stando alle parole dei monaci, e non solo di questi.

Gli uomini della sensazione, diceva l'abate Oddone sulla scorta di alcuni cruciali passi paolini, "non riescono a penetrare veramente nelle cose dello spirito" (*ibid.*, p. 21). Analogamente, nella sua esegesi della trasgressione consumata da Adamo ed Eva, Filone di Alessandria equiparava Adamo allo spirito ed Eva alla sensazione. È stata dunque la sensazione, propriamente, a tradire. Si pensi poi al problema delle illusioni e delle polluzioni notturne, problema fortemente sentito in ambito monastico e nella cui prospettiva il "tradimento" del corpo veniva a legarsi per molti versi al "tradimento" del sogno. Il sogno, infatti, insozza, precipita nel peccato il sognatore. Nell'ottica monastica le polluzioni, volontarie o involontarie che siano, rappresentano comunque una vittoria del diavolo. La carne tradita è la carne consegnata alla solitudine (*ibid.*, p. 34):

La carne è troppo viva e prepotente, offusca lo spirito, impedisce, con i suoi moti, i suoi scatti improvvisi, la vita spirituale dell'uomo: quindi va repressa, domata, purificata.

Per la carne, dunque, "non c'è riscatto, ma solo *mortificazione*, nel senso letterario e originale del termine: uccisione" (*ibid.*, p. 36).

Con Cartesio la distinzione tra "res cogitans" e "res extensa" riduce il corpo a pura estensione di un ego immateriale che è il solo depositario della soggettività. L'io, il centro della coscienza, è *altro dal corpo*, che continua a essere caricato di una accezione negativa. Il nostro è dunque un corpo "tradito" nel significato etimologico del termine, perché è un corpo consegnato, trasportato oltre il soggetto, nella miseria degli oggetti con i quali possiamo tutt'al più stabilire un rapporto che, come tale, presuppone sempre un'alterità. Nel linguaggio comune per lo più ci riferiamo al nostro corpo come a ciò che possediamo, "abbiamo" un corpo e non "siamo" un corpo. Se è vero che l'intelletto non può procedere se non istituendo una distanza riflessiva rispetto agli oggetti, il corpo è rimasto lì, per primo, sul campo. Ma tutto ciò che esula dalla nostra dimensione psicologica è nulla, ed è illusorio cercare una gratificazione negli oggetti, in modo ancora più avvilente quando si vive il corpo con un atteggiamento utilitaristico che lo espropria completamente del suo valore. Parliamo di *corpo anatomico*, che la scienza ci spiega in base a meccanismi psicofisici, e mai di un corpo che si può ammalare perché, ad esempio, si sente espulso dal mondo. Quando ci rivolgiamo a un medico, egli indaga la nostra patologia ma non certo il significato *esistenziale* del corpo, che sempre esprime un significato psichico e comporta un vissuto del tutto particolare. Nessuno si chiede che cosa significhi vivere *in* un corpo tubercolotico o in un corpo affetto da un tumore, perché questi sono gli aspetti

rimossi della patologia medica. Come scrive Thomas Nagel, esiste una qualità affettiva degli eventi, un loro significato interno di cui non si può dar conto in alcun modo servendosi del *fisicalismo*, cioè di uno schema deterministico che riformuli la realtà del sentimento in termini di stimoli fisici e processi neuronali. È stato affermato che il progresso della scienza nei confronti del corpo è stato reso possibile appunto dalla visione dicotomica dei rapporti corpo-anima e che, così operando, la scienza ha di fatto tradito il corpo (Falcolini 1990, p. 94):

la scienza ha tradito il corpo imponendogli un suo concetto di 'naturale', 'fisiologico', 'normale', che non tiene conto della specificità di ogni individuo.

In un approccio del genere non vi è alcuno spazio per la dimensione soggettiva dell'esperienza, quella dimensione che il pensiero fenomenologico traduce con la nozione di corpo vissuto come corpo "animato", non un oggetto fra gli altri, non un'entità psicofisica, ma la modalità primaria del nostro essere nel mondo. Il corpo vissuto è il *nostro* corpo, quello che non possiamo ignorare.

Ed ecco una prova, fra tante, della scissione che abbiamo operato o subito tra anima e corpo. Spesso ci accade di non essere disposti a riconoscerci nel pensiero di un altro, perché, naturalmente, esso *non ci appartiene*; ma a nessuno verrebbe in mente di affermare che non ci si riconosce nel proprio pensiero. Perché allora possiamo non riconoscerci *nel nostro corpo*, come se esso non ci rappresentasse così come vorremmo? Può forse non appartenerci? Se ci capita di riandare con la memoria al passato, è facile riconoscere una coerenza di significati e ritrovare una continuità nel nostro pensiero, ma ciò si dimostra molto più difficile se proviamo a ricostruire una storia del nostro corpo. È come se avvertissimo la sua presenza solo nella malattia, quando esso incomincia a costituire un problema. Se il senso della vita risiede altrove, in qualcosa che "trascende" il corpo, nell'immortalità dell'anima, si comprende che con l'esilio del corpo è la morte stessa a essere negata, e trasformata *in un momento di passaggio*. Ma come tutto ciò che viene rimosso, il corpo, la morte, la malattia, si affermano dovunque, sotterranei e ossessivi, nella nostra cultura. La malattia e la vecchiaia sono tabuizzate; il corpo è vessato nella ricerca di una perfezione che lo renda uguale a tutti gli altri, come uguali ci rende la morte. Il corpo anziano o malato è temibile, esso agita il fantasma della fine, del disfacimento, del suo essere irrimediabilmente iscritto in un orizzonte temporale.

Nella cultura attuale, al corpo è stato sottratto il divenire: il corpo per eccellenza è quello di un individuo giovane, ma di una vitalità apparente perché

assolutamente priva di storia, statico perché svuotato della sua verità. Ora, la verità del corpo si sostanzia, ad esempio, nel possesso d'una forma, nell'occupazione di luoghi, nelle modificazioni che si producono col tempo. Essendo in continuo rapporto col mondo, il corpo non può non mutare. Ogni mutazione, inoltre, così come, d'altra parte, ogni stagione della vita, è dotata di significatività e, allora, sottraendo al corpo il divenire, gli si nega, di fatto, significatività. Si può a buon diritto leggere in questa operazione "tecnologica" di sottrazione almeno un modo del tradimento del corpo, ossia, come è stato sostenuto (Falcolini 1990, p. 94):

l'esperienza del proprio corpo non come tramite con il mondo, ma come ostacolo,

vale a dire, in altri termini (*ibid.*, p. 97),

la percezione del corpo come ostacolo all'essere-nel-mondo.

Si comprende bene come, in un contesto di valorizzazione del corpo giovane e senza storia, buona parte dell'economia di consumo si rivolga alla cura del corpo. Suo bersaglio privilegiato, il corpo può "non essere nulla pur possedendo molto". Ma a questa enfasi corrisponde davvero una riscoperta, un'adesione profonda al valore del corpo? Che cosa rappresenta, psicologicamente, questa cura? Un'adesione all'imperativo dominante di assorbire tutto ciò che è interno, psichico, in un lavoro esteriore, così da renderlo irricognoscibile e soprattutto manipolabile. Gli altri, infatti, non incontrano il nostro corpo ma la sua immagine, e noi non incontriamo corpi ma le loro immagini. E di questa immagine siamo schiavi. Tuttavia, l'identità è sempre in qualche modo "doppia" perché consiste in un gioco continuo di integrazione e alienazione, di identificazione e differenziazione. Nel momento in cui riconosciamo la nostra interezza nell'immagine riflessa dallo specchio, il nostro diventa un guardare, un porre fuori, un'appropriazione-espropriazione. L'immagine costituisce pur sempre un riflesso della nostra interiorità, ma esattamente nello stesso istante essa è esteriorità, è il doppio, il corpo-casa che abitiamo e che possiamo sentire familiare o estraneo, in cui spostiamo, eliminiamo o introduciamo oggetti che a quel punto non sono più cose ma significati affettivi. In questa dimensione

simbolica prende forma l'identità.

Nell'ambito della cultura patriarcale il corporeo è interamente assimilato al femminile. La donna è colei che vive le case, si prende cura dei bisogni del corpo, abita le basse sfere dell'istintualità, ha fatto della dipendenza il suo stile di vita, della vicinanza alla natura il suo superbo attributo. La violenza insostenibile di questa operazione culturale si evidenzia fra l'altro nella contraddittorietà dei messaggi che emana. Alla donna si chiede di avere un corpo snello perché sia attraente, e insieme di farsi madre. La sua corporeità è esaltata e rappresenta il luogo mitico dell'immaginario collettivo, ma la sua fisiologia rappresenta una corporeità malata, da nascondere, o al più da consegnare allo sguardo clinico di un medico. In conseguenza di questa identificazione, molto spesso disturbi dell'autostima vengono espressi nelle donne attraverso "performance" relative al corpo, come l'obesità e l'anoressia, quest'ultima consolidata da illustri precedenti storici nella ascesi mistica delle sante cattoliche dal Medioevo fino all'Ottocento. Ora, anche nel caso dell'anoressia mentale, sembra che al corpo sia in un certo senso sottratto il divenire, la storia, o, comunque, che questo divenire e questa storia siano traditi, consegnati alla rigida condizione d'una spiritualizzazione onnipotente. Come è stato infatti osservato (Ganzerli-Sasso 1979, p. 72):

Solo se scheletrico il corpo è vissuto come appartenente, solo se rifiutato dall'altro, se è corpo-sfida, corpo-feticcio, negazione.

Il corpo dell'anoressica tradisce il segno d'una rimozione della sua umanità, un anelito alla perfezione e un rifiuto di quanto possa ricordargli la sua natura mortale (*ibid.*, p. 48).

Il corpo, questo interlocutore sempre presente della nostra ricerca di identità, spesso ci mette in scacco, ci è "infedele", ci tradisce. Leopardi ha espresso in versi sublimi, come s'è già visto, la pena di chi si sente tradito dal proprio corpo e che per questo viene privato dell'amore, paragonandola a quella di un affamato che assiste ai banchetti altrui senza alcuna speranza di potervi mai partecipare. Qui si rivelano le analogie tra i motivi dell'autostima, del tradimento e della morte, che a questo punto possiamo comprendere meglio proprio richiamandoci alla problematica del "brutto". Come questo si avvita in una incessante richiesta all'altro di essere confermato /disconfermato nella percezione di sé (ma purtroppo qualsiasi risposta lascerà in lui le cose come stanno), così è possibile che chi si sente svalutato ed esprime un difetto di autostima proietti sull'altro la *propria* incapacità di accettarsi e si senta tradito. Non solo la sua richiesta di riparazione si rivela incolmabile, ma, poiché egli

inconsiamente rifiuta di offrirsi come oggetto d'amore, difficilmente verrà accolto davvero dall'amore dell'altro.

XVII.

IL CORPO MALATO

Tale è il corpo: *un insieme di luoghi nei quali l'ordine si dimostra conflittuale.*

(Serge Leclaire, *Smascherare il reale*, p. 52)

Perché ci ammaliamo? E in che modo diventa possibile leggere la malattia del corpo nella prospettiva del tradimento? In merito al primo quesito è stato affermato (Chiozza 1986, p. 67):

Un uomo si ammala perché occulta a se stesso una storia il cui significato gli è insopportabile. La sua malattia, per di più, è una risposta simbolica che tenta, inconsciamente, di alterare il significato della storia o, il che è lo stesso, la sua conclusione.

Si direbbe proprio, per altri versi, che dalla necessità di occultare l'indifferenza e il silenzio della natura rispetto a quell'evento che è la vita umana sia nata la fantasia che essa è un dono divino e va pertanto meritata in ogni gesto quotidiano. La malattia è l'ingresso della morte nella vita, il suo prematuro aprirsi un varco che scopre crudamente quanto sia non solo precaria ma irrilevante la nostra presenza nel mondo. La malattia si presta infatti quale caso esemplare dell'insensatezza della "giustizia divina", è la denuncia del limite della misericordia e dell'amore di Dio, il *punctum dolens* cui si deve in qualche modo porre riparo. La malattia è una sfida, una prova del fuoco della fede per chi la possiede, e soprattutto, grazie al mitologema - non soltanto biblico - del 'peccato originale', essa appare inscindibilmente connessa all'espiazione di una colpa. In questo modo, come già dicevamo, compare sulla scena umana la concezione dell'esistenza terrena come espiazione del peccato: i flagelli divini, le piaghe di

Giobbe stanno a significare che la vita è essenzialmente cammino di redenzione. In verità la malattia spalanca un vuoto nel fluire dei significati della nostra esistenza, è un limbo senza tempo, un presente sospeso in cui si fa più affannosa la domanda di senso. Ecco che allora l'arbitrarietà del dolore, il dubbio, il disorientamento, vengono superati grazie al principio che il male è necessario per un bene più grande. In *Diceria dell'untore* Gesualdo Bufalino fa dire a un suo personaggio, un prete malato e tormentato (1981, p. 47):

Il peccato: inventato dagli uomini per meritare la pena di vivere, per non essere castigati senza perché.

Il malato, dunque è l'*untore*, il contaminato che minaccia di contaminare, non solo nel senso che esibendo il suo male induce gli altri a scansarlo, ma anche in un senso più profondo, che poi è quello che nutre il bel romanzo di Bufalino: la malattia induce il malato a porsi domande estreme, radicali, sul significato dell'esistenza; e questo è sentito come un pericolo ancora più grande di "infezione" da chi è accanto al malato. La sua vicinanza con la morte inquieta, la sua è una partita con la morte.

Riconducendo la malattia a una punizione divina, il cristianesimo esprime una realtà psicologica molto profonda perché la malattia viene sempre vissuta, almeno inizialmente, alla luce di una dinamica persecutoria. Ci sentiamo colpiti, vittime di un'aggressione esterna che ci lascia completamente indifesi perché si accampa all'interno del corpo e ci invade. La malattia si configura come il nemico per eccellenza e ha la caratteristica precipua di esiliarci sul confine tra la vita e la morte. Il malato è sospeso in un tempo-non tempo, la sua vita è ridotta alla dimensione d'un passato amplificato in modo abnorme; egli viene ingiustificatamente espropriato del suo progetto esistenziale. Diviene un cacciatore di ricordi, ritorna sul passato come fa un amante abbandonato, per sentirsi ancora vivo. Non esiste nulla di più annichilente per un uomo che essere privato della prospettiva sull'avvenire, di quella linfa quotidiana e indispensabile che è la progettualità. Chi scopre di avere una malattia incurabile è costretto a reinterrogarsi sul senso di tutto ciò che fino a un attimo prima sembrava ovvio. Nella condizione di malattia siamo assolutamente, terribilmente soli; chi è malato fa paura, e a tal punto la comunità rifugge dall'aver rapporti con lui che esistono degli ordini monastici esclusivamente dediti alla cura degli infermi. Alcune persone addirittura si ritraggono da una relazione quando vengono a sapere che l'altro è malato. Del resto, se occuparsi degli infermi fosse una spinta naturale e non un impegno, uno sforzo in qualche modo contro natura, esso non sarebbe assurdo a strumento per conquistarsi meriti spirituali. La

malattia diventa un monito; il malato concretizza il pericolo che potenzialmente incombe su ciascuno di noi. Per questo la configurazione psicologica di chi decide di dedicarsi alla cura dei malati dovrebbe attirare la nostra curiosità.

Abbiamo rilevato che il cristianesimo esprime una realtà psicologica che si affaccia ogni volta che veniamo colpiti da un malanno: non possiamo fare a meno di sentirci colpevoli e di leggere il segno della nemesi divina in ogni vicenda dolorosa. Si tratta di un pregiudizio molto diffuso in passato e a tutt'oggi presente nella mentalità popolare. Nell'Antico Testamento fu Dio a volere le "piaghe d'Egitto", e nelle concezioni che contemplanò la metempsicosi la presenza di una malattia è il fio, l'espiazione che testimonia di una colpa passata. Nel *Libro di Giobbe* il profeta chiede a Dio una spiegazione per ciò che gli sta accadendo: perché proprio a me? Questo sentirsi "nel mirino di Dio" induce un così opprimente senso di colpa nella "vittima" che questa ha un bisogno disperato della solidarietà degli altri; solidarietà che però gli viene di solito negata, proprio perché le proiezioni che il malato si attira appaiono troppo inquietanti. Il corpo che si ammala "esce dal silenzio". Il corpo che si ammala ci fa sentire prepotentemente la sua presenza, quella stessa che prima avvertivamo solo saltuariamente quando ci mormorava di aver fame, sete o bisogno di riposo. Il corpo che, altrimenti, svolgeva diligentemente il suo lavoro, senza impegnare la nostra attenzione, ora invece ci si para davanti come una ciurma ammutinata. Il patto implicito, l'aspettativa mai messa in discussione, è che il corpo sia al nostro servizio, ma psicologicamente dietro questa convinzione dobbiamo leggere la pretesa dell'Io di esaurire l'intera personalità o, quanto meno, di tenerne sotto controllo anche gli aspetti meno evoluti. Al contrario, a un certo punto il corpo non risponde più e smentisce quella pretesa irrealistica. Quel meccanismo perfetto s'è inceppato; ed ecco allora i miti dell'elisir di lunga vita, della pietra filosofale ecc., per poter fantasticare una giovinezza senza fine.

Perché sentiamo di dover chiedere una spiegazione del male? A quale figura della scena psichica dobbiamo riferire il senso di colpa? Probabilmente al messaggio che ogni malattia veicola per l'individuo che ne viene colpito. In qualche modo, certamente inconscio, egli ha scelto di portare il nemico dentro di sé anziché cercarlo all'esterno come avviene nella generalità dei casi. L'organo ammalato ci mette di fronte, magari per la prima volta, al più devastante dei 'persecutori', diciamo pure con il loro 'progenitore': *quello che ospitiamo dentro di noi*. Ma il segnale d'allarme che il corpo ci invia con il suo ammalarsi non solo non può e non deve restare inascoltato (mi viene in mente l'inizio di un delizioso film francese in cui viene schiaffeggiato il medico che ha diagnosticato un tumore), ma faremmo bene a interpretarlo e approfondirlo a vari livelli e in tutte le implicazioni. Guai a considerare la malattia unicamente un fatto somatico: c'è qualcosa d'altro che è entrato in crisi, e questa appare l'occasione giusta per gettare un po' di luce sul complesso rapporto che ci lega al nostro corpo. Come scopriamo il corpo solo quando ci fa male, così scopriamo la

coscienza solo quando l'inconscio si serve di strategie comunicative a tal segno estreme. Non dimentichiamo che il linguaggio del corpo costituisce una modalità primaria, *preverbale* di comunicazione, dotata di un fortissimo potere coercitivo sull'altro, che a questo punto *non può ignorare il messaggio*. Psicologicamente la somatizzazione della malattia è una conseguenza della perdita di contatto con il conflitto patogeno, cui è stato impedito l'accesso alla coscienza. La prima domanda che un analista si pone quando una persona si ammala è che cosa gli sia successo per arrivare ad ammalarsi. Si tratta d'una domanda pertinente, perché ci si deve sempre chiedere a che cosa è *funzionale*, sotto un profilo psichico, un malanno. Il corpo è una spia della psiche, ma il suo linguaggio deve essere "ricconvertito", tradotto di nuovo nei termini dei conflitti psichici che non siamo stati capaci di affrontare. La malattia psicosomatica interviene quando il nostro livello psicologico è troppo poco evoluto, non ha la forza di esprimersi in termini simbolici, e va a colpire il livello più debole, quello corporeo. Può sembrare strano, ma effettivamente il male *ci accusa*, sempre.

È ormai noto che stati depressivi producono un indebolimento del sistema immunitario ed espongono l'individuo a infezioni cui in un altro momento avrebbe facilmente resistito. Le persone selezionate per un compito particolare vengono scelte tra coloro che non si ammalano mai proprio perché hanno una complessione psicologica che impedisce loro di ammalarsi. Chi non si ammala mai possiede un livello psicologico molto elevato, perché riesce a tradurre simbolicamente gli stati interni senza "agirli" all'esterno, per usare un'espressione tecnica. Quando viene usato il linguaggio del corpo, ciò vuoi dire che la nostra capacità di affrontare i conflitti è piuttosto primitiva. Il male allora ci accusa, ma ci permette al contempo di accusare gli altri incanalando un'aggressività auto- ed eterodiretta. Quando in una famiglia qualcuno si ammala, la sua condizione rappresenta un tacito rimprovero per tutti; il malato diventa il portatore del sintomo, colui che inconsciamente si fa carico di esprimere e contemporaneamente di mantenere l'equilibrio patologico familiare. La nostra vita è una parabola che ha il suo termine. La tragica realtà è che il corpo *deve* cedere alla malattia. Questa realtà appare simbolizzata nelle immagini che ritraggono uomini che leggono e contemporaneamente tengono la mano su un teschio, a indicare la drammatica inscindibilità, l'ineluttabile compresenza del progetto e del suo limite.

XVIII.

LA MORTE CERCATA

Quando il Signore, levando al cielo scarne braccia,
Sotto gli alberi sacri, come fanno i poeti,
Si fu a lungo smarrito in silenzio e dolore,
E si pensò tradito dagli amici ingrati;

Si rivolse a coloro che in basso aspettavano
Sognando d'esser sovrani, sapienti, profeti...
Ma torpidi, prostrati da un sonno animale,
E si mise a gridare: "No, non esiste Iddio!"

Dormivano. "Amici, udiste la *novella*?
Urtato ha la mia fronte contro la volta eterna;
Io sanguino, straziato, dolente e per quanti giorni!

Fratelli, v'ingannavo: Abisso! abisso! abisso!
Non c'è dio sull'altare del mio sacrificio...
Dio non c'è! Dio è morto!" Ma dormivano sempre! ...

(Gérard de Nerval, *Chimere*, p. 43)

Seneca, il principale rappresentante dello stoicismo romano imperiale, scriveva che si doveva ringraziare Dio del fatto che nessuno poteva essere trattenuto in vita contro la sua stessa volontà, affermando con ciò la possibilità

dell'uomo di calpestare la necessità stessa. D'altronde la valutazione dell'atto suicida come atto 'eroico' e di rivendicazione della propria libertà, informa della sua presenza l'intero arco dell'antichità classica, e tra i nomi dei più famosi suicidi si annoverano Licurgo, Socrate, che pure nel *Fedone* in gran parte lo condanna, Diogene, Demostene, Catone e Seneca. Sosteneva ancora quest'ultimo che hanno torto quei filosofi che negano agli uomini il diritto di usare violenza alla propria vita, hanno torto nel sostenere che va atteso il termine stabilito dalla natura. Muovere simili affermazioni, scrive infatti lo scrittore latino in una delle sue *Lettere a Lucilio*, "significa non accorgersi che si chiude la via della libertà" (Seneca, *Lettere a Lucilio*, p. 451). Scrive ancora Seneca (*ibid.*, p. 453):

Ciascuno è libero di giudicare come vuole questo atto d'inaudita violenza contro se stesso, purché sia chiaro che la morte più sudicia è da preferirsi alla più pulita delle schiavitù.

Se nella sua *Etica Nicomachea* Aristotele condanna il suicidio come atto di codardia e come offensivo dello Stato, nella legislazione vigente in Grecia e a Roma esso non viene mai contemplato come un crimine etico o religioso. Omero non biasima il suicidio di Giocasta, la madre-moglie di Edipo, o quello di Aiace, né Virgilio biasima il suicidio commesso da Didone, una volta che la regina capisce d'aver perso irrimediabilmente Enea. I filosofi, in generale, e in particolare i rappresentanti delle scuole di pensiero ellenistiche (cinici, stoici, epicurei) accettavano il suicidio. La massima *Mori licet cui vivere non placet* non viene quasi mai messa in discussione. La condanna del suicidio, in Occidente, è chiaramente legata all'avvento del cristianesimo. Essa viene tuttavia pronunciata tardivamente, per quanto nettamente, da Agostino nel *De civitate Dei* e ufficialmente dal secondo concilio di Orléans tenuto nel 533. Dal 563, poi, col concilio di Barga, a chiunque abbia commesso suicidio è interdetta la sepoltura cristiana. Se per il mondo pagano è accettabile la decisione di morire da parte di chi non voglia più vivere e, anzi, essa viene connotata come espressione di libertà e quasi atto che eguaglia gli uomini agli dèi, col cristianesimo il suicidio è irrevocabilmente peccato, violazione del quinto comandamento, violazione dello stesso istinto di autoconservazione, tradimento, è il caso di dirlo, degli obblighi contratti, a partire dalla nascita, nei confronti di Dio, della società e di se stessi. Nel Rinascimento è all'opera una certa inversione di tendenza e il suicidio viene considerato in una prospettiva maggiormente tollerante. In tale contesto va inserito uno scritto del 1608 intitolato *Biathanatos*, nel quale il grande poeta metafisico e poi uomo di chiesa

John Donne affrontò il tema del suicidio dal punto di vista teologico, filosofico, giuridico, analizzando i vari atteggiamenti che nei suoi confronti si sono succeduti nel corso della storia a partire dall'antichità classica per arrivare alla fine della stagione rinascimentale. L'interesse di questo scritto risiede non tanto nel fatto che Donne neghi l'assoluta validità dell'equazione suicidio = peccato, quanto nell'argomentazione portata a sostegno della sua tesi. Donne non è certo il primo scrittore della cristianità ad affermare che in certi casi il suicidio può non essere peccato mortale, ma è il primo a dimostrarlo, per quanto ciò possa sembrare paradossale, con l'esempio di Cristo. Se Cristo ha scelto di morire, se Cristo si è dato volontariamente la morte, questo è l'argomento sostenuto da Donne, allora non si potrà più sostenere l'assoluta validità dell'equazione suicidio = peccato. Ora, per Donne, Cristo commise effettivamente suicidio e ciò sarebbe dimostrato da quei passi evangelici in cui si dice "rese lo spirito" (*emisit spiritum*) in luogo di "morì" e, inoltre, da alcuni luoghi del *Vangelo di Giovanni* (10.15: "offro la vita per le pecore", e 10.18: "nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso"). Per quanto gli argomenti addotti da Donne a sostegno della sua tesi possano sembrare assurdi, resta comunque il fatto che, per questo autore, non fu la croce a togliere la vita a Cristo, ma Cristo a toglierla a se stesso volontariamente. Ora, se riflettiamo sulla centralità della figura di Cristo per la nostra cultura, le argomentazioni di Donne non possono non scuoterci e ciò a prescindere dalla loro validità intrinseca. La tesi secondo la quale il simbolo fondante del cristianesimo si sarebbe suicidato non può non farci pensare alla radicale pervadenza del tradimento, perché è appunto un radicale, cosmico tradimento che in quell'atto sembrerebbe in qualche modo consumarsi. Ma c'è di più. Jorge Luis Borges, che ha dedicato allo scritto di Donne un proprio breve saggio, ha ipotizzato che a ridosso del suicidio di Cristo s'intravedrebbe un'idea ancora più esiziale. Scrive Borges (1960, p. 98):

Cristo morì di morte volontaria, suggerisce Donne, e questo vuoi dire che gli elementi e l'orbe e le generazioni degli uomini e l'Egitto e Roma e Babilonia e il regno di Giuda furono tratti dal nulla per dargli morte. Forse il ferro fu creato per i chiodi e le spine per la corona dello scherno e il sangue e l'acqua per la ferita. Quest'idea barocca s'intravede dietro il *Biathanatos*: quella di un dio che edifica l'universo per edificare il proprio patibolo.

Scrive ancora Borges riferendosi a Philipp Mainländer (*ibid.*):

Fu, come me, lettore appassionato di Schopenhauer. Sotto il suo influsso (e forse sotto quello degli gnostici) immaginò che siamo frammenti di un Dio, che all'inizio dei tempi si distrusse, avido di non essere. La storia universale è l'oscura agonia di quei frammenti.

La storia universale, dunque, potremmo aggiungere noi, è la storia d'un tradimento altrettanto universale e che si consuma e agonizza in ogni frammento della nostra quotidianità. Come possiamo allora entrare in relazione con questo Dio ripensato da Borges, questo Dio erede dell'insensato e malefico demiurgo gnostico, questo Dio che ci dona la vita e che nell'atto stesso di donarcela malignamente la sottrae al nostro abbraccio? Cosa dobbiamo fare, dunque, di questa immagine, l'immagine d'un Dio che si suicida e suicidandosi ci consegna al non-senso della vita?

E torniamo, allora, dall'ipotesi del suicidio di Dio alla vita, appunto. Certo, il tema del suicidio, in generale, potrebbe sembrare estraneo all'argomento del nostro libro. Finora, infatti, abbiamo considerato il tradimento non solo come qualcosa di ineluttabile nelle vicende umane ma addirittura un momento fondamentale, *vitale* della nostra esistenza; ed è certamente difficile definire "vitale" un atto come quello di "togliersi la vita". Ma non dobbiamo dimenticare quanto la parola "tradimento" sia non solo etimologicamente ma anche *semanticamente* ambigua. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, è questa ambiguità che ci ha permesso di affermare che si può "tradire" senza *tradire*, mancare a un patto ma in nome di una fedeltà più alta o più profonda. Che il tradimento può essere sì una colpa, ma alla stregua di quelle di Adamo e di Prometeo. Una colpa benedetta e risolutiva per l'uomo, una "felix culpa", una trasgressione inevitabile per emanciparsi dall'Eden ed entrare nella storia. Il concetto di tradimento si basa su un patto, su una promessa. Ora, il patto o la promessa per eccellenza è senza ombra di dubbio l'amore. Ma anche il nostro rapporto con la vita è un rapporto d'amore, non a caso parliamo di "amore per la vita". Vediamo allora che ruolo può svolgere il suicidio in questo rapporto.

Come abbiamo più volte avuto occasione di osservare, una prescrizione implicita nel nostro modello culturale chiede che si occulti la realtà della morte: il sogno di onnipotenza alimentato dalla civiltà tecnologica sa bene di essere rimesso in discussione da ogni sconfitta del corpo, dalla malattia, dalla vecchiaia, insomma da tutto ciò che può indurre l'uomo a interrogarsi sulla precarietà e perciò sul *senso* dell'esistenza. Questa ricerca del senso, il non essere più disposti a riconoscersi nel canone collettivo che sempre offre significati "confezionati" e funzionali a qualcosa di altro rispetto ai nostri valori individuali, configura la morte come un'opportunità, forse la sola, attraverso cui arriviamo a *scegliere* la vita. Finché non possiamo scegliere la morte, simbolicamente, o in alcuni casi addirittura concretamente, è chiaro che non possiamo scegliere la

vita. E il suicidio ci dice che la morte *può essere scelta*.

Tutti coloro che entrano in conflitto con i dettami delle convenzioni esterne per dare ascolto alla voce della propria interiorità rispondono a una chiamata che li confronta necessariamente con la realtà della morte. E, infatti, il coraggio di interrogarsi sul senso della vita e delle scelte individuali comporta una relativizzazione della nostra illusione di onnipotenza, cioè una capacità di conternplare l'inevitabile esperienza del morire. È solo quando si percepisce profondamente, a un livello emotivo, la fuggevolezza di questa nostra apparizione sulla terra che si crea lo spazio per una riflessione sul senso della vita. Altrimenti siamo corrente anonima che precipita a valle, ostentando i nostri averi come fossero cosa solida, che perdura: la nostra casa, la nostra professione, la nostra rispettabilità, i nostri figli. Non riusciamo a vedere come tutte queste identificazioni corrispondano ad altrettante solidificazioni del nostro pensiero, mentre il fiume della vita segue indifferente il suo corso sfociando nell'ignoto della morte. Quando si è costretti da una spinta emotiva, interna, a riflettere su questi temi, il che può avvenire durante una terapia analitica ma anche per l'azione prodotta in noi da un violento destino, la "fede" nel materialismo comincia a vacillare; non ci basta più essere il "tal dei tali", appartenere a quella classe sociale e a quella famiglia, perseguire questa o quella meta nell'ambito professionale; abbiamo bisogno di un'altra fede, una nuova fede, cui affidare il ritrovamento del senso di tutto ciò. Il processo messo in moto da una simile spinta all'individuazione non sfocia in esiti prevedibili: una persona può uscirne rafforzata, più umana e più felice di esistere, ma può anche smarrirsi nel labirinto d'una solitudine astiosa, senza ritorno. La pericolosità della ricerca di un senso non deve meravigliarci, dato che, come osserva Jung, la presa di coscienza è veramente un furto agli dèi, una colpa di Prometeo. Essa implica il venire in contatto con la dimensione inconscia e quindi il coraggio di mettere da parte tutto ciò che già si conosce: il "numinoso" fa ingresso nella nostra esperienza e non è detto che l'Io riuscirà a confrontarsi con esso senza smarrirsi. Non spetta a noi dire l'ultima parola su destini individuali che sembrano calcare nelle loro modalità la forma del caos e dello smarrimento. Per lo più il suicidio viene giudicato in questi termini, come un esito drammatico del conflitto tra leggi del mondo e leggi interiori che non ha trovato un assestamento vivibile per l'individuo. Ma cosa possiamo saperne noi se, nel destino di un singolo, non sia stato proprio il suicidio il passo che gli concedeva la sua propria liberazione? Il filosofo scozzese David Hume ha espresso in uno dei suoi scritti *Sul suicidio* un punto di vista che in qualche modo si pone in linea con il nostro interrogativo. Supponiamo, argomenta Hume, che non mi trovi più nelle facoltà di promuovere l'interesse pubblico, che, insomma, io sia ad esso di impedimento o anche che la mia vita impedisca a un'altra persona di essere utile alla comunità. In questo caso, sostiene Hume, la mia rinuncia a vivere sarebbe non soltanto esente da colpa ma anche lodevole (Hume 1756, p. 593). Inoltre, egli aggiunge, non si può negare che il suicidio possa in certi casi rappresentare

un "dovere verso noi stessi" (*ibid.*). I casi cui fa riferimento Hume hanno a che vedere con la malattia, l'età e con qualunque sfavorevole accadimento che sia in grado di rendere la vita un peso insostenibile. Jung ha espresso un'analogha opinione in una lettera inviata a Eleanore Bertine in data 25 luglio 1946. In certi casi, egli scrive, il suicidio può essere in accordo con l'inconscio del suicida e, allora, impedirne l'attuazione è del tutto illegittimo, quasi un crimine.

Ogni tradimento è vissuto come un'ingiustizia: ma l'ingiustizia del sentirsi traditi, nelle proprie attese, dalla vita stessa che sembra porgerci i suoi frutti e poi crudelmente non darci i mezzi per coglierli, è intollerabile. Il 'tradimento' che sembra operarsi nei confronti del singolo è quello di un universo che, come la Sfinge crudele, pone continui enigmi ai suoi figli mantenendoli sempre, però, nella precarietà delle risposte possibili. Eppure Camus (1942, p. 27) scriveva:

giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia. Il resto - se il mondo abbia tre dimensioni o se lo spirito abbia nove o dodici categorie - viene dopo. Questi sono giochi: prima bisogna rispondere.

Prima bisogna rispondere alla domanda di senso che ci poniamo. E, paradossalmente, la scelta della morte può incarnare una risposta: si pensi alla scelta di arruolarsi volontari in guerra, o di lasciarsi morire di fame per l'assoluto di un ideale, opzioni che possiamo leggere come forme trasversali di suicidio. Ancora Camus è illuminante, quando ci dice (*ibid.*, p. 28):

ciò che si chiama ragione di vivere è allo stesso tempo un'eccellente ragione di morire.

Ribaltando questa affermazione, potremmo affermare che a volte una ragione per morire non fa che sottolineare le ragioni della vita. Può darsi allora che l'atto fatale e definitivo del suicida nasconda, con l'accusa di tradimento rivolta nei confronti della vita, la richiesta magistrale di uno 'svelamento' di ciò che la vita non ci consegna. Il suicidio 'tradisce' la vita, ne svela l'irrisolta ricchezza, ovvero la ricchezza vissuta come irraggiungibile. La doppia valenza del gesto suicida, e cioè la sua distruttività evidente e tuttavia il suo potenziale di riscatto disperato e autarchico dall'inautenticità, ci è confermato anche dall'alto numero

di casi nei quali il suicida lascia dei messaggi scritti. Nella sua ultima volontà vi è ancora posto per il mondo, ancora emerge un ultimo tentativo di mettersi in comunicazione con esso, emerge soprattutto - dato che nella maggior parte dei casi il messaggio reca spiegazioni in merito al gesto di morte - la richiesta che l'atto venga interpretato e ascoltato, magari compreso.

Schopenhauer sosteneva che il suicida vuole la vita, e in effetti stupisce la tragica esuberanza smaniosa di vita di famosi suicidi, e pensiamo ad esempio a Silvia Plath, la poetessa americana che scriveva alla madre della sua "parossistica gioia di esistere" e del "mio profondo senso di vivere una vita profonda e ricca come nessun'altra" (Plath 1975, p. 158), cosciente altresì "delle fonti di tristezza e di dolore" (*ibid.*, p. 159) da cui scaturivano. Scrive Silvia Plath nella poesia "Ariel" che dà il titolo a una sua raccolta (1960, p. 39):

E adesso io
Spumeggio al grano, scintillio di mari.
Il pianto del bambino

Nel muro si liquefà.
E io
Sono la freccia,

La rugiada che vola
Suicida, in una con la spinta
Dentro il rosso

Occhio, cratere del mattino

Un altro grande artista, lo scrittore giapponese Yukio Mishima, suicida il 25 novembre 1970, lascia sulla sua scrivania un messaggio folgorante (Yourcenar 1980, p. 104):

La vita umana è breve, ma io vorrei vivere sempre.

Nella nostra trattazione pertanto, lungi dal voler annoverare la scelta del suicidio tra quelle necessariamente patologiche, o tra quelle necessariamente sane, ci limiteremo a interrogarci, a porre delle domande sui possibili sensi del suicidio, il che indirettamente significa interrogarci sul senso della vita. Sono altresì convinto che, se si divenisse più "permissivi" nei confronti della crisi interiore, si depotenzierebbe, nel cuore di molti animi sensibili, il ricorso al suicidio come all'unica scappatoia da una solitudine insostenibile. Quanto più il mondo circostante è compatto e ostinato nel negare la realtà della sofferenza, tanto più l'individuo che soffre è spinto in una angusta e intollerabile solitudine e alienazione. Il suicidio ci riguarda tutti, non solo perché il gesto di un suicida, sia pure remoto, non può non averci colpito in un momento della nostra vita, ma anche perché almeno *il pensiero* del suicidio non può non aver attraversato, magari per un attimo solo, la nostra mente quale risposta radicale a una frustrazione sentita come intollerabile - un lutto, una separazione, uno scacco. Come ha scritto Jean Améry nel suo scritto *Levar la mano su di sé* (1976, p. 37):

Il fatto è che *l'échec* nella sua dimensione di minaccia si colloca, in maniera più evidente di quanto non avvenga con la morte, sullo sfondo di ogni esistenza umana.

Le cause scatenanti di una risoluzione così disperata possono essere le più varie, come varie possono essere le soluzioni che poi finiamo col dare a quella disperazione, ma qui vorrei tentare di far luce sui motivi profondi che possono indurre in una mente umana il pensiero di mettere la parola 'fine' alla propria vicenda.

Vorrei partire da una famosa considerazione di Freud, una riflessione a me particolarmente cara nei miei momenti difficili (Freud 1929, p. 567):

La vita, così come ci è imposta, è *troppo* dura per noi; ci reca *troppi* dolori, disinganni, compiti impossibili da risolvere.

Questa affermazione di Freud sembrerebbe dettata da un pessimismo esasperato, ma in realtà potrebbe sottoscriverla chiunque abbia *veramente*

vissuto. Il nostro debutto nella vita è promettente, almeno nelle primissime scene: abbiamo sete, qualcuno ci disseta; abbiamo fame, qualcuno ci farà mangiare; vogliamo dormire, qualcuno cercherà di farci dormire. Veniamo su nel segno della fiducia nella *giustizia* del mondo esterno, perché la costante soddisfazione delle nostre richieste ce le fa sentire *giuste*, e giusta ci fa sentire la vita che così puntualmente riconosce i nostri diritti. È questo senso della giustizia che ci spinge a stringere con la vita un patto inconscio ma indissolubile: essa sarà sempre dalla nostra parte. Tutto ciò che noi desideriamo per soddisfare le nostre esigenze sembra essere a portata di mano, almeno agli albori della nostra esistenza. In questi momenti si solidifica il concetto che la "vita è bella", quando cioè essa si mostra soltanto fonte di gratificazioni immediate. Ma crescendo si incontrano le prime difficoltà, le prime frustrazioni, le prime richieste inevase; e allora il senso della giustizia si fa sempre più tenue, fino a sbiadire del tutto. È in questo momento che il famoso patto inconscio stretto fra l'uomo e la vita subisce il primo colpo. Non si riflette mai abbastanza che il senso della giustizia è sempre vissuto come qualcosa di oggettivo, di assoluto, di universale, talmente "al di sopra delle parti" che con gli anni si finisce col fidare unicamente nella "giustizia divina", dando ormai per scontato che tra gli uomini non valga nemmeno la pena di cercarla. Siamo cresciuti con questa idea di una giustizia che regola il mondo come una specie di gravitazione newtoniana, ma poi la vita ci ha svelato il suo volto, indifferente, bellissimo, crudele, pietoso, ma sempre in modo casuale, incongruo, caotico, senza nemmeno l'ombra di regole certe su cui contare. In altre parole non ci si può fidare della vita. Il patto iniziale viene dolorosamente infranto. A questo punto il tradimento della vita, il tradimento che la vita ci impone non mantenendo i suoi patti, ci fa venire in mente i tragici versi di Leopardi (*A Silvia*):

O natura, o natura,
perché non rendi poi
quel che prometti allor? perché di tanto
inganni i figli tuoi?

È la vita, allora, che ci tradisce; è lei che - se torniamo a uno dei significati del verbo 'tradire', quello originario - ci consegna al nemico, ossia alla morte. Ma non a una morte "naturale", ineludibile anche quando inattesa, perché a quella siamo "consegnati" tutti per il solo fatto di vivere, fin dalla nascita; bensì una morte diversa, non subita ma decisa, meditata, talvolta preparata a lungo e meticolosamente: il suicidio, appunto. Non sappiamo se anche i suicidi che

appaiono essere generati da un impulso improvviso siano poi così "spontanei" e non premeditati. È probabile che essi maturino lentamente all'interno di una situazione di vita per la quale diventa insostenibile la continua presenza del tradimento. E qui ci imbattiamo ancora una volta nel problema dei vari significati del verbo 'tradire'. Ad esempio, oltre che a "consegnare", abbiamo fatto riferimento alla accezione che si declina nello "svelare". In che senso, allora, il tradimento da parte della vita ci "svela" qualcosa non mantenendo le illusioni della nostra infanzia? Ebbene, il tradimento che la vita ci impone "svela" la presenza dell'anima, e allora, in una prospettiva psicologica, il suicidio non può che essere affrontato *dal punto di vista dell'anima*. Infatti, soltanto dinanzi alla potenzialità del suicidio ci accorgiamo di avere una vita psichica, di possedere un'anima; e, viceversa, il cammino che conduce alla scoperta della propria individualità passa sempre attraverso l'esperienza di un possibile suicidio. In effetti l'individualità richiede il coraggio di essere soli e di opporsi a un mondo che tradisce e che banalizza. Di qui il profondo desiderio di non appartenere a questo mondo. Non dimentichiamo che il coraggio fin dai tempi classici è stato invocato nelle discussioni sul suicidio. La presa in carico di noi stessi in modo autonomo e critico rappresenta infatti un'esperienza di riappropriazione che richiede un certo tipo di separazione dal passato. Ecco perché possiamo dire che l'analisi comporta spesso l'esperienza del proprio "suicidio", un "togliersi la vita" per consentirne la trasformazione, per far emergere una nuova vita abbandonando il vecchio modello, ormai moribondo. Nei termini del simbolismo psichico, però, l'abbandono equivale a una morte. Fintantoché la vita procede senza eccessivi urti, e magari nello sfavillio di gratificazioni vere o illusorie, l'anima è come eclissata, accantonata, ridotta al silenzio. Purtroppo non solo si tratta di una situazione precaria, perché precario è l'equilibrio tra desideri e soddisfazioni che la sorregge, ma questo "esautoramento dell'anima" è comunque un'operazione in pura perdita. Chi inconsciamente si priva della presenza dell'anima rinuncia a un dono prezioso, perché essa è *la nostra forza*. È anche vero che la maggior parte degli uomini non sospetta neanche l'esistenza dell'anima, e lascia che altri ne parlino sotto forma di credi religiosi, esortazioni morali o allocuzioni politiche. L'anima esiste in quanto è stata istituzionalizzata da gente che per mestiere deve credere nell'anima.

Certo, il suicidio crea una perplessità fra le persone, uno stupore si legge sul volto di tutti quando si dice che quel tale si è suicidato e tutti provano un senso di colpa come se in un modo o nell'altro ognuno dovesse sentirsi responsabile. Jung, in una lettera inviata in data 10 luglio 1946 a un destinatario anonimo, adombrava l'idea che in ultima analisi la lotta per vivere ha in sé un grandissimo scopo (in Jaffé 1975, p. 68):

Viviamo per raggiungere il maggiore sviluppo spirituale possibile e per ampliare quanto più possiamo la nostra coscienza. Finché è possibile mantenersi in vita, sia pur solo a livelli minimi, bisognerebbe impegnare tutte le proprie energie per raggiungere l'obiettivo della presa di coscienza.

La vita, continua Jung, è un esperimento che occorre portare a compimento. Sta di fatto però che la scelta del suicidio esiste e che rappresenta l'estrema risposta al tradimento della vita.

XIX.

LA MORTE INCONTRATA

Oh, moltiplicata miseria! noi moriamo e non possiamo godere la morte...

(J. Donne, *Devotions upon emergent occasions*, 1. Meditation, p. 7)

La tensione verso il suicidio non esprime dunque soltanto una pulsione distruttiva, un "infarto dell'anima" o quel "dio selvaggio" di cui ha parlato Alvarez (1970), ma, paradossalmente, può essere letta come un messaggio "cifrato" che ci rimanda a una realtà profondamente diversa, addirittura di segno opposto, e cioè *al desiderio di una nuova vita*. Si tratta di un momento molto delicato, perché è necessario chiarire con noi stessi se davvero la vita ci ha consegnato alla morte o invece vuole indicarci il percorso doloroso e totalizzante della scoperta dell'anima. Io ricordo un passo di Etty Hillesum (1981, p. 237):

E poi ci sono momenti in cui la vita è dura e così scoraggiante. Allora sono agitata, irrequieta e stanca al tempo stesso... Non potrò far altro che starmene immobile sotto le coperte e aspettare con pazienza che questo scoraggiamento, questo senso di disperazione in tante direzioni, mi passino. Una volta facevo pazzie in situazioni simili; mi mettevo a bere con gli amici o pensavo al suicidio o leggevo tutta la notte in cento libri diversi.

Ma allora che cosa è questa idea di suicidio che ci assale e ci perseguita? Noi vogliamo dire di no alla vita, se essa ci inganna e ci strappa di continuo al sogno che ognuno di noi persegue. A strapparci al sogno e a farci ripiombare nella realtà è poi sempre il rapporto con gli altri, è nel rapporto con gli altri che risiede il nucleo della nostra massima sofferenza e della nostra minima felicità.

Il rapporto con gli altri, certo: il luogo privilegiato del nostro continuo trasformarci in esseri di volta in volta feriti e guariti, nei ruoli alterni e incessantemente alterni di feritori e guaritori.

Jung, nel suo libro *Simboli della trasformazione*, illumina il simbolismo delle vie iniziatiche all'individuazione come simbolismo di morte e rinascita. Abbiamo visto come la nascita al regno dell'individualità comporti il tradimento, abbiamo anche visto come il tempo del "divieto d'incesto" equivalga al tempo simbolico che spezza la circolarità onnipotente, il segreto complotto cui è pervicacemente avvinta la diade madre-figlio. L'impossibilità nevrotica di distaccarsi dalla madre testimonia della paura di affrontare il passaggio iniziatico a un altro stadio dell'esistenza, a un diverso modo, un modo maggiormente consapevole, della sofferenza. Ha scritto Murray Bowen che quanto più basso è il livello di differenziazione, tanto più forte risulta l'attaccamento emotivo irrisolto nei confronti dei genitori (Bowen 1971-72, p. 63). Dobbiamo presumere che entri prepotentemente in gioco, in questi casi, una radicale avversione nei confronti del processo d'allargamento della propria coscienza. Tale avversione, che equivale a un tradire inteso nella etimologica accezione del consegnare al luogo dell'indifferenziazione le promesse della propria Anima, si potrebbe appunto spiegare come dettata dal terrore di affrontare quel transito iniziatico a un diverso modo dell'esistere, quel passaggio che equivale a una morte. Si tratta d'un processo che gli alchimisti riconobbero allorché parlarono di *distractio* e di "morte volontaria". Perché, altrimenti, non dovremmo riconoscere le nostre proiezioni? Perché la vita di molti si trascina in questo irriconoscimento che tradisce l'Anima? In *La psicologia del transfert* Jung (1946, p. 139) ha scritto:

l'uomo puramente naturale deve in certo modo morire durante la sua stessa vita.

L'uomo puramente naturale deve trasformarsi in uomo spirituale e in ciò, pensa Jung, si dimostra esemplare e sempre vero il simbolo cristiano della croce. Il passaggio dall'uomo puramente naturale a uomo spirituale veniva inteso dagli alchimisti come morte o, per esprimerci con altri termini, come temporanea sospensione della vita psichica. In tal senso è anche da intendere lo smascheramento di quelle proiezioni che caratterizzano l'uomo puramente naturale. È tale lacerante vissuto, secondo Jung (1955-56, p. 474), a spiegare:

la violenta avversione che ciascuno prova nello smascherare le sue

proiezioni e nel riconoscere dunque la natura della sua Anima.

L'assunto può anche essere capovolto e, allora, la "morte reale" può essere in taluni casi spiegata come conseguenza d'un rifiuto opposto dall'uomo alla conoscenza di sé. Come, a questo riguardo, ha scritto Jung (*ibid.*, p. 475):

Se, per volontà del destino, un individuo avverte l'esigenza di conoscere se stesso, e si rifiuta di farlo, questo atteggiamento negativo può anche procurargli una morte reale.

Scegliere di crescere implica dunque anche una scelta di morte, un simbolico gesto suicida. Scegliere di crescere, insomma, che lo si voglia o no, implica comunque un uccidere e, soprattutto, un uccidersi. Analogamente, attraverso fantasie di suicidio può progressivamente svelarsi alla mente conscia una tensione alla trasformazione che il dolore dell'anima rende improcrastinabile. Isao, protagonista ribelle in *Cavalli in libertà* di Mishima, arriverà al gesto suicida, tante volte fantasticato come attimo sublime "seduto sotto un pino, sulla riva del mare, al levar del sole", dopo aver tentato un colpo di stato terroristico finito nel fallimento. Lo scacco della sua ansia di trasformazione sociale rivela il dramma di un mancato destino di trasformazione, e il gesto suicida rappresenta il suo coerente epilogo. Su altro piano anche Van Gogh tentò, attraverso la sua parabola artistica, di operare simbolicamente quella trasmutazione dell'Io che i suoi colori infocati e solari proiettavano sulla tela, senza riuscirvi.

Tradimento e suicidio sono accomunati dallo stesso equivoco letteralistico nel quale può cadere invischiato chiunque non guardi alla realtà dell'esistenza con sguardo simbolico, con lo sguardo capace di trascendere il dato fattuale per aprirsi a una morte iniziatica e salvifica. La stampa molto di recente ha dato notizia della catena di suicidi che, come un'epidemia improvvisa, ma certo solo apparentemente tale, ha scosso alcune cittadine di provincia del Nord Italia: poco più che adolescenti, che non hanno trovato altre modalità per riscattarsi da un 'male di vivere' sottile e invisibile, irricognoscibile ai più.

L'unico orrore è di non servire,

scriveva la Yourcenar (1957, p. 28). E non servire a niente e a nessuno significa esperire la propria esistenza come uno specchio che non riflette alcuna immagine: il mondo ci disconosce, e noi non conosciamo la chiave di lettura della realtà e del nostro stesso stare nel mondo. Chiediamo al mondo di rimandarci la nostra immagine e sembra proprio che il mondo, per una sorta di insondabile complotto architettato nella notte dei tempi, la sperperi nei mille buchi neri degli atti quotidiani. In fondo, si potrebbe dire, il sogno che si persegue nella vita si consuma in una ricerca di possibili specchi e nella domanda incessante di essere rispecchiati e, per questa via, riconosciuti.

L'idea del suicidio allude alla trasformazione, ma è chiaro che quanto più il cambiamento che si prospetta è radicale, tanto più esso verrà avvertito come *pericoloso*, e allora la concretizzazione dell'impulso suicida, la sua interpretazione letterale, può anche apparire la più adatta a risolvere il conflitto. A questo punto noi siamo *traditi dalla vita*, che ci consegna alla morte, ma anche noi, paradossalmente, commettiamo un tradimento, perché l'impulso a uccidersi non implica necessariamente la sua realizzazione ma la comprensione del suo significato. Come cattivi traduttori non afferriamo il senso dell'impulso, quindi il senso della "parola", e la fraintendiamo. Tradiamo cioè il "pensiero dell'autore".

La teologia ha sempre saputo che il suicidio e la morte costituiscono il primo turbamento dell'anima. La morte, poi, abbiamo visto anche questo, può rappresentare la *figura attraverso cui l'anima ci parla*. Se è vero che la nascita dell'individualità si serve di un'esperienza di possibile suicidio, e che scegliamo la vita quando avremmo potuto scegliere la morte, allora, nel cammino che ci conduce a divenire noi stessi, andiamo costruendo la nostra "nave di morte". Come dice la filosofia, andare coscientemente verso la morte significa costruire il vaso migliore. Per Platone, come sappiamo, l'esercizio della filosofia equivale in tutto e per tutto a un prepararsi alla morte. Lo scettico Montaigne non la pensava diversamente a questo riguardo. Jung, dal canto suo, ha sostenuto, nella propria autobiografia, che, se la vita veramente continua al di là, la sua continuazione può essere solo pensata come "psichica". Il che implica, secondo Jung, che la vita "oltre" può solo rappresentarsi "come un progredire nel mondo delle immagini". È l'anima a dimorare, dunque, nell'aldilà o nella terra dei morti. Se, dunque, "inconscio" e "terra dei morti" appaiono testimoniare omologhi orizzonti d'un possibile senso, il riconoscimento e l'accompagnamento delle immagini operati in vita ci preparano, di fatto, alla morte e al passaggio oltre la sua soglia (Jung 1961, pp. 376-77). E per questa via Jung, come si può capire dai nostri cenni, recupera, trasvalutandola, la lezione di Platone. Esasperando queste posizioni possiamo affermare che ciascuno, seppure inconsciamente, sceglie la propria via per entrare nella morte. La scelta del metodo è solo più o meno evidente. Il venir meno di un progetto esistenziale che solo conferisce senso al nostro presente può portare al suicidio; infatti, finché siamo proiettati in avanti e nulla ostacola la nostra crescita, finché abbiamo dinanzi questo fascio

di luce che ci apre la via e ci sentiamo in continua espansione, questa idea non viene mai; essa arriva quando l'uomo si accorge che non può più crescere. La progettualità rappresenta l'orizzonte soggettivo di senso entro cui inscriviamo gli accadimenti del presente e a cui soprattutto affidiamo la vitalità della nostra dimensione desiderante. Il progetto in cui ciascuno di noi si riconosce può andare dalla più alta spiritualità agli aspetti più materiali dell'esistenza, ma questo non ha molta importanza perché il "dentro" e il "fuori" alle volte coincidono. Per esempio, le possibilità di carriera che si offrono nella vita adulta traducono questo desiderio di proiezione dell'oggi nel domani e attraverso di esse l'individuo si sente inserito in un processo che lo porta avanti, che lo fa sentire per ciò stesso "in cammino". Nei campi di concentramento, cui spesso chi si occupa di psicologia fa riferimento trattandosi di vere e proprie situazioni di confine, estreme, al limite delle possibilità di sopravvivenza, il suicidio era espressamente menzionato nei regolamenti tra gli atti "strengstens verboten" (rigorosamente proibiti); e i nazisti sapevano bene che questo divieto segnava la definitiva espropriazione dell'identità dei prigionieri; sono memorabili le foto di prigionieri che avevano cercato e trovato la morte gettandosi contro il filo spinato attraversato dall'alta tensione, certo per sottrarsi a una sofferenza insostenibile *ma anche come l'unica possibilità residua di affermazione dell'Io*. La tentazione suicida si fa assillante quando avvertiamo l'assoluta gratuità del nostro dolore, come se questo avesse ormai smarrito ogni significato, come se non fosse ripagato da nulla. Possiamo resistere a una tortura quando per esempio scambiamo il nostro silenzio con la salvezza di un amico, della donna che amiamo ecc.; non resistiamo, invece, qualora la sofferenza sia priva di scopo. Pensiamo al suicidio di chi non riesce a sopportare un'assenza, conseguente a un lutto o a una separazione: la mancanza di un rapporto con il proprio mondo interno ha fatto sì che venisse delegato all'altro il senso della propria identità, in una misura che va ben oltre le conferme che chiunque legittimamente si attende da un rapporto. In questi casi il lavoro psicologico, anche se non professionale, può aiutare molto, perché in questa ricerca del senso perduto può venirci incontro un amico o anche, per chi "crede", un sacerdote. La forza di un uomo che ha una "fede" sta proprio nel possedere un sistema di comprensione del mondo che non lascia vuoti pericolosi, e abbiamo già visto come tutti i sistemi religiosi nascano in risposta a questioni fondamentali dell'esistenza umana. Anzi, l'elaborazione stessa di una dimensione religiosa potrebbe essere letta come una strategia evolutiva capace di garantire una più lunga sopravvivenza.

La sofferenza che porta al suicidio può dunque nascere dal risveglio dell'anima che chiede a gran voce un senso; come ho già detto, l'idea del suicidio, o l'atto vero e proprio, non si manifesta mai come evento improvviso, ma come culmine di un percorso interno che in molti casi viene mantenuto segreto. La fantasia del suicidio cela il desiderio di una realtà e di una esistenza più piene, che la natura, dopo aver tanto promesso, ci ha impietosamente negato. Ogni tradimento,

dicevamo, è vissuto come un'ingiustizia, ma *questa* ingiustizia è veramente intollerabile. A tal punto intollerabile che si fa strada, in chi l'ha subita, il bisogno paradossale, ma in definitiva acquietante, di averla meritata, di far tornare i conti. Pulsa, in noi, questo bisogno inestinguibile, così irrazionale ma al tempo stesso così tipicamente 'razionale', di dare un senso "etico" a tutto, persino alle catastrofi naturali, alle "piaghe" bibliche. Analogamente criticava Voltaire, nel suo *Candido*, l'idea leibniziana secondo cui l'uomo vivrebbe nel migliore dei mondi e contro tale ottimistico assunto faceva valere, tra l'altro, la catastrofe del terremoto di Lisbona. Così finiamo con l'accettare l'idea che, in fondo, ci meritiamo anche questo tradimento, per colpe di cui magari non conosciamo nemmeno l'esistenza.

Di fronte alla persona che vuole suicidarsi bisogna comprendere quale sia il suo rapporto con la realtà e quale la vita che egli vorrebbe ma non riesce ad avere. Jung, ad esempio, racconta nei *Ricordi* (1961) il faticoso tragitto alla ricerca di un senso individuale della vita, e lega i momenti più bui della sua lotta *alla mancata comprensione dei sogni*. Una voce diceva dentro di lui: "Devi capire il sogno e devi capirlo subito" (p. 208). La voce divenne sempre più insistente e feroce, fino a quando si espresse in questo modo: "Se non lo capisci, devi spararti". Si può intuire come mai il suicidio appaia una prospettiva invitante, una via d'uscita, una "soluzione" nel momento in cui ci sentiamo paralizzati di fronte a un compito. È come se improvvisamente fossimo diventati "handicappati" e non potessimo più correre, fuggire, afferrare qualcosa per difenderci. La vita ci è tutta addosso dopo averci privato delle nostre possibilità di affrontarla. Questo è il grande tradimento della natura nei nostri riguardi. Possiamo dire allora che la vita ci tradisce quando ci toglie ogni prospettiva. Se non ci sono per noi prospettive, è come se ci fossimo già suicidati. Si consideri anche quanto sia disperante non solo il non potersi ritrovare nel presente degli affetti, degli interessi, dei piccoli e grandi eventi del quotidiano, ma neppure nella attesa fiduciosa di qualcosa che *potrà* essere conquistato. È l'anima *disperata* che invoca la morte, è l'anima disperata che si dà la morte. Quando, come attualmente succede, qualcuno dei miei pazienti si ammala di Aids, lo psicoanalista si trova dinanzi a problemi immensi perché la persona (generalmente giovane a differenza dei malati di tumore) è condannata a morte quando la vita deve ancora svolgersi, quando la vita è davanti e non dietro di sé. Allora, è come se la fantasia della propria morte consentisse, seppure in forma allucinatoria, una trasformazione. Il suicidio in questo contesto vuole soltanto dire: "Non ammetto che una vita che debbo ancora interamente vivere possa finire. Al tradimento della vita contrappongo almeno la mia volontà disperata". L'idea della morte deve presupporre un'elaborazione e una presa di distanza dal nostro passato. Se non lo metabolizziamo, esso ci annienta e le nostre spalle si incurvano sotto il suo peso, tanto maggiore quanto più è diventato improduttivo. E come se trattenessimo in casa oggetti ormai troppo vecchi e inutilizzabili: a poco a poco lo spazio sarà saturo e non potrà accogliere nulla di nuovo. Il

suicidio è l'ultima *ratio* che abbiamo non avendo mai posseduto il coraggio di metabolizzare il passato per guardare avanti piuttosto che ritornare su ciò che avremmo potuto o dovuto fare. In ciò dovrebbe risiedere la nostra igiene mentale, nell'evitare che il passato ci annienti. Abbiamo due possibilità: vivere o morire e tra di esse dobbiamo scegliere in perfetta solitudine. Metabolizzare il passato significa accettare di morire continuamente, nelle esperienze d'amore per esempio, che, se necessario, dobbiamo poterci lasciare alle spalle per aprirci al nuovo. La forza creatrice uccide mentre produce il nuovo; per nascere, il futuro deve affrancarsi dal passato. Posso essere disperato sentendo di non vivere più e somatizzare il mio stato di deprivazione. L'idea del suicidio in questi momenti di sofferenza, basterebbe pensare a certe malattie, diventa dominante perché alla negazione del mio sviluppo si lega anche la sofferenza fisica. In questi casi l'idea del tradimento è addirittura concretizzata nel mio corpo. A questo punto l'idea del suicidio sembra essere l'unica possibilità che ci venga data, ed è difficile proporre questo atto come dimensione simbolica. In questi contesti soltanto un atteggiamento religioso forse può avere la meglio, perché là dove non c'è speranza e non si vede il senso di niente l'anima "naturalmente religiosa" avverte la presenza di Dio.

Morire costituisce una sorta di sfida quotidiana. Allo stesso modo le cellule si rigenerano continuamente morendo. Potremmo allora dire che chi non ha mai avuto l'idea del suicidio non ha mai affrontato coraggiosamente la propria vita accettando l'idea della trasformazione. La risposta al desiderio suicida sta nell'ascolto della voce dell'anima: essa parla quando le gratificazioni della vita sono scomparse e la natura mostra finalmente il suo viso arcigno di matrigna. La sua crudeltà vuole "consegnarci" alla morte, e il suicidio è ciò che suggella il suo tradimento. Ma a questo punto anche noi rischiamo di non "svelare" il senso del nostro gesto quando priviamo di quella voce il movimento di trasformazione interno che non dobbiamo soffocare, uccidendoci, ma assecondare.

XX.

LA MORTE VOLUTA

In nessuna cosa più che nella morte dobbiamo seguire l'ispirazione del nostro animo.

(Seneca, *Lettere a Lucilio* 70.12, p. 449)

La morte è l'ultimo tradimento e, dunque, come ha scritto Hillman, "l'analista non può procedere senza una filosofia della morte" (Hillman 1964 a, p. 46). L'analista non può procedere senza una filosofia della morte, certo, "tradirebbe" l'"altro" e "tradirebbe" se stesso se lo facesse, eppure la morte è luogo inaccessibile a ogni decifrazione, luogo di "non-dimora" per l'esperienza, luogo, come ha detto Baudrillard, d'una "incurabile devianza". Che si tratti del lutto per la morte di altri, o del pensiero della propria morte anticipato dal cordoglio per la perdita di un essere amato; che si tratti, ancora, dell'esperienza della malattia o del dolore, oppure della debolezza o della percezione che sente l'inesorabile assottigliarsi delle forze vitali; che si tratti, infine, della solitudine o della pena per un fallimento reale o immaginato, il discorso sulla morte e sul morire si fa rarefatto, refrattario, come ripiegato sul silenzio. L'orizzonte di limitatezza entro il quale siamo iscritti come uomini si impone come ombra della morte su tutto ciò che facciamo e desideriamo, e mai come nella nostra epoca l'uomo ha tentato di esorcizzare la paura, e anche solo l'idea della morte, attraverso la corsa sfrenata all'iperproduzione o il mito del progresso, attraverso soprattutto un impiego vertiginoso del tempo, nell'illusione che nel suo gorgo potessero precipitare le sue immagini funeste e i suoi oscuri avvertimenti. Il tentativo di tradire la morte, di rimuoverne la presenza attraverso i riti della modernità, più che destituirne di potere, ne ha ingigantito temibilmente l'ombra, così che, se da un verso proliferano gli elisir di lunga vita e le tecniche di perfezionamento estetico che sembrano fermare il tempo, dall'altro nessuno sfugge al rischio atomico di una distruzione totale e folgorante. Il fatto è che appare del tutto impossibile tradire la morte, senza tradirsi, non solo perché essa scandisce il nostro tempo psichico con le sue continue presenze, filtrate attraverso la perdita dei nostri cari, la morte dei

nostri amori, la malattia, ma perché la morte significa la possibilità. che la nostra esistenza non si realizzi, annuncia la minaccia del nulla e dell'assenza di significato del nostro essere nel mondo. In questo senso, morte e tradimento si tendono la mano, ed è proprio in questo senso che un approccio ermeneutico meno letterale alla teologia cristiana e alla sua simbologia rileverebbe il vero trionfo della morte non già e non solo nel suo potere di distruzione della materia, ma nel fallimento della 'vocazione' del singolo, nell'annichilirsi del suo progetto esistenziale. La vittoria della morte s'insinua negli interstizi del nostro presente, quando non riusciamo a esserne padroni e consapevoli, quando è lei a fare da guida ai nostri passi, come scrive la poetessa americana Emily Dickinson (Poesie, vol. 2, p. 285):

Per tutti i luoghi andiamo
Dove è passata -
Così quelli vanno
Cui altro non resta che cercare
Beni perduti -

Il tradimento di se stessi figura la morte dell'anima, e la depressione, con i suoi tristi corollari, è una morte vissuta, o meglio l'incapacità di esperire la morte altrimenti che come annullamento, disintegrazione, perdita radicale di significato. È il buio in cui ci si annega, e spesso la persona depressa descrive il suo stato come un "essere morta"; il suo stesso linguaggio, come ci riferisce la Kristeva, esprime il precipitare di ogni senso, l'avverarsi dell'insignificanza, del vuoto, del nulla: "il melanconico è uno straniero nella sua lingua" (Kristeva 1987, p. 52).

Tra le sue infinite possibilità, l'uomo possiede anche quella di rispondere alla difficoltà e al disagio col tradimento, consegnandosi a una lunga notte lucida e tediosa. Non si può certo emettere alcun giudizio morale sulle scelte individuali, di vita o di morte, giacché conosciamo bene la complessità dell'anima per non rinchiuderla nelle ristrettezze di un'opinione. Comunque, la scelta della professione analitica, che incarna e manifesta una passione per le voci dolenti dell'anima, ci sostiene ad avere sempre fiducia nelle potenzialità autorigeneratrici della psiche e a manifestare la nostra preferenza per il coraggio del rischio: se non si accetta il rischio della vita, si prepara il proprio fallimento, e un'esistenza mancata è un tradimento infinito. Mi viene alla mente la famosa *Antologia di Spoon River* di E. Lee Masters: una raccolta poetica di ritratti esistenziali, ideata nella forma di brevi comunicazioni di estinti, che ci tratteggiano - attraverso i loro ricordi, le storie della loro giovinezza, i loro

rimpianti - il dramma dei destini 'traditi'. Nella serie dei ritratti di questi personaggi incompresi, o a loro volta incapaci di comprendere la vita, quello di George Gray si intona particolarmente al nostro discorso (Masters 1914, p. 67):

Molte volte ho studiato
la lapide che mi hanno scolpito:
una barca con vele ammainate, in un porto.
In realtà non è questa la mia destinazione
ma la mia vita.
Perché l'amore mi si offrì, e io mi ritrassi dal suo inganno;
il dolore bussò alla mia porta, e io ebbi paura;
l'ambizione mi chiamò, ma io temetti gli imprevisti.
Malgrado tutto avevo fame di un significato nella vita.
E adesso so che bisogna alzare le vele
e prendere i venti del destino,
dovunque spingano la barca.
Dare un senso alla vita può condurre a follia
ma una vita senza senso è la tortura
dell'inquietudine e del vano desiderio -
è una barca che anela al mare eppure lo teme.

Simone de Beauvoir ricorderà spesso, nei suoi scritti autobiografici, l'enorme, negativa influenza esercitata sulla sua sensibilità di adolescente dal 'tradimento' paterno; profondamente deluso dalla vita e in disastrose condizioni economiche, egli incrudeliva contro la figlia, sottolineandone la goffaggine e la presunta bruttezza, e facendola sentire in dissonanza con se stessa e con gli altri. La scrittrice ricorderà che, nell'età in cui le giovanette sognano un corpo di donna e i primi intensi amori, sentiva spesso il padre ripeterle: "Simone è un uomo!". Non c'è bisogno di immaginare quanto possa avere inciso questa negazione delle sue istanze più proprie e femminili: Simone de Beauvoir stessa enumera la lunga serie di sintomi, di disturbi psicosomatici, di vere e proprie fobie e di tic che costellarono quel periodo critico. Si abbandonava alla *rêverie* e alle fantasticherie per compensare l'oppressione del presente, ed è in questo periodo che si afferma chiaramente la sua vocazione di scrittrice, come possibilità di riscatto e di emancipazione dalla sua condizione. Più tardi, nell'età in cui si scandaglia il passato e si riesce a leggere nei suoi tradimenti una oscura via al proprio destino di crescita, scriverà in *Per una morale dell'ambiguità* (Francis-Goutier 1985, p. 377):

Solo perché esistono autentici pericoli, autentici fallimenti e un'autentica dannazione terrestre, le parole vittoria, saggezza e gioia hanno un significato.

Ogni esperienza connessa a eventi dolorosi comporta sempre la contrazione e la crisi dello spazio vitale del soggetto, la riduzione del discorso al silenzio, al pianto, alla malattia. Scrive M. Yourcenar in *Le memorie di Adriano* (Yourcenar 1951, pp. 537-38):

La meditazione della morte non insegna a morire; non rende l'esodo più facile, ma non è questo ch'io cerco... Può darsi [...] che la morte sia fatta della stessa materia informe della vita. Ma tutte le teorie sull'immortalità m'ispirano diffidenza; il sistema delle retribuzioni e delle pene lascia freddo un giudice consapevole delle difficoltà d'un giudizio. D'altra parte, mi accade altresì di trovar troppo banale la soluzione opposta, il puro nulla, il vuoto ove risuona la risata d'Epicuro. Osservo la mia fine: questa serie di esperimenti compiuti su me stesso prosegue il lungo studio iniziato nella clinica di Satiro. Sino ad ora sono mutamenti esteriori... Sono quello che ero, muoio senza mutarmi.

Soltanto la poesia, forse, riesce a trovare le parole giuste per esprimerle senza che si perdano irrimediabilmente certe risonanze e suggestioni.

Quando si parla di morte non si può che parlare di un altro, perché a nessuno è concesso di parlare della *propria* morte, come del resto a nessuno è concesso di parlare della *propria* nascita; e così questi due estremi della nascita e della morte, che inquadrano la nostra vita paradossalmente corrispondono anche a condizioni fondanti di cui non possiamo avere coscienza. Eppure in qualche modo anche la *nostra* morte ci è familiare, è "di casa", ci tallona come l'ombra o come l'Angelo Custode dell'infanzia, si affaccia inattesa e indesiderata nei nostri pensieri. Scrive Ungaretti (1932, p. 131):

O sorella dell'ombra,
Notturna quanto più la luce ha forza,
M'inseguì, morte.

In un giardino puro
Alla luce ti diè l'ingenua brama
E la pace fu persa,
Pensosa morte,
Sulla tua bocca.

Da quel momento
Ti odo nel fluire della mente
Approfondire lontananze,
Emula sofferente dell'eterno.

Madre velenosa degli evi
Nella paura del palpito
E della solitudine,

Bellezza punita e ridente,
Nell'assopirsi della carne
Sognatrice fuggente,

Quando m'avrai domato, dimmi:
Nella malinconia dei vivi
Volerà a lungo la mia ombra?

La morte dunque nega l'esistenza semplicemente imponendole un limite. Sul piano della vita quotidiana questa negazione significa che ogni progetto può essere invalidato e può essere smentita ogni speranza; è come se il senso di ogni nostro agire venisse continuamente messo in discussione e il valore che gli attribuiamo ridimensionato drasticamente alla luce della sua precarietà. Anche se fin dall'infanzia ci è stato instillato il concetto della caducità dei beni terreni, ciascuno di noi coltiva un qualche progetto "a lunga gittata", dimenticando o fingendo di dimenticare quel "limite"; ed è bene che sia così, perché solo se ci concediamo una progettualità di grande respiro la nostra coscienza può a sua volta espandersi liberamente. E risiede in ciò, forse, risiede in questo libero

espandersi della coscienza il destino più autentico di un uomo. Ma sebbene questa ampiezza ci rassicuri facendoci balenare orizzonti molto più vasti del nostro angusto panorama quotidiano, non possiamo non avvertire di quando in quando una minaccia sospesa su di noi, o meglio sotto di noi, come un pregiudizio, un abisso sul quale non gettiamo lo sguardo per evitare le vertigini. Sappiamo del resto che, prima o poi, quel "senza fondo" ci inghiottirà. Eppure saremo costretti a guardarlo, quell'abisso, non soltanto ogni volta che ci imbattemo nella morte di una persona che ci è cara, ma, anche, ogni volta che di una persona amata sentiremo l'irrimediabile lontananza, la distanza siderale che ci separa da ogni altra creatura umana e che neanche l'amore riesce a colmare. Come ha scritto Bousquet (1941, p. 122):

La morte è la solitudine delle persone amate, questa nebbia intorno a loro che nessuna tenera parola può attraversare. La morte è il dolore e la disperazione nelle stesse parole che furono l'ebbrezza della felicità. La morte sono i pianti che sgorgano ascoltando una parola che voleva dire amore.

La morte ci si mostra nell'impossibilità di dissipare quella nebbia o di attraversarla per raggiungere davvero chi amiamo. Ci sorprende nell'acme dell'amore, quando una parola che nasceva da ben altra intenzione ha inquietanti risonanze da *memento mori*. Analogamente, in una celebre farsa del teatro dei burattini, Pulcinella, nel *clou* di una tarantella gioiosa, si trova tra le braccia come "dama" la Morte incappucciata. Ci sfiora la morte ogni giorno nei mille abbandoni che subiamo o compiamo, e s'insinua la morte, silente ma non per questo meno avvertita, nei nostri momenti felici per guastarci la festa. Se anche riuscissimo, non so bene con quali esorcismi o lobotomie, a tenerne costantemente lontano il fantasma, saremo comunque costretti ad accogliere il pensiero tremendo della morte il giorno in cui essa ci toglierà una persona che amiamo. La nostra unica "esperienza" della morte, infatti, è una morte di cui siamo *spettatori*, la morte *di un'altra creatura umana*. La nostra esperienza della morte consiste nell'assistere, impotenti, alla progressiva e poi definitiva riduzione dello spazio vitale dell'altro, che da compagno di vita diviene un fantasma. La vita è un'espansione progressiva e la morte il suo soffocamento; assistere a questa sincope più o meno annunciata nella vita di chi amiamo genera un fantasma che non abbandonerà più la nostra vita. Non verremo mai più abbandonati da questa esperienza perché nessuno potrà più darci indietro tutto quello che abbiamo messo nella donna amata. I suoi abbracci, i suoi baci, la voluttà che quel corpo ci ha dato e al quale noi siamo stati capaci di dare

tanto, in un soffio, in un momento, tutto è scomparso. Forse questo evento è peggiore di quanto sia successo a Giobbe. Di fronte a noi, orfani della donna amata, non desideriamo altro che il silenzio e l'oblio.

La morte dell'altro significa l'immediata identificazione con un destino che è anche il nostro (Antonelli 1981, p. 147). Nel film dei Taviani *Il sole anche di notte* due persone anziane chiedono di morire nello stesso momento, e questo inciso all'interno del film mette in scena proprio il fantasma di cui parlavamo; due persone che si sono molto amate non possono che morire insieme, perché due persone che hanno condiviso tanto profondamente il proprio mondo psichico non possono sopravvivere l'una all'altra. Così ci spieghiamo alcuni "strani" suicidi o alcune morti in perfetta successione, prima lui poi lei o viceversa, morti che possono essere considerate anch'esse forme di suicidio.

Il vero tradimento della morte consiste nel fatto che essa, dal punto di vista dell'inconscio, appare del tutto inconcepibile e pertanto inesistente. L'inconscio, come abbiamo avuto già occasione di vedere, non conosce il "no" e dunque non ha modo di negare l'indifferente fluire della vita. Nessun uomo, soprattutto se in possesso d'una coscienza scarsamente differenziata, convive con l'idea della morte ma anzi è inconsciamente convinto d'aver siglato un patto di immortalità, senza il quale non avrebbe senso parlare di tradimento. Un'altra caratteristica del dolore causato dalla perdita della persona amata è che esso temporaneamente impedisce qualsiasi rapporto con gli altri che non sia puramente formale. È quanto comunemente intendiamo quando diciamo che qualcuno "si è chiuso in se stesso". Ma il bisogno di una vita di relazione è irrinunciabile per chiunque, dal momento che si nasce chiedendo rapporti e si può sopravvivere soltanto ottenendoli; tutta la nostra vita psichica si basa sul fatto che abbiamo avuto determinati genitori e abbiamo vissuto in un ambiente umano in cui si è via via modellata la nostra dimensione emotiva e affettiva. Questi rapporti sono poi i nostri "contenitori" e i nostri specchi, così indispensabili per l'equilibrio psichico che chi non li ha è costretto a rifugiarsi nella pazzia, a costruirsi un interlocutore interno, ad ascoltare voci di dentro. Attraverso i rapporti con i nostri simili riusciamo a "contenere" la nostra condizione disagiata; quando, per qualsiasi ragione, essi vengono interrotti, si arriva al *confronto finale*. Paradossalmente, in questa circostanza estrema in cui non ha più alcun senso la menzogna, a ciascuno di noi viene chiesto di essere al massimo della propria forza, di guardare forse per la prima volta con lucidità alla propria vita interiore. Il paradosso sta dunque nel fatto che è in questo momento di grande debolezza che ci viene chiesto di essere forti. Se la nascita è un movimento dall'interno verso l'esterno, la morte è una capriola che ci riporta dentro.

Nulla ci può riscattare nella vita se non la dimensione del sentimento; se un dio dovrà giudicarci e vorrà perdonarci, lo farà perché abbiamo molto amato, non perché abbiamo, per esempio, molto pensato. Forse qui sta l'origine del concetto di immortalità rispetto a un'esperienza di desolazione e di fine. Alla

disperazione dinanzi alla possibile fine di ogni rapporto, sopperisce una concezione straordinaria sotto il profilo psicologico, che è quella della rinascita, della resurrezione, della metempsicosi. Essa esprime la lotta dell'uomo che non si arrende alla perdita definitiva. Molti sistemi religiosi e filosofici hanno teorizzato l'esistenza di una rinascita dopo la morte, soprattutto in forma di una resurrezione dell'anima. La morte è, sì, l'ultimo tradimento che conclude ogni vicenda personale, ma tale da differenziarsi dagli altri per due caratteristiche. La prima è che possiamo soltanto *subirlo*, laddove, per quanto riguarda il tradimento iniziale della nascita, possiamo anche individuare un ruolo attivo, un *nostro* tradimento nei confronti della madre (il primo abbandono, il primo "voltarle le spalle"). La seconda è che appare francamente difficile vedere in *questo* tradimento, con cui la vita ci liquida una volta per tutte, un aspetto "vitale", "propulsivo". A meno che...

A meno che al posto della morte come accidente concreto e conclusivo non prendiamo in considerazione l'*idea* della morte, la *consapevolezza* di questo limite ineludibile della nostra vita. In questo caso, possiamo anche essere noi i traditori, allora diventa chiaro che la morte non può essere che la via d'accesso a un'esperienza di trasformazione, cioè di rinascita.

XXI.

TRADIMENTO E LIBERTÀ

Chiunque percorra la strada che porta alla totalità non può sfuggire a quella caratteristica sospensione che è rappresentata dalla crocefissione.

(Jung, *La psicologia del transfert*, p. 139)

L'intero percorso del libro si dipana tra due immensi luoghi metaforici: lo spazio del tradimento corrisponde infatti, per un verso, all'esperienza "passiva" - spazio dunque di morte - dell'*essere traditi*, quella del subire il bacio di Giuda; per l'altro, corrisponde all'esperienza dell'*essere traditori*, dell'agire una volontà di trasgressione che non si arresta dinanzi a nessun divieto. La scena della vita vede ognuno di noi assumere di volta in volta il ruolo del tradito o quello del traditore, o forse più esattamente l'uno e l'altro contemporaneamente, a seconda degli spostamenti di scena nel gioco 'demonico' degli scambi relazionali, in cui siamo le vittime e insieme i carnefici. È la complessità dell'anima che ci richiede un continuo confronto con le nostre parti più recondite, e la nostra piena umanizzazione comporta la capacità di restare in rapporto con la poliedricità della psiche, che può stupire e disorientare, a volte purtroppo anche travolgere. Subire un tradimento significa essere consegnati a una morte dolorosa e provare in prima persona le ferite dell'abbandono e la perdita di ogni riferimento abituale. Ma la psiche, nel suo linguaggio simbolico e carico di immagini, ci insegna a vivere ogni morte come un rito di passaggio a nuove forme di esperienza dell'esistenza. Come ci ricorda Jung, l'ampliamento della personalità passa quasi sempre attraverso un *sacrificium* mortale, e l'esperienza del tradimento e del lutto può svolgere una funzione trasformativa, se riusciamo a elaborarne il vissuto. La crocefissione del Cristo, e dunque la sua opera di redenzione, come abbiamo visto, possono avere compimento solo per opera del tradimento di un apostolo. Scrive Jung in *La psicologia del transfert* (Jung 1946, p. 139):

Chiunque percorra la strada che porta alla totalità non può sfuggire a quella caratteristica sospensione che è rappresentata dalla crocefissione. Egli finirà infatti per imbattersi senza fallo in ciò che gli taglia la strada, che lo incrocia: in primo luogo in ciò che egli non vorrebbe essere..., in secondo luogo in ciò che non egli, ma l'altro è..., e in terzo luogo in ciò che costituisce il suo non-Io psichico.

Il tradimento, dunque, si trova sempre sulla nostra strada, e non solo per annientarci: se il tradimento destabilizza, è perché qualcosa si ricrei. Al tradimento siamo da sempre gettati. Il rinnovarsi del miracolo di un Io che scopre se stesso - che accade a se stesso, scrive Jung - è possibile solo se e quando si apre una breccia nella linearità del suo tempo e nella quotidianità delle sue credenze: l'uomo ha bisogno di trascendere il proprio limite per scoprire nuove regioni di se stesso. Freud, Jung, insieme a Galileo, Bacone, Abelardo o Nietzsche, perpetrarono il grande tradimento delle regole culturali del loro tempo, furono i trasgressori di un sistema chiuso del sapere che non consentiva loro più alcuna possibilità di scommessa con se stessi e soprattutto di scoperta di nuovi assetti dei mondi sconosciuti in cui l'uomo è calato. Essi pagarono questa temerarietà spavalda col diventare a loro volta oggetti di tradimento, ma la storia e la loro fede li hanno largamente ricompensati. Il tradimento è in questo senso una negazione di ciò che esiste affinché non si cristallizzi, perdendo vita e senso. Quale senso avrebbe avuto per i nostri progenitori una vicenda idilliaca protratta nell'eternità di un tempo sempre uguale, se non la fine dell'umano appena ai suoi albori? Necessariamente non andò così. Se osserviamo il bambino nel suo primo anno di vita, lo vediamo ripercorrere le tappe ancestrali dello sviluppo umano, in quella curiosità irrequieta che si muove tra le cose familiarizzando, per mezzo di esse, con se stesso, per superarle verso sempre nuovi traguardi, verso nuovi oggetti che aprano altri orizzonti di conoscenza, abbandonando e tradendo il vecchio gioco per il nuovo, le scoperte obsolete per nuove meraviglie. È una legge della psiche. Nella logica del tradimento si esprime il *daimon* creatore dell'uomo, la sua ansia di libertà e di individuazione.

Certo tradire equivale anche a un dare la morte, significa tradirsi in ciò che prima costituiva la propria pienezza e sicurezza. Faust giunse a tradire la propria anima, consegnandola a Satana, in cambio del segreto della conoscenza. Viene in mente la tragica vicenda dell'amore di Orfeo ed Euridice: il poeta cantore, sceso agli Inferi per rivedere l'amata morta, ottiene il dono di riportarla alla luce della vita, a patto di non voltarsi mai a guardarla lungo l'intero percorso che dall'Ade risale verso la terra dei vivi. Orfeo fallisce, tradisce Euridice con l'atto di voltarsi a rimirla e la destina al buio della morte. Ognuno di noi porta dentro di sé il ricordo di una Euridice consegnata

alla dimenticanza, di un'amicizia tradita, o di un amore che ci ha traditi, e forse in ognuno di noi quell'evento significativo ha acceso un canto, come in Orfeo, il padre della poesia. Joe Bousquet, poeta veramente tradito dall'esistenza e consegnato alla notte perenne del corpo, è riuscito a creare un'opera meravigliosa a partire da quel tradimento totale, disarmante (Bousquet 1941, pp. 84-85):

Ho visto la verità da vicino. Posso dire che è venuta ad infrangersi in me, avvolgendo in un bizzarro alone il malato che sono, il malato che divento. [...] Sono colui la cui vita si è interrotta molto presto e che ha dovuto sforzarsi di credere nel miracolo per aiutare le cose a riprendere il loro corso normale. [...]

Ho creduto al miracolo dal momento che questa credenza era l'unica possibilità per il mio istinto di conservazione. Ora sembra che tale concezione della fortuna abbia segnato interamente la mia vita, come se la forma chimerica che aveva assunto per apparirmi fosse stata fecondata dagli avvenimenti in cui si rafforzava.

[...] Il destino era compiuto. Non mi restava che trattenere in me quella luce che, di giorno come di notte, gli permetteva di riconoscermi fra mille altri.

Un poeta paralizzato dalla vita in un letto ci illumina sulla qualità di una esistenza tesa a riscattarsi dai tradimenti che tagliano la strada al nostro desiderio di espansione, di pienezza: il tradimento del tempo, dell'amore, del linguaggio, dell'oblio. Dal fondo di una ricerca che ci accomuna tutti, le sue parole direzionano il nostro stesso percorso di svelamento delle nostre verità tradite e occultate nelle profondità del cuore (*ibid.*, p. 18):

Fino a quando non si mette in gioco la propria vita si manca della forza necessaria per trarre dall'ombra il tratto fondamentale di un carattere. Si sa d'istinto da che verso occorre afferrare una verità capace di salvarci dalla disperazione.

Nella vicenda del tradimento, traditore e tradito non rappresentano che due

aspetti di una medesima attesa, così come nel *setting* analitico paziente e analista appaiono continuamente chiamati a ribaltare le certezze dei loro ruoli e dei loro valori per permettere alle reciproche voci inconsce di emergere in un dialogo d'anime. Solo così si aiuta il paziente a riconoscere in sé quell'immagine del 'traditore' che, a causa della distorsione proiettiva, egli scopre riflessa costantemente sul volto dell'Altro. In realtà, al di là dei tradimenti vitali che la vita stessa impone ai suoi figli, è la logica distorta delle nostre coazioni e delle nostre incapacità a inchiodarci in situazioni fallimentari e autodistruttive: siamo noi stessi i nostri più crudeli carnefici. Così il nostro percorso analitico sul tradimento si apre su un altro registro, quello del tradimento verso se stessi. Il paziente che giunge in analisi sofferente dei sintomi più disparati innanzitutto patisce un tradimento nei confronti del suo Io più autentico. Ogni persona che soffre vive una lacerazione interna tra le sue istanze coscienti e un nucleo di personalità il quale, bloccato, impedisce di realizzare tali istanze. Spesso ci si sente dire: "vorrei svincolarmi dalla tale situazione, ma non mi riesce", "vorrei lavorare, ma non ce la faccio". La 'coazione a ripetere', questo meccanismo perverso che Freud analizzò in *Al di là del principio di piacere*, significa la costrizione inconscia a cadere sempre nei medesimi errori, a inscenare ripetutamente un determinato ruolo, a rivivere con le medesime modalità rapporti negativi e frustranti. Si procede, per questa perversa via, in un'esistenza all'insegna del tradimento verso se stessi. Eppure, come la coazione cela dietro la ripetizione ostinata della propria morte il desiderio di una vittoria sul proprio demone interiore, così il tradimento, nella sua essenza, rappresenta il tentativo di un volo. Non sto naturalmente celebrando l'apologia di un 'reato', tento diversamente di salvarne la paradossalità, di non ridurre cioè a una sola dimensione un fenomeno complesso e gonfio di contraddizioni come ogni vissuto che la psiche colora e dissolve, ingrandisce e mortifica. Se l'uomo fosse libero, non avrebbe bisogno di tradire; eppure è altrettanto vero che se l'uomo non fosse libero, non potrebbe tradire. Il tradimento è una rivolta: ogni rivoluzione s'iscrive nell'orbita del tradimento, è tradimento ogni opera d'arte che rompa un circuito obsoleto della conoscenza, è tradimento ogni nuova scoperta, è tradimento ogni originale movimento intellettuale. La parabola della nostra vita si estende percorrendo tappe che, come abbiamo visto, sono segnate da questo lacerante vissuto. Dietro il suono di questa parola - tradimento - si cela la lotta eterna tra *Eros e Thanatos*, tra la vita e la morte, tra bellezza e deformità, ovvero tutto ciò su cui si gioca il destino dell'uomo. È sempre il desiderio di una completezza impossibile a muovere la nostra nostalgia, ad alimentare il movimento della coscienza verso mete sempre nuove, mete che tornano ad aprirsi sulla impossibilità di un compimento definitivo, in un moto che ci allontana dai nostri sogni di ieri, dai volti che abbiamo conosciuto e amato, un moto insomma che ci spinge a tradire. Nietzsche, questo traditore per eccellenza, parlava dell'incombere di una "curiosità sempre più pericolosa", curiosità che lo portò a tradire la sua fede passata, i suoi amori intellettuali,

persino la grande amicizia con Richard Wagner, divenuto poi mortale avversario. Il tradimento era necessario.

Come scriveva Nietzsche in *Umano, troppo umano* (1878-79, pp. 6-7):

Non si possono capovolgere tutti i valori? Ed è forse bene il male? e Dio solo un'invenzione e una finezza del Diavolo? È forse tutto in ultima analisi falso? E se noi siamo degli ingannati, non siamo perciò stesso anche degli ingannatori? Non dobbiamo essere anche degli ingannatori?

Questo percorso sul tradimento torna così a chiudersi sul motivo di inizio, sul mito originario che ci racchiude tutti e intorno al quale non solo la psicoanalisi, ma l'arte, la filosofia, la religione, ruotano con la loro ricerca: il mito dell'Eden e della sua perdita. La memoria del tradimento sembra accompagnare e investire l'intero pensiero occidentale e orientale, sin dagli iniziali tentativi dell'uomo antico di darsi una spiegazione attraverso la favola del suo anelito all'armonia e alla perfezione, nonostante l'incredulità dinanzi a un mondo temibile e spesso nemico. Non ci si rassegna facilmente all'imperscrutabilità della natura e alle contraddizioni profonde dell'esistenza, e, nella grande sete di unificazione interiore, tutto ciò che macchia il desiderio di armonia viene concepito dall'uomo come un assurdo equivoco.

EPILOGO

ESPERIENZA E PERDITA

La nostra prima esperienza è una perdita.

(Lou Andreas-Salomé, *Il mito di una donna. Autobiografia*, p. 21)

Lou Andreas-Salomé, che nel 1911 approdò alla ricerca psicoanalitica dopo l'incontro con Freud, in apertura alla sua originale autobiografia sintetizza il suo pensiero sull'uomo come la ricerca della ricomposizione di quella terrificante frattura creatasi nella coscienza al suo emergere dalla primitiva partecipazione mistica all'onnipotenza dell'universo (Lou Andreas-Salomé, *Il mito di una donna. Autobiografia*, 1951, p. 21):

È indicativo: la nostra prima esperienza è una perdita. Poco prima eravamo un tutto, un'entità indivisibile, ogni forma di esistenza ci era inseparabile ed ecco che ad un tratto, costretti a nascere, non diventiamo altro che una particella residua dell'essere la quale, da quel momento in poi, deve sforzarsi di non subire nuove limitazioni per conservarsi nel mondo sempre più vasto che le si erige dinanzi, quel mondo nel quale cadde dalla sua pienezza cosmica.

Così, in un certo senso, la prima esperienza che si vive è del passato, un rifiuto del presente; il primo "ricordo", come lo chiameremo più tardi, è nello stesso tempo uno shock, una delusione per aver perduto ciò che non c'è più e insieme il persistere della consapevolezza, della certezza che dovrebbe esserci ancora.

Ed è proprio questo persistere della certezza di ciò che 'dovrebbe esserci ancora' la tensione che spinge l'uomo ad agire, a fronteggiare diremmo

titanicamente l'esistenza e a creare opere che resistano al tradimento del tempo e della storia.

Il tradimento fecondo è contemporaneamente la dannazione dell'uomo, ciò che lo condanna all'opera, alla creazione di sé come di un sempre nuovo Prometeo che sappia fronteggiare l'invidia degli dèi e dei suoi simili. Perché chiunque 'tradisce' patisce l'estremo giudizio del collettivo, giacché formare la propria vita assecondando le proprie più profonde aspirazioni è ciò che più facilmente viene stigmatizzato come tradimento. Qualcosa di molto simile accade durante un percorso analitico, quando il paziente tenta, attraverso atti difensivi, di 'resistere' alle possibilità di trasformazione, poiché spesso, per un Io fragile, scuotere l'assetto precario, ma indubbiamente rassicurante del suo *status* per un nuovo ma (ritenuto) pericoloso equilibrio, è impossibile. Nel processo individuativo, in effetti, si tratta anche di 'tradire tutte le aspettative' che gli Altri hanno posto in noi, manipolandoci e alienandoci dalla nostra vera natura. Il paziente può dunque inconsciamente negare il proprio sviluppo psicologico per la carica indubbiamente eversiva che esso contiene, per paura insomma di operare il suo tradimento, rinnovando l'atto primordiale di Adamo e di Eva dell'infrazione del divieto divino. La psicoanalisi stessa, d'altronde, come tecnica terapeutica e più ancora come sapere, sin dalle sue origini si è contraddistinta come disciplina dello smascheramento, 'tradendo' vecchie certezze e svelando l'ignoto del noto: non a caso, con Copernico e con Darwin, Freud è considerato il sovvertitore di una precisa visione dell'uomo, la visione dell'uomo cartesiano totalmente identificato nell' "Io penso" dei suoi processi di coscienza. Freud tradisce questo simulacro, dimostrando che l'Io cosciente non è che un galleggiante nell'immenso mare dell'inconscio, e sollevando, con grande coraggio, i veli del non-detto dietro ai quali si agitavano le ombre inquietanti della sessualità rimossa, della morte, del desiderio negato. Allo stesso modo ogni fenomeno che concerne l'universo umano - la crescita, l'amore, la creatività - si deve confrontare col suo lato oscuro, con la sua morte, per scoprire che, forse, ciò che ci limita e ci tradisce è anche ciò che ci determina e ci svela.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABEL, K.

1884 *Der Gegensinn der Urworte*, Lipsia

ACCETTO, T.

Della dissimulazione onesta, Costa & Nolan, Genova 1983

ADLER, A.

1920 *Prassi e teoria della psicologia individuale*, Newton Compton, Roma
1983

ALVAREZ, A.

1970 *Il Dio selvaggio*, Rizzoli, Milano 1975

AMÉRY, J.

1976 *Levar la mano su di sé*, Bollati-Boringhieri, Torino 1990

ANDREAS-SALOMÉ, L.

1951 *Il mito di una donna. Autobiografia*, Guaraldi, Firenze-Rimini 1975

ANTONELLI, F.

1981 *Per morire vivendo. Psicologia della morte*, Città Nuova Editrice,
Roma 1990

ARISTOTELE

Etica Nicomachea, introduzione, traduzione e commento a cura di
Marcello Zanatta, Rizzoli, Milano 1986

BALZAC, H. DE

1829 *Physiologie du mariage*, Garnier-Flammarion, Paris 1968

BARTHES, R.

1977 *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979

BATAILLE, G.

1962 *Lerotismo*, Mondadori, Milano 1969

BAUDELAIRE, CH.

1857 *I fiori del male*, a cura di Luigi de Nardis, Feltrinelli, Milano 1968

BECK, D.

1981 *La malattia come autoguarigione*, Cittadella Editrice, Assisi 1985

BENDA, J.

1927- *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino 1976

58

BERGONZI, M.

1990 "La crescita e il tradimento", in *Rivista di Psicologia Analitica* 42

BERNE, E.

1964 *A che gioco giochiamo*, Bompiani, Milano 1982

BLIXEN, K.

1981 *Il matrimonio moderno*, Adelphi, Milano 1986

BLOCH, E.

1975 *Experimentum mundi. La domanda centrale, le categorie del portar fuori, la prassi*, Queriniana, Brescia 1980

BORGES, J.L.

1944 *Finzioni*, Einaudi, Torino 1985

BORGES, J.L.

1960 *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milano 1983

BOUSQUET, J.

1941 *Tradotto dal silenzio*, Marietti, Genova 1987

(BOWEN, M.

1966 "Uso della terapia della famiglia nella pratica clinica", in *Dalla famiglia all'individuo*, Astrolabio, Roma 1979

BOWEN, M.

1971- "Verso la differenziazione del sé nella famiglia di origine", in *Dalla famiglia all'individuo*, Astrolabio, Roma 1979

BOZÓKY, E. (a cura di)

1980 *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile*, Beauchesne, Paris

BREGER, L.

1989 *Dostoevskij. The Author as Psychoanalyst*, New York University Press, New York and London

BRELICH, A.

1969 "Aristofane: commedia e religione", in M. Detienne (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1976

BRENTANO, F.

1874 *Psicologia dal punto di vista empirico*, Verdito, Trento 1989

BUFALINO, G.

1981 *Diceria dell'untore*, Sellerio, Palermo

CALAME, C.

1977 "L'amore omosessuale nei cori di fanciulle", in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari 1983

CAMPBELL, D.A. (a cura di)

1982 *Greek Lyric in Four Volumes. Vol. I: Sappho Alcaeus*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - William Heinemann, London

CAMUS, A.

1942 *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1964

CAPPELLANO, A.

De Amore, Guanda, Milano 1980

CAROTENUTO, A.

1987 *Eros e pathos*, Bompiani, Milano

CAROTENUTO, A.

1989 "Sulle ipotesi che sono a fondamento della terapia psicologica", in P. Aite - A. Carotenuto (a cura di), *Itinerari del pensiero junghiano*, Raffaello Cortina Editore, Milano

CAROTENUTO, A.

1990 *Le rose nella mangiatoia. Metamorfosi e individuazione nell' "Asino d'oro" di Apuleio*, Raffaello Cortina Editore, Milano

CASTELLANA, F.

1990 "L'analista e la relazione analitica. Una breve sintesi, pensando al tradimento", in *Rivista di Psicologia Analitica* 42

CHIOZZA, L.A.

1986 *Perché ci ammaliano. La storia che si nasconde nel corpo*, Borla, Roma 1988

CLEMENTE ALESSANDRINO

Stromati, Edizioni Paoline, Torino 1985

COHEN, A.

1932 *Il Talmud*, Laterza, Bari 1986

DAVID, CH.

1971 *La dimensione amorosa. Studio psicoanalitico sull'amore*, Liguori, Napoli 1982

DICKINSON, E.

Poesie, 2 voll., Bompiani, Milano 1978

DI MEGLIO, D.

1990 *L'invisibile confine. Ermafroditismo e omosessualità*, Melusina Edittice, Roma

DONNE, J.

1624 *Devotions upon Emergent Occasions*, Oxford Universita Press, New York-Oxford 1987

DOSTOEVSKIJ, F.

1876 *La mite*, Bompiani, Milano 1981

DOVER, K.].

1973 "Il comportamento sessuale dei greci in età classica", in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari 1983

DOVER, K.J.

1978 *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1985

EDINGER, E.F.

1986 *I simboli e gli eroi di Jahweh. Psicoanalisi della Bibbia da Adamo al Messia*, Red edizioni, Como 1987

ELIOT, T.S.

1963 *Poesie*, Bompiani, Milano 1983

ELKAIM-SARTRE, A. (a cura di)

1982 *Aggadoth du Talmud de Babylon*, Verdier, Lagresse

ERBETTA, M.

1982 *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli. Testi giudeo-cristiani e*

gnostici, Marietti, Casale Monferrato

FALCOLINI, L.

1990 "Il tradimento del corpo", in *Rivista di Psicologia Analitica* 42

FILONE DI ALESSANDRIA

La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1978

FORSTER, E.M.

1971 *Maurice*, Garzanti, Milano 1987

FRANCIS, C. - GOUTIER, F.

1985 *Simone de Beauvoir*, Bompiani, Milano 1986

FREUD, S.

1908 "Il romanzo familiare dei nevrotici", in *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino 1979 (1972)

FREUD, S.

1910 "Significato opposto delle parole primordiali", in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1979

FREUD, S.

1912- "Totem e tabù", in *Opere*, voi. VII, Boringhieri, Torino 1980
13

FREUD, S.

1915- "Introduzione alla psicoanalisi", in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino
17 1980

FREUD, S.

1920 "Al di là del principio di piacere", in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino
1980

FREUD, S.

1929 "Il disagio della civiltà", in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1980

FUMAGALLI, V.

1990 *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna

GANZERLI, P. -SASSO, R.

1979 *La "rappresentazione anoressica". Contributo delle tecniche psicodiagnostiche allo studio dell'anoressia mentale*, Bulzoni, Roma

GRAVES, R.

1955 *I miti greci*, Longanesi, Milano 1979

HILLESUM, E.

1981 *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985

HILLMAN, J.

1964 *Il suicidio e l'anima*, Astrolabio, Roma 1972

a

HILLMAN, J.

1964 "Il tradimento", in *Senex et Puer e il tradimento*, Marsilio, Padova-
b Venezia 1979

HILLMAN, J.

1983 *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1984

HOPCKE, R.H.

1989 *Jung, Jungians, and Homosexuality*, Shambhala, Boston &
Shaftesbury

HUME, D.

1756 "Sul suicidio", in *Opere filosofiche*, voi. 3, Laterza, Bari 1987

ISNARDI PARENTE, M. (a cura di)

1989 *Stoici antichi*, UTET, Torino

JAFFÉ, A. (a cura di)

1975 *Esperienza e mistero. 100 lettere*, Boringhieri, Torino 1982

JUNG, C.G.

1912- *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, voi. V, Boringhieri, Torino
52 1980 (1970)

JUNG, C.G.

1917- "Psicologia dell'inconscio", in *Due testi di psicologia analitica*, in
43 *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1983

JUNG, C.G.

1923 "Child Development and Education", in *The Development of
Personality*, in *Collected Works*, vol. 17, Pantheon Books, New York
1954

JUNG, C.G.

1925 "Il matrimonio come relazione psicologica", in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino 1959

JUNG, C.G.

1926- *Psicologia e educazione*, Astrolabio, Roma 1947
46

JUNG, C.G.

1927- "Introduzione" a F.G. Wickes, *Il mondo psichico dell'infanzia*,
31 Astrolabio, Roma 1948

JUNG, C.G.

1928 "L'Io e l'inconscio", in *Due testi di psicologia analitica*, in *Opere*, voi.
VII, Boringhieri, Torino 1983

JUNG, C.G.

1929 "Paracelso", in *Studi sull'akhimia*, in *Opere*, vol XIII, Boringhieri,
Torino 1988

JUNG, C.G.

1929- "Commento al 'Segreto del fiore d'oro'", in *Studi sull'alchimia*, in
57 *Opere*, vol. XIII, Boringhieri, Torino 1988

JUNG, C.G.

1934- *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*,
39 Princeton University Press, Princeton 1988

JUNG, C.G.

1937 "Is analytical psychology a religion?", in *C.G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*, edited by William McGuire and R.F.C. Hull, Pan Books, London 1980

JUNG, C.G.

1942 "Paracelso come fenomeno spirituale", in *Studi sull'alchimia*, in *Opere*,
vol. XIII, Boringhieri, Torino 1988

JUNG, C.G.

1946 *La psicologia del transfert*, Mondadori, Milano 1985

JUNG, C.G.

1952 "Risposta a Giobbe", in *Psicologia e Religione*, in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1981

JUNG, C.G.

1955- *Mysterium Coniunctionis*, in *Opere*, vol. XIV, Boringhieri, Torino 1989
56

JUNG, C.G.

1961 *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1984

KIERKEGAARD, S.

1834- *Diario*, edizione in XII voll. a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-83

KLEIN, M.

1959- *Il nostro mondo adulto ed altri saggi*, Martinelli, Firenze 1972
63

KRACAUER, S.

1971 *Sull'amicizia*, Marietti, Genova 1989

KRISTEVA, J.

1987 *Sole nero*, Feltrinelli, Milano 1988

LA ROCHEFOUCAULD, F. DE

1665 *Massime*, Rizzoli, Milano 1985

LECLAIRE, S.

1971 *Smascherare il reale*, Astrolabio, Roma 1973

LEOPARDI, G.

Tutte le opere, 2 voll., Sansoni, Firenze 1976

LETO, G. (a cura di)

1966 *Ovidio, Le Eroidi*, Einaudi, Torino 1977

LÉVINAS, E.

1971 *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990

LÉVINAS, E.

1972 *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985

LICHTENBERG, J.

1983 *La psicoanalisi e l'osservazione del bambino*, Astrolabio, Roma 1988

LUTERO, M.

1566 *Discorsi a tavola*, Einaudi, Torino 1983

MASTERS, E.L.

1914 *Antologia di Spoon River*, Einaudi, Torino 1971

MICHAELSTAEDTER, C.

1910 *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, Adelphi, Milano 1988

MILLER, A.

1981 *Il bambino inascoltato*, Bollati-Boringhieri, Torino 1989

MILTON, J.

1667 *Paradiso. perduto*, libri VII-XII, a cura di Roberto Sanesi, Mondadori, Milano 1987

MOUÈRE

1665 "Don Giovanni o il festino di pietra", in *Tutto il teatro*, vol. 3, Newton Compton Editori, Roma 1974

MOOR, P.

1989 "Una ipocrisia psicoanalitica", in *Psicoterapia e scienza umane 2*

NELLI, R. - LAVAUD, R. (a cura di)

1966 *Les Troubadours. Vol. II: Le trésor poétique de l'Occitanie*, Desclée de Brouwer, Bruges

NERVAL, G. DE

1852 *Chimere e altre poesie*, trad. di Diana Grange Fiori, Einaudi, Torino 1972

NEUMANN, E.

1953 *La psicologia del femminile*, Astrolabio, Roma 1975

NIETZSCHE, F.

1878- *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano 1982
79

OLIEVENSTEIN, C.

1988 *Il non detto delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 1990

OLIVIER, CH.

1980 *I figli di Giocasta*, Emme Edizioni, Milano 1984

OMERO

Iliade, versione di Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1974

OVIDIO

Amori, Garzanti, Milano 1983

PAZ, O.

1959 *Il labirinto della solitudine*, Mondadori, Milano 1990

PINDARO

Olimpiche, traduzione, commento, note e lettura critica di Luigi Lehnus, Garzanti, Milano 1981

PLATH, S.

1960 *Lady Lazarus e altre poesie*, Mondadori, Milano 1989

PLATH, S.

1975 *Lettere alla madre*, Feltrinelli, Milano 1980

PLATONE

Tutte le opere, Firenze, Sansoni 1974

RACUGNO, N. (a cura di)

1989 *Conoscere i miti*, Thema Editore, Torino

RANK, O.

1909 *Il mito della nascita dell'eroe*, SugarCo, Milano 1987

RANK, O.

1912 *Il tema dell'incesto*, SugarCo, Milano 1989

RANK, O.

1914 *Il doppio*, SugarCo, Milano 1987

RANK, O.

1922 *La figura del Don Giovanni*, SugarCo, Milano 1987

RANK, O.

1924 *Il trauma della nascita*, SugarCo, Milano 1990

RILKE, R.M.

1910 *Quaderni di Malte*, UTET, Torino 1952

RILKE, R.M.

1929 *Lettere a un giovane poeta*, Adelphi, Milano 1980

SACCHETTI, F.

Il Trecentonovelle, Einaudi, Torino 1970

SENECA

Lettere a Lucilio, Rizzoli, Milano 1985

SERRANO, M.

1966 *Il cerchio ermetico*, Astrolabio, Roma 1976

SHAKESPEARE, W.

Tutte le opere, Sansoni, Firenze 1982

SOFOCLE

Tragedie e frammenti, a cura di Guido Paduano, UTET, Torino 1982

STENDHAL

1822 *Dell'amore*, Garzanti, Milano 1976

TANNER, T.

1979 *L'adulterio nel romanzo*, Marietti, Genova 1990

TEOGNIDE

Elegie, a cura di Franco Ferrari, Rizzoli, Milano 1989

THOMAS, E.

1986 *Il silenzio della violenza*, Tullio Pironti, Napoli 1989

UNGARETTI, G.

1932 *106 poesie 1914-1960*, Mondadori, Milano 1966

VERDE, J.B. - PALLANCA, G.F.

1984 *Illusioni d'amore. Le motivazione inconsce nella scelta del partner*, Raffaello Cortina Editore, Milano

VIDAL-NAQUET, P.

1977 *Il buon uso del tradimento*, Editori Riuniti, Roma 1980

VOLTAIRE

1764 *Dizionario filosofico*, Rizzoli, Milano 1979

YOURCENAR, M.

1951 *Le memorie di Adriano*, in *Opere*, Bompiani, Milano 1986

YOURCENAR, M.

1957 *Fuochi*, Bompiani, Milano 1984

YOURCENAR, M.

1980 *Mishima o la visione del vuoto*, Bompiani, Milano 1982

WICKES, F. G.

1927 *Il mondo psichico dell'infanzia*, Astrolabio, Roma 1948

WILDE, O.

1949 *De profundis*, Feltrinelli, Milano 1982

WOLFF, H.

1975 *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia 1988