

DISPENSA PROF.SSA PARIS

Con il contributo della dott.ssa Guia Buzzetti, dott.ssa Erica Marchione, dott.ssa Maria Cristina Scaccia, dott.ssa Ilaria Taraborrelli

LE DIMENSIONI PSICOLOGICO-CLINICHE E DELLA SALUTE IN SANITA' E NELLA PROMOZIONE DEL BENESSERE

“Non voglio che siano eliminati i demoni, perché si porterebbero via anche i miei angeli”
Rilke

“Nel mio sintomo è la mia anima”
Hillman

PREMESSA

Nella società occidentale siamo abituati a considerare la malattia psichica come un fenomeno negativo, da curare, eliminare con ogni mezzo possibile. Questa posizione è spesso troppo scontata e poco indagata con riflessione critica. In questa sede si tenterà di fare proprio questa operazione, al fine di mostrare che la visione della malattia psichica come qualcosa di esclusivamente nocivo è alquanto discutibile, fino ad arrivare a sostenere, con James Hillman e la sua psicologia archetipica, come probabilmente la malattia psichica non esista affatto, almeno nei termini in cui comunemente la intendiamo. Si proporrà anche una veloce considerazione delle rivoluzionarie implicazioni cliniche di tale presupposto teorico.

RIFLESSIONE CRITICA SULLA CONCEZIONE DI ANIMA E CORPO COME ENTITA' SEPARATE

“Il problema dei rapporti tra mente e corpo, nei termini in cui oggi lo conosciamo, è un problema moderno. A differenza di quello che si potrebbe pensare sono poche le civiltà antiche che concepivano un'anima sostanzialmente diversa dal corpo e immortale, ragion per cui, in genere, non ci si poneva il problema della differenziazione tra vita psichica e attività corporea. Una delle poche culture che considerava l'anima ontologicamente distinta dal corpo e separata da esso era la civiltà greca. Platone fu il primo a distinguere l'anima dal corpo [...].

Nel pensiero cristiano lo studio dell'uomo è visto come un'empietà. Essendo l'uomo troppo vicino a Dio la riflessione su di esso deve essere lasciata al teologo. Ciò vale soprattutto per la psicologia. Il pensiero cristiano non discrimina tra studio delle funzioni mentali e studio dell'anima poiché l'anima non è vista, come comunemente si ritiene oggi, svincolata dalle leggi del corpo. Può soffrire carnalmente e godere in maniera terrena. L'anima sostanzialmente e ontologicamente distinta dal corpo sarà il risultato della rivoluzione cartesiana. Cartesio, al fine di aggirare l'interdizione cristiana allo studio dell'uomo e consapevole di come questo divieto potesse essere superato solo in seguito a una naturalizzazione dell'uomo stesso, elaborò una distinzione tra anima e corpo parlando del funzionamento della res extensa come della 'macchina del corpo', una sorta di robot-idraulico. Il corpo (la res extensa) entrava in contatto con lo spirito (la res cogitans) a livello della ghiandola pineale. Nulla vietava di studiare queste modalità di interazione anche al di fuori della teologia. L'uomo come res extensa, come corpo meccanico, e le interazioni di questo con la cosa pensante, potevano essere così oggetto d'indagine, lasciando da parte il problema tutto teologico della sostanza che compone l'anima. Come avrebbe detto qualche decennio dopo Locke (1690), lasciando l'anima ai teologi, se ne potevano studiare le funzioni, cioè l'intelletto umano”¹.

Quello che per Cartesio era stato solo un escamotage per aggirare l'interdizione della chiesa, verrà elevato a verità oggettiva dalla cultura successiva che accoglierà in maniera letterale la lezione di

1 A., Paris, V., Perilli, 2007, *Nuove frontiere per l'autonomia della psicologia*, Benedetti, L'Aquila, 2007, p. 7.

Descartes radicalizzando sempre di più la scissione da lui postulata, anziché recuperare la totalità dell'umano non appena l'impedimento fosse stato superato.

La spiegazione di ciò la possiamo ritrovare nel fatto che al di sotto della potenza di questa idea regna una struttura archetipica molto forte che è diventata dominante nella cultura occidentale: quella della visione del mondo per elementi opposti. La dicotomia è sempre stata un modo semplice e semplificato di studiare i fenomeni. Dietro la ricerca delle dicotomie c'è in realtà un bisogno archetipico di chiarezza e semplicità. La categorizzazione per opposti dona infatti la possibilità di ridurre i molteplici fenomeni psichici a due sole possibilità (corpo/psiche, giusto/sbagliato, buono/cattivo, salute/malattia). In un mondo in cui i colori sono infiniti e le sfumature incalcolabili, è rassicurante sapere che si può controllare la disequilibrante vastità umana attraverso un piccolissimo numero finito. L'essere umano ha bisogno di sicurezze e le ricerca in molti modi. Il rischio di questa ricerca, che permette all'uomo di tentare di dare un ordine allo spaventoso caos che è la vita, è che questo immaginario, seppur legittimo e conseguente ad un bisogno profondo dell'umano, si inflazioni assumendo carattere totalizzante. Ma se poco o nulla si può fare contro un archetipo dominante, prenderne consapevolezza ci aiuta a comprenderne le ragioni e gli scopi e a sfuggire al carattere totalizzante.

Ricordiamo brevemente cosa si intende per archetipo: teorizzato da Carl Gustav Jung, fondatore della psicologia analitica, come costituente della psiche, da *archè*- principio- e *typos*- forma, modello, impronta- è una traccia arcaica, un'impronta comportamentale strutturata nel corso di milioni di anni dalla nascita della psiche. Gli archetipi sono le spinte e i contenitori che danno forma ai nostri comportamenti, in base ad essi agiamo e pensiamo, sono loro a guidare e indirizzare le nostre idee e il nostro muoverci nel mondo e affondano le proprie radici nella psiche profonda- inconscio collettivo junghiano- ed hanno una potenza in grado di annientare completamente la volontà cosciente.

Se può essere legittimo utilizzare le dicotomie per semplificare l'esperienza - anche perché se nella psiche è presente quell'archetipo, la nostra volontà di sovvertirlo è pari a zero - diventa però importantissimo non letteralizzare, ovvero non tradurre in concretismo ciò che è immaginario, ciò che come fantasia nasce nel palcoscenico psichico e che nel suo essere immagine, ha il suo motivo di esistenza. Se a livello immaginale la spiegazione dicotomica può avere un senso, in quanto soddisfa un bisogno profondo, resa concreta diventa solo un inganno pericoloso non solo a livello ermeneutico, ma anche per la salute psichica stessa. Più avanti spiegheremo meglio il perché.

RIFLESSIONE CRITICA SULL'IDEA DI MALATTIA COME MALE

Ritenere che la schematizzazione per opposti sia l'unica forma che i fenomeni della natura e umani possano assumere, sarebbe come considerare il numero 2 quale unico numero esistente. La categorizzazione per opposti, tuttavia, rappresenta per la nostra cultura un'educazione troppo potente, una semplificazione difficile da abbandonare; e infatti, nonostante anche le evidenze scientifiche ne dimostrino l'infondatezza, il dualismo corpo/mente fatica a ritrovare l'unità perduta. Ci sono poi coppie di concezioni opposte che fanno ancora più fatica a scomparire. Influenzati dall'eco della coppia giusto/sbagliato, ad esempio, siamo portati a credere che esistano delle cose giuste, che rientrano nel dominio della normalità, e delle cose sbagliate, in cui collochiamo tutto ciò che esce dalla curva di Gauss.

Da questa coppia di opposti prendono forma dicotomie basate sulle caratteristiche di positività o negatività. Rientrano in questo insieme le coppie santità/peccato, bene/male, salute/malattia. Secondo quest'ultima prospettiva, esiste un modo giusto anche di stare bene. Di conseguenza, tutto quello che supera i confini della condizione di salute è considerato malattia e dunque sbagliato, da correggere. E' importante ricordare però che la norma e la normalità sono solo concetti statistici.

A proposito di normalità *“è importante tener presente che le misure centrali sono semplicemente indicative di un fenomeno o di un fattore che può essere, e spesso è, molto diverso da quello che è il fenomeno nella realtà, cosa che sia sperimentatori, che comunità scientifica e non, dimenticano quasi sempre. Dire ad esempio che l'altezza media delle donne italiane è un metro e sessantadue centimetri può significare, per assurdo, che una donna con questa altezza non esista affatto perché le donne in Italia magari sono alte per metà 1.58 cm e per metà 1.66 cm.*

Quello che sto cercando di dire è che la media e, in generale le misure centrali, sono entità numeriche, non verità esistenti e andrebbero considerate come qualcosa di meramente indicativo e prese con le dovute cautele, mentre, continuamente si verifica che vengano prese per verità assolute e elevate al rango di norma. È opinione comune, infatti, che se qualcosa rientra nella media, nella norma sia normale, buono, bello e in salute, mentre se qualcosa o qualcuno non rientra nella media è anormale, va corretto, reinserito, curato, normalizzato”².

Considerare sbagliato qualcosa o qualcuno solo in quanto considerato aprioristicamente e autoreferenzialmente giusto dal soggetto, ha portato alle più grandi aberrazioni dell’umanità quali guerre, persecuzioni, violenze etc... Anche se considerare ogni fenomeno, ogni manifestazione dell’umano che non rientri nella media delle modalità d’essere della maggioranza come sbagliata, è probabilmente una delle peggiori arroganze dell’uomo, essa continua ad essere una delle modalità di visione e comportamento principali.

La malattia è dunque sbagliata innanzitutto perché è diversa, e la diversità fa paura e va per questo normalizzata; questo processo logico, sotteso a numerosissimi comportamenti umani, è ignoto ai più e viene agito nella totale ignoranza e inconsapevolezza. Procedendo nella disamina delle modalità e ragioni per cui la malattia viene considerata qualcosa di negativo, vediamo come la dicotomia corpo/psiche sia coincisa spesso, nella storia, con la dicotomia santità/peccato: il corpo nel retaggio cristiano è divenuto fonte di peccato, e la malattia che riguarda il corpo (anche la malattia psichica è stata quasi sempre considerata di derivazione organica nella storia), è dunque, anch’essa, in qualche modo associata al peccato e a qualcosa di sbagliato. Far derivare la malattia psichica dal corpo ha dunque contribuito a farla associare al peccato.

D’altra parte, anche quando l’origine della malattia mentale non viene considerata di derivazione somatica, ha comunque, nella storia, a che fare con il peccato. Nell’epoca arcaica in Grecia, ad esempio, il patrimonio delle credenze popolari supportava un’interpretazione della malattia mentale come prodotta dall’ira degli dei. Nel “thumos” (anima emozionale) agiscono i demoni tramite una “ate” (rovina) che provoca la follia. La malattia mentale, come avviene per Edipo, Oreste e Bellerofonte, esprime la punizione divina, un castigo architettato dagli dei secondo la massima “quem deus vult perdere prius dementat” (“*A quelli che vuole rovinare, Dio toglie prima la ragione*”).

La divinità determina la vittoria di un “thumos” irrazionale che subissa il “nous” (intelletto), di modo che il comportamento alterato conduce alla rovina. Il “thumos”, tramite un malvagio inganno, porta al disastro esistenziale; soltanto l’intervento di Apollo salva Oreste dalla condanna per matricidio.

Possiamo ipotizzare dunque che questa idea della malattia come peccato possa essere considerata archetipica in quanto universale, e che anch’essa, come detto sopra relativamente alla considerazione dicotomica dell’individuo, nasca allo scopo di soddisfare un bisogno umano profondo e proprio per questo sia resistita nel corso dei secoli assumendo varie forme.

L’angoscia che pervade l’anima, perché essa sente il peso di oscuri pericoli, nasce dai “tempi primigeni” per antiche colpe commesse dall’uomo. In questo senso, il malato mentale rappresenta un capro espiatorio valido, poiché, facendosi ricettacolo di queste colpe primigenie, permette a noi “normali” di trovare tranquillità ed espiazione dai peccati contro gli dei. Il malato mentale ha inoltre una forma, occupa uno spazio ed è sicuramente più gestibile e controllabile di un senso di colpa primitivo e di una angoscia indifferenziata che prende vita da una dimensione sconosciuta. Il malato mentale si può rinchiudere, legare, sedare. Si può incolpare.

RIFLESSIONE CRITICA SULLO STUDIO SCIENTIFICO DELLA PSICHE

Nella cultura greca, o almeno in buona parte di essa, il malato mentale oppresso dalla colpa, sostenuta dal costume sociale, ritiene di soffrire per una punizione divina. Il male nasce dalla “hybris”, cui consegue la “themis” divina. Nella cultura moderna dell’occidente ciò che è rimasto della colpa primigenia, è solo un vano tentativo di etichettare il malato mentale come sbagliato, in quanto colpevole di qualche oscuro atto

di cui si è persa memoria. Insieme alla memoria si sono persi gli Dei e il malato mentale è diventato tale per una sterile classificazione nosografica. Si è persa la nobiltà della colpa, si è perso il senso dello sbaglio. Non c’è più un Dio che punisce poiché è stato offeso, ma solo una descrizione di sintomi. Gli

2 *Ibidem*, p. 78.

Dei sono diventati malattie, ci diceva Jung già a inizio secolo scorso. L'obiettivo di Jung non era di certo quello di ripristinare un credo religioso, ma voleva riportare alla malattia la dignità di un tempo. Ritenere che dietro la malattia ci sia un dio che l'ha mandata, equivale a dire anche che solo lui può riprendersela. La malattia torna ad essere dunque un fatto divino, numinoso, che non ha nulla a che fare con quelli che Hillman definisce i *vuoti nomina* della psichiatria. I nomi delle malattie che compaiono altisonanti nel DSM non hanno significato, non vogliono dire nulla e di certo non alludono al numinoso. Isteria è uno squilibrio mentale, piuttosto che un'espressione di Dioniso, il dio dell'estasi e della liberazione dei sensi. La depressione è una condizione di immobilità e perdita di interessi che non ha nulla a che fare col pesante e saggio Saturno. Riportare gli Dei nelle malattie ci permette di innalzare il loro significato, di accoglierlo, di ascoltarlo con l'attenzione e la reverenza che si deve ad un Dio: come mette bene in evidenza Jung, è molto più nobile servire una divinità che una malattia.

Il pensiero occidentale da Cartesio in poi, ci ha portati a differenziare i concetti di salute e malattia mentale incapsulati nelle famose categorie nosografiche proprie della materia psichiatrica, stilate da Kraepelin nel XIX secolo. La psichiatria moderna ha dato voce e forma alla sostanza psichica, facendo presa sulla scena collettiva attraverso la rassicurante scientificizzazione della psiche. Il bisogno di sicurezza, come sopra accennato, è un bisogno forte e innato nell'uomo che, catapultato in un mondo apparentemente privo di senso, sente la necessità di controllare gli eventi. Le discipline scientifiche permettono all'uomo di avere un'illusione di controllo, poiché il rigoroso metodo da loro adottato consente di trovare risultati inconfutabili, o almeno li millanta. Questo metodo, salito alla ribalta della pubblica attenzione come dispensatore di certezze e verità dimostrate oggettivamente, in realtà non può assolutamente fornire nulla di nemmeno avvicicabile a una certezza definitiva per la sua intrinseca natura. Già Kant ci aveva fatto riflettere sull'impossibilità di uno studio oggettivo della psiche. Kant si meravigliava di come gli psicologi non fossero pervenuti alla semplice considerazione che il pensiero si rappresenta per immagini e che questo è sufficiente per escludere la possibilità di quantificarlo, poiché l'immagine è per sua natura impalpabile e non ha un peso specifico o una massa, o quantomeno non conosciamo ancora degli strumenti in grado di verificarlo³.

Gli assunti che stanno alla base di tale metodo sono quelli del determinismo, dell'empirismo, dell'invarianza e della definizione operativa e la stragrande maggioranza dei fenomeni psichici si sottraggono alla possibilità di essere indagati secondo tali parametri.

Secondo gli assunti del metodo scientifico si presuppone, cioè, che tra gli eventi che andiamo a studiare:

- ci sia un rapporto di causa effetto (assunto del determinismo);
- che tale rapporto, nonché ipotesi e risultati dello studio, possa essere sottoposto a verifica concreta, materiale (assunto dell'empirismo);
- che a parità di condizioni si verificano i medesimi risultati (assunto dell'invarianza, che è la logica conseguenza del determinismo: le stesse cause determinano i medesimi effetti);
- che tali eventi possano essere traducibili in una definizione operativa, come succede nelle scienze naturali. Occorre, cioè, dare una descrizione precisa e circoscritta dell'ambito in cui si vuole operare e della teoria o ipotesi da dimostrare, traducendo l'elemento che si deve andare a sottoporre a verifica, in un costrutto quantificabile e misurabile (assunto della misurabilità).

Accenniamo di seguito a qualche riflessione che sarebbe bene non trascurare quando si applica il metodo scientifico allo studio psicologico.

³ Nessuna realtà potrebbe formarsi, se le rappresentazioni si succedessero come frammenti o istanti in assoluta discontinuità. Il lato immaginativo della stessa sensibilità fonda la possibilità della connessione intellettuale... Nessun reale può costituirsi al di fuori della percezione, ma la percezione - ripeto questo è lo snodo - non può costituirsi al di fuori della facoltà sintetica dell'immaginazione. I concetti dell'intelletto possono schematizzarsi al fenomeno soltanto in quanto il fenomeno è già 'prodotto' dell'immaginazione... Circolo virtuoso: - insiste Cacciari - l'intelletto, che come condizione ha la forma pura dell'immaginare, si applica ad immagini, secondo le sue leggi di sintesi. Si comprende ora la vera portata della destinazione empirica dell'intelletto. Perché un concetto sia reale non si richiede affatto ... che esso si 'applichi' a 'dati' nello spazio 'fuori di noi'. **Ciò che veramente si richiede è che esso si connetta alla facoltà dell'immaginazione... Che esso possa darsi come immagine in una immagine... Esso deve darsi in immagine, deve poter essere posto-in-immagini, immaginato.**

Per quanto concerne, ad esempio, l'ultimo degli assunti del metodo elencati abbiamo detto che, secondo tale assunto, ogni concetto, contenuto in una formulazione teorica, deve necessariamente essere tradotto in un formato concreto. La definizione operativa è una specificazione concreta, operazione per operazione, di come un concetto può essere osservato e misurato.⁴ Ad esempio, una definizione operativa dell'amore per una persona potrebbe essere rappresentata dal numero di lacrime versate da alcuni soggetti al suo funerale, mentre i sentimenti, le emozioni e i vissuti, riportati nella stessa circostanza da quelle persone, sarebbero una definizione operativa non valida in quanto non quantificabile.

Ora capiamo bene come una definizione operativa non possa non essere incompleta, parziale e riduttiva proprio in quanto deve essere univoca e circoscritta; una persona potrebbe amare talmente tanto il defunto da non riuscire a versare neanche una lacrima, mentre un'altra piuttosto indifferente all'accaduto potrebbe trovare l'ambiente adatto a sfogarsi, lasciandosi andare ad un pianto disperato dovuto magari anche ad altri motivi.

Il punto è probabilmente che l'amore non può essere quantificato da una definizione operativa: 'lo strumento' è inappropriato per 'l'oggetto' in questione. In ultima istanza ciò significa che il metodo scientifico sperimentale può essere applicato solo a fenomeni misurabili, traducibili in numeri. Le definizioni operative devono essere valide ed univoche, riferite a processi unici e non plurimi. Ovviamente questo comporta una drastica limitazione del campo di ricerca, ma l'unico modo per ottenere un risultato 'scientificamente valido' è che la definizione operativa sia sufficientemente circoscritta da consentire una sua dimostrazione empirica e l'applicabilità di strumenti di misura.

Qui si delinea la prima grande critica a questo metodo: la stragrande maggioranza dei fenomeni psichici non sono traducibili in numeri, e sono influenzati da innumerevoli variabili, i cui giochi e rapporti reciproci sono complessi e variegati, per cui risulta davvero difficoltoso, se non addirittura impossibile, scinderle, isolando un'unica variabile da andare a circoscrivere e misurare.

Accenniamo poi a un'altra delle critiche più forti rivolte al metodo scientifico, e cioè quella di dare per scontato che i fenomeni che appaiono insieme, o in una certa contingenza temporale, siano determinati l'uno dall'altro: come a dire che siccome la gente la mattina è nervosa e siccome la mattina spunta il sole allora è sicuramente vero che il sole provoca nervosismo. Ovviamente tutti si rendono conto che una deduzione del genere è un'assurdità, ma quando si parla di fenomeni tanto complessi quanto oscuri come quelli psichici chi può dire con tanta sicurezza cosa sia assurdo e cosa no?

Per quanto concerne l'assunto dell'empirismo, la critica più ovvia che viene alla mente è la seguente: se per la scienza sperimentale non ha senso parlare di fenomeni che non siano concreti e verificabili, la psicologia non potrebbe occuparsi in alcun modo di fenomeni quali desideri, fantasie, visioni, illusioni o addirittura dei sogni che invece chiaramente sembrano rientrare a pieno titolo nel suo ambito di indagine.

Dell'assunto della ripetibilità possiamo dire che ci sembra ancora più distante dalla psicologia di quanto non lo siano i precedenti, dato che non esiste probabilmente nulla di meno ripetibile di una psiche umana, mai uguale neppure a sé stessa. La psicologia scientifica rincorre le leggi universali, perdendo di vista l'individualità. Le persone non sono robot che reagiscono, con le stesse operazioni ed elaborazioni programmate o apprese, agli stimoli. Essendo qualcosa di molto più complesso e vario incastrarli in modelli generali risulta svilente e riduttivo.

Nel tentativo di far indossare a forza un abito troppo stretto ai fenomeni psichici ci si ritrova ad operare semplificazioni eccessive che rischiano di condurre a molti errori nelle varie fasi di applicazione del metodo (dalla costruzione dell'ipotesi, all'individuazione della definizione operativa, alla campionatura, all'individuazione delle variabili da manipolare e come etc...andando avanti fino al tipo di statistica utilizzato per analizzare la significatività dei dati raccolti (vedi cap. 6 del testo "Nuove frontiere per l'autonomia della psicologia" in cui ho analizzato, insieme a Venicio Perilli, direttore della Scuola di Specializzazione Analitica Archetipica abruzzese, possibili errori e fonti di distorsione nel metodo scientifico). Molto spesso vi è una sostanziale differenza tra la misurazione del dato, fornita dal risultato dell'esperimento, e la sua dimensione reale (fenomenica).

4 Cfr. T., S., Kuhn, 1970, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1999.

L'errore nella misurazione non è la sola fonte di distorsione della ricerca psicologica. I ricercatori, infatti, come anche gli osservatori, non sono robot, non possono non influenzare in qualche modo il risultato, così come lo stesso soggetto esaminato spesso può concorrere inconsciamente alla distorsione dei dati, assumendo un atteggiamento 'forzato'(sia in negativo che in positivo) nei confronti della ricerca di cui è oggetto.

Nella disciplina psicologica oggetto e soggetto di studio corrispondono per cui è ovvio che la psiche non potrà mai uscire fuori da se stessa per osservarsi oggettivamente. Questa critica allo studio scientifico della psicologia fu posta da Kant con la famosa interdizione kantiana, la difficoltà derivante dal fatto che nello studio della psiche non esiste un punto archimedeo esterno alla psiche stessa che permetta di guardarla. L'oggettività nelle scienze venne messa ulteriormente in discussione dal principio di indeterminazione di Heisenberg nel 1927.

In meccanica quantistica, il principio di indeterminazione di Heisenberg stabilisce i limiti nella conoscenza, o determinazione, dei valori che grandezze fisiche, dette coniugate, assumono contemporaneamente in un sistema fisico.

Il principio di indeterminazione rappresenta il cardine della meccanica quantistica, confermato da oltre ottant'anni di esperimenti, e sancisce una radicale rottura rispetto alle leggi della meccanica classica.

Infatti l'impossibilità di misurare simultaneamente con precisione due grandezze, dette incompatibili, equivale all'impossibilità di verificare il nesso causale fra due generiche quantità.

In questo senso il mondo del determinismo causale dovrebbe cedere il passo a quello dell'indeterminismo e del caso. Il principio ha forti implicazioni sulla filosofia della scienza e sul dibattito epistemologico del XX secolo sancendo l'impossibilità, da parte della scienza, di pervenire ad una conoscenza della realtà fisica completa o totale ovvero pienamente deterministica, aprendo definitivamente la strada all'incertezza o indeterminazione anche nelle scienze dure nella forma tipica espressa dai concetti probabilità e statistica, già emersi con la nascita e lo sviluppo della fisica statistica e lo studio dei fenomeni caotici. Il principio rappresenta dunque la fine della visione deterministica espressa da Laplace nel contesto della fisica classica e, assieme ad altri principi della meccanica quantistica, sancisce la nascita della fisica moderna.

I profondi mutamenti concettuali avvenuti nell'ambito della scienza novecentesca hanno minato la metafisica cartesiano-newtoniana; studi revisionisti nel campo della storia e della filosofia della scienza hanno gettato ulteriori dubbi sulla sua credibilità, hanno contribuito a demistificare il contenuto sostantivo della pratica scientifica occidentale, smascherando l'ideologia autoritaria nascosta dietro la facciata di 'oggettività'. Inoltre, è diventato sempre più evidente che, la 'realtà' fisica, non meno della realtà 'sociale', è prima di tutto un costrutto psichico, che poi diventa sociale e linguistico e che la 'conoscenza' scientifica, lungi dall'essere oggettiva, riflette e incorpora le ideologie dominanti e le relazioni di potere della cultura che la produce; che le pretese di verità della scienza sono intrinsecamente cariche di teoria e autoreferenziali, e, di conseguenza, che il discorso della comunità scientifica, fermo restando il suo innegabile valore, non può aspirare ad uno statuto privilegiato rispetto alle narrazioni contro - egemoniche che promanano dal dissenso delle comunità emarginate.

Queste profonde analisi hanno compiuto un passo ulteriore grazie ai recenti sviluppi nel campo della gravità quantistica: una nuova branca della fisica in cui la meccanica quantistica di Heisenberg e la relatività generale di Einstein vengono, a un tempo, sintetizzate e superate. Nella gravità quantistica la molteplicità spazio-tempo cessa di esistere come realtà fisica oggettiva; la geometria diviene relazionale e contestuale; e le categorie concettuali fondanti della scienza precedente - non ultima, la stessa esistenza - vengono problematizzate e relativizzate. Questa rivoluzione concettuale ha profonde implicazioni per il contenuto di una scienza del futuro, postmoderna e liberatoria⁵.

Molti scienziati spacciano le conquiste della scienza come assolute e inconfutabili, ma dovrebbero ricordarsi che uno dei più grandi pensatori del novecento, Karl Popper, ci aveva detto che una legge, per essere scientificamente valida, deve poter contraddirne una precedente e poter essere contraddetta, a sua volta. Non è più il tempo di Galileo, in cui le leggi sono scritte nella materia. A furia di leggerle, infatti, ci siamo accorti, che le letture sono sempre più diverse, ed abbiamo ipotizzato che forse le letture non stanno nelle cose, ma nel lettore.

5 Cfr. A., Sokal, Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity, *Rivista Social Text*, maggio1996.

Per arrivare a quella che oggi sembra una considerazione ovvia siamo dovuti pervenire a Kant, duecento anni dopo la nascita della scienza moderna, e per comprenderlo bene, abbiamo fatto riferimento a Husserl, passando per Brentano, altri cento anni dopo, e ancora oggi, tanta parte della scienza ricade continuamente nell'oggettivismo più blando e tutti, o quasi, obbedendo all'archetipo dell'oggettivismo concretistico, ne sono affascinati e ci credono (dogmaticamente!).

Nonostante tutte queste nuove acquisizioni di consapevolezza resta nell'uomo un convincimento di fondo che le proprietà appartengano alla materia e non a chi la osserva e che siano codificate in leggi fisiche 'eterne', e, dunque, che gli esseri umani possano

ottenere una conoscenza attendibile, quantunque imperfetta e provvisoria, di queste leggi, rispettando le procedure 'oggettive' e le censure epistemologiche prescritte dal metodo scientifico⁶.

Questo può succedere perché, con molta probabilità, come abbiamo visto, una scienza causalistica, con parvenza di oggettività, fornisce una spiegazione semplice, regala quel senso di chiarezza di cui l'uomo, confuso e incerto, ha profondamente bisogno; dispensa le speranze e la consolazione che l'uomo, consapevole della sua finitezza e impotenza, ricerca disperatamente.

Ma una psicologia scientifica non può cadere in questi equivoci dell'anima, una psicologia che pretende di fare della seria ricerca non può non porsi in maniera critica rispetto alla propria indagine, una psicologia scientifica che si rispetti presuppone secondo noi quantomeno una riflessione sul metodo.

Molti sono i pensatori che si sono occupati della riflessione sui processi scientifici e sui metodi con cui la scienza fa ricerca nel secolo appena trascorso, tra di loro non si può non citare tre grandi nomi: Karl Popper, Thomas Kuhn e Paul Feyerabend⁷.

6 Cfr. A. Paris, V. Perilli, *Nuove frontiere per l'autonomia della psicologia*, op. cit., p.93.

7 Karl Popper (Vienna, 1902 - Londra, 1994) Karl Popper, in 'Conoscenza oggettiva: un punto di vista evolutivistico' afferma: "Ogniquale volta una teoria ti sembra essere l'unica possibile, prendilo come un segno che non hai capito né la teoria né il problema che si intendeva risolvere." Popper rinuncia alla possibilità di una conoscenza necessaria e incontrovertibile del mondo reale e afferma che il valore della falsificazione è di portare a teorie sempre più grandi e complesse in grado di spiegare un maggior numero di fenomeni e fornire gli strumenti per il loro controllo. Ha coniato l'espressione razionalismo critico per descrivere il proprio approccio filosofico alla scienza. L'espressione è significativa e implica il rifiuto dell'empirismo logico, dell'induttivismo e del verificazionismo. Popper afferma che le teorie scientifiche sono proposizioni universali che possono essere controllate solo indirettamente a partire dalle loro conseguenze. La conoscenza umana è di natura congetturale e ipotetica, e trae origine dall'attitudine dell'uomo di risolvere i problemi in cui si imbatte. Pone al centro dell'epistemologia la fondamentale asimmetria tra verifica e falsificazione di una teoria scientifica: infatti, per quanto numerose possano essere, le osservazioni sperimentali a favore di una teoria non possono mai provarla definitivamente, ma basta un solo controesempio per confutarla. La falsificabilità è anche il criterio di demarcazione tra scienza e non scienza: una teoria è scientifica se, e solo se, essa è falsificabile.

Thomas Kuhn (Cincinnati, Ohio, 1922 – 1996) Kuhn ci aveva detto, cari signori, non c'illudiamo, la metodologia che approva la scienza è sempre figlia di quel momento. Quand'è che un metodo - si chiedeva l'autore - è più valido e un altro è meno valido? Quando riscuote consensi da parte della maggioranza dei rappresentanti della comunità degli intellettuali e dei ricercatori che detengono in quel momento il potere scientifico, era stata la risposta di Kuhn.

A chi ritiene che una legge, per essere tale, dovrebbe essere universale ed eterna, Kuhn risponde che, la validità di una legge, è dovuta alla metodologia con la quale noi la scopriamo e che la metodologia è figlia di un'epoca, di un momento, di un individuo, di un gruppo di ricercatori e mentre la si applica ci si accorge che ci sono delle variabili che ci sono sfuggite. Quando andiamo ad applicare lo studio su quelle variabili, ci capita sovente che la legge, che abbiamo scoperto nel primo esperimento, è diversa da quella del secondo, e che forse la metodologia applicata non era sufficiente per scoprire la nuova legge, per cui ne abbiamo dovuto inventare una diversa. Oltre che dalle recenti teorie degli ultimi decenni circa la meccanica quantistica e il costruttivismo, un grande contributo al tentativo di mettere in discussione l'empirismo come modo esclusivo in cui la scienza funziona o dovrebbe funzionare, è dato dall'opera di Kuhn che con il suo libro, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, ha lanciato una delle più famose sfide all'empirismo. Ricordiamo ancora una volta che l'empirismo fu precursore del positivismo logico, noto anche come empirismo logico. I metodi empirici hanno dominato la scienza fino al giorno d'oggi e hanno steso le fondamenta per il metodo scientifico. Nell'opera citata opera Kuhn sostiene che il cambio di teoria si sviluppa effettivamente tramite traslazioni di paradigma, nelle quali si offre una nuova idea che non deriva dalle teorie esistenti ma piuttosto offre una soluzione unica e innovativa ai problemi esistenti. Il pensiero scientifico, nella concezione di Kuhn, procede attraverso rivoluzioni, invece che per sviluppo teorico graduale tramite collaudo e sperimentazione. Una volta avvenuta la rivoluzione, gli scienziati possono vedere le cose che non erano in grado di vedere prima nello schema teorico precedente. Kuhn ha preso in esame poi il problema dell'imparzialità della sperimentazione scientifica ponendo in dubbio che questa possa mai essere neutrale dal momento che lo sperimentatore è guidato nel suo lavoro da teorie e preconcetti precedenti che inevitabilmente influenzano la scelta degli esperimenti da condurre e il metodo di interpretazione dei risultati. Kuhn ha, in ultima analisi, messo in discussione la possibilità di fidarsi dell'affidabilità dei nostri stessi sensi. Le idee degli anni sessanta e il confronto con Feyerabend. La scienza, dunque, secondo Kuhn, si evolve attraverso

Oltre tutto è noto a chi conosce in maniera minimamente più approfondita il metodo scientifico che la procedura stessa attraverso la quale funziona è infatti incompatibile con una produzione di verità finite. Infatti sappiamo che il metodo scientifico produce risultati tutt'altro che certi in quanto procede per falsificazione dell'ipotesi nulla: andiamo cioè a dimostrare che è falsa una delle possibili ipotesi contrarie a quella che vogliamo realmente studiare. Non si studia, infatti, l'ipotesi diretta, ma si cerca di valutare se è vera o falsa una possibile alternativa ad essa. Facciamo un esempio per intenderci: se vogliamo dimostrare, se il sole provoca nervosismo o meno, andremo a dimostrare che non è vero che il sole non provoca nervosismo [...] Se in una serie di prove ottengo che il sole provoca nervosismo, poiché il campione selezionato esposto al sole ha riportato nervosismo rispetto al campione rimasto a casa, l'ipotesi nulla sarà confermata in questo modo: non è vero che il sole non provoca nervosismo. Da questo io deduco in maniera probabilistica che il sole provoca nervosismo. In realtà, confermando l'ipotesi nulla non abbiamo detto niente. Abbiamo dimostrato che le persone esposte al sole hanno manifestato più nervosismo di quelle non esposte, ma abbiamo preso in esame l'unica variabile dell'esposizione al sole. Non ci siamo assicurati se la lontananza da casa, il caldo, il sudore, il fatto di essersi sottoposti a una prova, abbiano inficiato o meno sul nervosismo, incolpando il sole come unico fattore scatenante del nervosismo. Si potrebbe a questo punto ricominciare daccapo e prendere un'altra variabile, ma si ritornerebbe ad usare lo stesso metodo, andando incontro alle stesse problematiche. Quello che voglio dire è che dal fatto che in una serie di prove si ottiene un dato, non si può trarre una certezza generale, poiché non sono state sondate tutte le altre possibili spiegazioni del fenomeno⁸.

Dunque parrebbe proprio che ci sia un gravissimo errore di fondo nella modalità dimostrativa che sta alla base di questo metodo e gli studiosi che se ne servono non sembrano tenerne conto, con il rischio di spacciare quelle che sono solo inferenze probabilistiche per certezze assolute. Il fatto di aver dimostrato che una delle infinite ipotesi alternative a quella di partenza sia falsa non ci autorizza a ritenere che la nostra sia senza dubbio quella giusta perché ce ne sono infinite altre che non sono state analizzate e tra queste ci potrebbe essere la vera o altre vere.

Dunque oltre al grande limite riguardante la possibilità di studiare comportamenti, funzioni, sentimenti, insomma fenomeni psichici in genere, che per la loro complessità e la loro struttura non possono essere definiti secondo un modello matematico (gelosia, suicidio, felicità, amore ...), l'errore più grossolano e gigantesco, a cui si rischia di andare incontro applicando questo metodo, è quello di scambiare ciò che è solo una deduzione probabile per una certezza inconfutabile.⁹

La scientificizzazione della psiche ha rappresentato per l'uomo civilizzato un traguardo importante, in quanto gli ha fornito uno strumento di controllo su una materia di cui non solo non si sapeva nulla, ma che rappresentava forse l'angoscia di inconsapevolezza più grande. Gli scienziati avevano trovato spiegazioni sul funzionamento del sole, dei pianeti, avevano fatto muovere treni sulla terra e shuttle per il cielo, ma non avevano nessuna idea di come funzionasse quella cosa che aveva permesso la scoperta di tutti quei fenomeni. Quando gli psichiatri e i primi psicologi trovarono il modo

due momenti sostanzialmente differenti, i periodi di 'scienza normale' e i 'mutamenti rivoluzionari'. Durante il primo vi è un ampio consenso all'interno della comunità scientifica attorno ad alcune soluzioni esemplari di problemi dette 'paradigmi' e l'attività dello scienziato è quella di 'risolvere i rompicapo' in modo da articolare e rendere il più possibile aderente ai dati sperimentali i paradigmi. A un certo punto, però, la scoperta di anomalie significative rende necessaria una rivoluzione scientifica, durante la quale vengono messi in discussione le teorie ed i metodi. Questi cambiamenti rendono in un certo senso discontinuo lo sviluppo scientifico e si dice che la vecchia e la nuova teoria sono 'incommensurabili' tra loro. Ciò comporta che il confronto fra esse sia più complesso del confronto tra predizioni mutuamente contraddittorie. In questo modo Kuhn enfatizzava il ruolo svolto dai dogmi nel lavoro quotidiano dello scienziato, che non può e non deve mettere in discussione, se non in casi eccezionali, tutte quelle certezze che gli derivano dal paradigma abbracciato. Queste tesi scatenarono un ampio dibattito e furono contestate, tra gli altri, da Feyerabend. In due sue lettere egli sostiene che, un bravo scienziato, animato da una costante capacità critica, debba essere in grado sempre di considerare e confrontare paradigmi differenti e tra loro contraddittori. Per esempio, secondo Kuhn, è sbagliato credere di falsificare la fisica aristotelica per mezzo di quella newtoniana, in quanto si riferiscono a mondi dalle categorie inconfrontabili. Teorie diverse semplicemente descrivono diversi mondi possibili. Questo pensiero respinge quindi ogni realismo, ovvero l'idea che lo sviluppo delle scienze ci porti a una conoscenza sempre più completa di un mondo reale, che 'esiste là fuori', e, quindi, ad una approssimazione sempre migliore della verità. A ragione Kuhn dice di sé: Sono un kantiano con categorie mobili.

8 Cfr. A., Paris, V., Perilli, *Nuove frontiere per l'autonomia della psicologia*, op. cit., pp.63-75.

9 *Ibidem*, pp. 74-75.

di applicare il metodo scientifico anche alla psiche, il senso di rassicurazione e sicurezza fu - ed è - ancora tale che niente al mondo potrebbe allontanarci dalle teorie psichiatriche sulla malattia e sul funzionamento psichico. Sapere che a monte di certi disturbi c'è uno squilibrio della biochimica cerebrale e avere la consapevolezza che tali squilibri possano scomparire con la somministrazione di protocolli stabiliti (sia farmacologici che terapeutici), mantiene quel senso di controllo di cui si accennava sopra, troppo invitante per essere abbandonato. L'uomo ha necessità di provare che può controllare gli eventi, piuttosto che essere agito da essi.

RIFLESSIONE CRITICA SULLA MALATTIA COME COLPA

Dai tempi più antichi l'essere umano ha cercato di dare una definizione della natura della Psiche e delle sue manifestazioni, ha tentato di spiegare da dove venissero il comportamento, l'apprendimento, la memoria, la malattia e ogni epoca ha prodotto i suoi risultati.

L'antica Grecia considerava l'essere umano governato dalla natura divina. Gli dei erano direttamente presenti nella vita di un individuo e decidevano per lui. Le malattie avevano origini divine e, per questo, venivano affrontate con riti, preghiere, sacrifici. Dioniso mandava l'isteria, il dio Pan stava dietro il panico e dietro i deliri c'era la possessione.

Oggi il divino è stato tagliato fuori dal corpo e dai limiti dell'umano, il divino che agiva nell'uomo nell'antica concezione greca è stato separato, così l'uomo è rimasto l'unico responsabile del proprio male: è sbagliato, mentre avrebbe dovuto essere giusto, per una sua esclusiva responsabilità. Questa nuova posizione sposta l'asse dalla colpa all'onnipotenza. La prima conseguenza di questo spostamento è che la colpa diventa assoluta, non espiabile, non c'è qualcuno al di sopra di me che può perdonarla, per cui la rincorsa alla sanificazione è interminabile, non esiste un punto di arrivo possibile. In questo nuovo contesto culturale cambia irrimediabilmente anche il concetto di malattia. Non essendoci più l'influenza di un fattore esterno più grande, divino, tutta la responsabilità ricade sull'individuo. In un articolo che si proponeva di riflettere sui nuovi stili di coscienza dominanti nella società post-moderna ho messo in evidenza, insieme alla dr.ssa Buzzetti, Psicoterapeuta archetipica, socia fondatrice e docente della Scuola analitico-archetipica abruzzese, come la negazione di un potere divino al di sopra dell'uomo e l'abolizione di ogni regola e limite, abbiano portato a generare il convincimento che tutto sia possibile e se sono convinto tutto sia possibile quando mi imbattevo in qualcosa di impossibile la colpa sarà sicuramente mia. Si inflaziona un immaginario di onnipotenza che ha come controaltare una perdita di senso nella vita in quanto la spinta ad essere sempre di più e sempre oltre diventa interminabile e la fame di avere sempre altro diventa insaziabile. L'ansia per dover dare di più, dimostrare di più diviene compagna perenne e la perdita di interesse per le cose terrene diviene condanna all'insoddisfazione. Inizia l'era del Puer, l'eterno fanciullo che non vuole crescere perché crescere significa scegliere chi si vuole essere e ogni scelta comporta la rinuncia alle alternative possibili e il Puer vuole tutto, non sa rinunciare, non regge le frustrazioni. *“Nel rapporto fra individuo e società la misura dell'individuo ideale non è più data dalla docilità e dall'obbedienza disciplinare, ma dall'iniziativa, dal progetto, dalla motivazione, dai risultati che si è in grado di ottenere nella massima espressione di sé. L'individuo non è più regolato da un ordine esterno, da una conformità alla legge, la cui infrazione genera sensi di colpa ma deve fare appello alle sue risorse interne, alle sue competenze mentali, alle sue prestazioni oggettive, per raggiungere quei risultati a partire dai quali verrà valutato”*.¹⁰

Questo delirio di onnipotenza, che porta l'uomo moderno a ritenersi l'artefice del proprio destino e a non riconoscere nulla al di sopra della propria volontà, ritenuta capace di dominare la natura del mondo e di se stesso, è una delle cause maggiori del nostro moderno stare male. Più avanti spiegheremo in che senso.

Possiamo intanto anticipare qualche considerazione a riguardo: risulterà evidente come se sono io che ho fatto in modo, sbagliando, di ammalarmi, devo e posso essere io a correggermi o a non ammalarmi

¹⁰ G., Buzzetti, A., Paris, M., C., Scaccia, *Coscienza Puer e desiderio: il fascino dello stupefacente*, A., Paris (a cura di), *Prospettive cliniche nella dipendenza e nella tossicodipendenza. Simboli e immaginari*, Portofranco, L'Aquila, 2015, p. 140.

affatto. Negare gli dei li porta a imporsi come malattie, ci dice Jung, poiché attraverso esse possono essere visti e riconosciuti. Gli dei, ontologicamente, hanno bisogno di essere rispettati e onorati. Noi invece siamo diventati ottusi come gli eroi, dice Hillman, che con la loro illusoria onnipotenza entrano negli inferi¹¹ e credono di poter infilzare le anime. Gli eroi ritengono di poter salvare il mondo, di poter controllare gli eventi, di modificare il destino. Si buttano ciecamente su ogni impresa abbagliati dalle lame delle loro spade. Non vedono nulla, non riconoscono nulla. Ritengono di essere al di sopra degli dei e dell'ordine delle cose. L'Io Eroico è come Eracle, che entra nel regno infero impugnando la spada e uccidendo i morti. Così forte, eppure così sciocco, non si accorge che non può uccidere coloro che non possono morire di nuovo.¹² Così noi, esseri umani mortali, riteniamo di poter controllare ciò che sfugge completamente alla nostra volontà.

RIFLESSIONE CRITICA SULL'IDEA DI MALATTIA COME MALE E SUGLI IMMAGINARI SOTTOSTANTI LA PREVENZIONE

Un altro aspetto dell'immaginario della malattia come colpa è che si porta dietro una semplice ma affascinante conseguenza: se c'è un colpevole vuol dire che deve esserci anche un giudice, se c'è chi sbaglia ci deve essere chi procede rettamente e nel giusto.

La distinzione tra una psiche sana e una psiche malata permette nello specifico di potersi collocare nella sanità-normalità e non confondersi con la follia che, lungi dall'essere considerata una forma di esistenza psichica (come invece la considererà la psicologia archetipica), è additata e allontanata.

La malattia mentale, che nell'antica Grecia era considerata espressione di un dio attraverso il corpo – e curata ai tempi di Asclepio e Melampo con letture di poesie, ginnastica, bagni, spettacoli teatrali, somministrazione di oppio ed elleboro, interpretazione dei sogni - diviene per la psichiatria moderna qualcosa da correggere, da debellare con farmaci e cure mediche, per rientrare nel giusto dominio di una curva protetta da una cupola chiamata salute.

Questa visione della malattia spinge l'uomo alla prevenzione, ad intervenire prima che si instauri il male. Qui si situa l'igiene mentale, che studia i metodi applicativi più efficaci per prevenire i disturbi mentali e promuovere le condizioni sociali e ambientali migliori possibili per il benessere psicofisico.¹³ La creazione di piani e metodi preventivi d'intervento, nasce da necessità di controllo e previsione. I mezzi di previsione sono affidati alle metodologie sperimentali e scientifiche. Esse sono il frutto della modernità che affonda i suoi temi nella razionalità e nella capacità tecnica di gestione dei problemi.

Alla luce di questa visione della realtà, l'eroe moderno è lo scienziato, colui che scopre leggi matematiche dietro la natura e definisce equazioni per prevederne, prevenirne e controllarne le

11 Il mondo infero va inteso come regno psichico; il termine stesso 'psicologia del profondo', infatti, induce a pensare che per studiare l'anima dobbiamo calarci sempre più nel profondo, poiché è proprio quanto più andiamo nel profondo che è coinvolta l'anima. L'anima, sostiene Hillman, vuole andare sempre oltre, sempre più in profondità, sempre più all'indietro. E poiché, come sostiene Eraclito, « la natura ama nascondersi », per raggiungere la struttura intima delle cose sembra si sia destinati a penetrare nella loro oscurità. L'anima, nel concetto di Hillman, è dunque un movimento spontaneo verso l'approfondimento, una capacità di penetrazione e di intuizione nelle profondità; questo impulso della psiche a comprendere sembrerebbe simile a ciò che Freud chiamò pulsione di morte e che Platone presentò come desiderio di Ade. Del tutto naturale nasce dunque un richiamo al mondo di Ade che si caratterizza come una presenza nascosta o come invisibile pienezza, un vuoto, « presiede dunque ciò che è nascosto », la dimora di Ade per Hillman è un regno psicologico che dà alla vita la sua profondità e « la sua psiche »; ne deriva che tutti gli eventi psichici hanno un aspetto di Ade. Sappiamo che il metodo freudiano di considerare i sogni è tentare di ricondurli alla realtà del giorno tramite l'associazione o il livello oggettivo, il metodo junghiano li riconduce invece al soggetto quale espressione dei complessi personali, il metodo cosiddetto archetipico suggeritoci da Hillman li riconduce al mondo infero delle immagini psichiche. In questa prospettiva le persone dunque con le quali nei sogni entriamo in comunicazione, non vanno viste come parti di sé, esse stesse « sono immagini di ombra che svolgono ruoli archetipici ». Gli inferi appaiono come un regno di sola psiche; parlando senza mezzi termini, per Hillman il mondo infero è psiche; dobbiamo allora capire che l'espressione mondo infero, come viene qui usata, si riferisce ad una prospettiva del tutto psichica.

12 Cfr. J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, Milano, 1973.

13 *Dizionario di medicina*, Igiene mentale, www.treccani.it

manifestazioni. Lo scienziato dunque appare colui che sfida la natura, si oppone a un volere divino. Egli appare come un moderno Prometeo.

Dice di Prometeo Bachelard: *“Proponiamo dunque di porre sotto la denominazione di complesso di Prometeo ogni tendenza che ci spinge a sapere quanto i nostri padri, più dei nostri padri, quanto i nostri maestri, più dei nostri maestri. E' elaborando l'oggetto, è perfezionando la nostra conoscenza oggettiva che possiamo sperare di raggiungere il livello intellettuale che abbiamo ammirato nei nostri genitori e maestri. ...Il complesso di Prometeo è il complesso di Edipo della vita intellettuale”*¹⁴. Prometeo è colui che sfida gli Dei, ruba il fuoco del sole per donarlo agli uomini. Il fuoco è il simbolo della tecnica e del progresso tecnologico. La sua scoperta è alla base della cultura umana. Il fuoco rende indipendenti ed autonomi gli uomini dagli dei e questo ha l'effetto di produrre l'illusione del controllo sulla materia. Come tanti Prometeo ci illudiamo di avere il controllo sugli eventi del mondo, crediamo di avere il controllo di noi stessi e di poter mettere a tacere la Psiche ingannando noi stessi.

Crediamo nel benessere promesso dalla scienza, ricerchiamo l'assenza di malattia come felicità, pensandoci al di sopra degli Dei e credendo di poterli controllare.

La mania di trovarci nella condizione di assenza di malattia ci porta a elaborare continuamente le più disparate strategie di prevenzione, finché, a volte, siamo talmente preda di questo bisogno archetipico che facciamo le cose più assurde senza renderci conto dell'archetipo che ci sta agendo. Tanto per fare un esempio potremmo citare l'operazione di mastectomia preventiva a cui decidono di sottoporsi donne portatrici di un gene alterato (BRCA1), che determina un rischio di sviluppare un cancro alla mammella. In questo caso si procede all'asportazione del tessuto ancora sano a scopo preventivo. C'è da dire che questa operazione non annulla il rischio di sviluppare il tumore, ma lo abbassa solamente.¹⁵ Tuttavia, sono molte le donne che prendono in considerazione questa possibilità facendosi asportare un seno sano per abbassare il rischio che si sviluppi un tumore che, probabilmente, non sarebbe mai arrivato.

MALATTIA E SALUTE MENTALE NELLA PSICOLOGIA DEL PROFONDO

L'OMS definisce la salute mentale come uno stato di benessere emotivo e psicologico nel quale l'individuo è in grado di sfruttare le sue capacità cognitive o emozionali, esercitare la propria funzione all'interno della società, rispondere alle esigenze quotidiane della vita di ogni giorno, stabilire relazioni soddisfacenti e mature con gli altri, partecipare costruttivamente ai mutamenti dell'ambiente, adattarsi alle condizioni esterne e ai conflitti interni. In quest'ottica la definizione dell'OMS ci dice che la salute è anche salute mentale e non è assenza di malattia. Anticipiamo che ritroveremo la stessa idea in James Hillman, studioso contemporaneo, padre della psicologia archetipica, che ha sviluppato la psicologia analitica di Carl Gustav Jung e che analizzeremo in questo scritto come nuova avanguardia della psicologia, che pur traendo le proprie basi da conoscenze antiche non potrebbe essere più moderna. Ritroviamo corrispondenze della psicologia di Jung e Hillman nelle più attuali teorizzazioni delle neuroscienze e della fisica quantistica. Vedremo perché Hillman legittimi ogni manifestazione dell'Anima, come non esista per lui una dicotomia salute/malattia, come d'altronde non esiste nella definizione dell'OMS. Hillman spiega come non sia possibile stabilire una dicotomia per la Psiche, che è composta da infiniti immaginari, tutti con un loro senso e una loro ragione d'essere. Non possono dunque essere definiti negativi, poiché solo la loro espressione ne legittima la presenza: se esistono servono a qualcosa, rispondono a una qualche esigenza psichica o ne sono portavoce. Il linguaggio dell'anima, secondo la visione della psicologia analitico-archetipica, definisce salute il riconoscere l'essenza della psiche, la realtà delle sue immagini, la realtà dei suoi messaggi nei nostri sintomi, la realtà di me compreso in essa, da lei mosso e smosso.

14 G., Bachelard, 1973, *Psicoanalisi del Fuoco*, Ed. Dedalo, Bari, 2010, pp.30-31.

15 AIRC, *La mastectomia preventiva*, <http://www.airc.it/prevenzione-tumore/donna/mastectomia-preventiva/>.

Oltre il giudizio e la comoda e facile visione dicotomica di giusto e sbagliato, sano e malato, la psicologia archetipica riconosce l'intero, la complessità dell'umano e riconsegna alla psiche tutti i suoi modi di essere, senza etichettarli come sani e malati e relegarli in qualche manicomio.

La storia che ripercorreremo insieme è quindi quella che ci permette di recuperare il linguaggio della Psiche, di comprendere le sue espressioni e la sua voce, incapsulate per molto tempo in diagnosi, nelle così dette malattie mentali. La strada da attraversare è quella della psicologia del profondo, che ci accompagna nelle oscurità della psiche per recuperarne una visione da troppo tempo offuscata dall'arida classificazione psichiatrica dei disturbi mentali. In particolare, faremo riferimento ai pionieri Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, per arrivare alla psicologia archetipica di James Hillman e alla sua riscoperta dell'Anima.

Vediamo brevemente **l'evoluzione del concetto di sintomo e malattia mentale.**

Oltre ad Asclepio, il cui culto fu introdotto ad Atene nel 429 a. c., si diffusero altre scuole di medicina con interessi psichiatrici, come ad esempio quella "italica" con sedi a Crotona, Reggio e Locri nella Magna Grecia. Il pensiero di questa scuola è di derivazione pitagorica ed è anch'esso, come quello ipocratico, orientato dall'ipotesi che la vita mentale subisca una patologica influenza da parte degli umori.

Secondo Filistione di Locri il cervello è in uno stato di omeostasi bilanciata; il sintomo psichico nasce quando la relazione fra gli elementi fisici è disarmonica per difetto o eccesso di uno sull'altro. Ogni "elemento" ha una caratteristica e qualora uno prevalga sugli altri il cervello ne assume le qualità fisiche: se prevale l'acqua, il cervello diventa più umido, se l'aria più secco, se il fuoco più caldo, se la terra più freddo. L'opposizione degli elementi è mantenuta bilanciata da un rapporto di forze che non permette la vittoria di uno di essi, come accade a due tiratori di fune che si mantengono in equilibrata tensione; quest'ultima rappresenta la vita stessa. L'equilibrio si mantiene tramite l'oscillazione fisiologica dei contrari e non è una immobile perfezione; il freddo diventa caldo e il caldo freddo, l'umido secco e il secco umido; il caldo stimola, il freddo controlla un suo eccesso, e viceversa: la vita normale è la "simmetria" di meccanismi potenzialmente divergenti¹⁶.

La visione della malattia nella grecoità, come accennato sopra, permette di evidenziare che la concezione dicotomica e organicistica della psiche era in auge già allora. Possiamo riconoscere dietro le spoglie di queste antiche teorizzazioni il bisogno di controllare i moti dell'anima localizzandoli fisicamente nel corpo e negli umori e che ci parla, ancora una volta, della nota esigenza di tranquillità e sicurezza poc'anzi trattata. Questo ci porta a comprendere come sia difficile sbarazzarsi di questo immaginario semplicistico, considerato, oltretutto, che viene da lontano. Nonostante i nostri tentativi di modernizzare le idee, nonostante la psicosomatica, intesa come considerazione delle dinamiche corpo-psiche in un'ottica olistica e sistemica e non più in una logica lineare stia iniziando a riconquistare terreno, l'ombra della semplificazione non abbandona la psiche, in quanto immaginario costitutivo della stessa.

La psicopatologia moderna ha semplicemente cambiato i nomi, cambiato abito a una concezione antica che affonda le sue radici in questa esigenza psichica di dominio della natura che continua ad agirci inconsapevolmente anche se vogliamo ritenerci moderni ed evoluti.

Nel XIII secolo a.c. sulla nave degli Argonauti, eroi dell'aristocrazia ellenica diretti in Colchide, nel Mar Nero, per recuperare il Vello d'oro, si professa l'arte psichiatrica antica: Melampo adopera farmaci, Orfeo tranquillizza con la sua musica, Mopso e Anfiarao interpretano i sogni, e altri scoprono erbe medicinali.

È il figlio di Apollo, Asclepio, salvato, per volere del padre, da Ermes che lo estrasse dal corpo esangue della madre ed istruito alla medicina dal centauro Chirone, ad essere considerato l'eroe capace di curare le malattie psichiche. A Colofone l'eroe psichiatra cura con la suggestione, interpretando i sogni, somministrando oppio, mandragora, elleboro, e alleviando le angosce con la musica, i bagni, le rappresentazioni teatrali, le letture di poesie, la ginnastica, i bagni caldi e freddi e interpretando i sogni,

16 Cfr. G., Cassano, *Trattato italiano di psichiatria*, Elsevier- Masson, Milano, 2002.

che fornivano sia uno spiraglio diagnostico sia l'indirizzo terapeutico. Dioniso, figlio di Zeus, si dedica alla cura dell'infelicità femminile, alleviandola con l'organizzata libertà sessuale del movimento delle Menadi. Fiorisce un profondo interesse per l'esistenza umana come tale, per il suo destino e per ciò che la lega alla legge e alla morale. La malattia mentale è epifenomeno dell'incapacità esistenziale di raggiungere la conoscenza di se stessi, base della "aretè". La follia non origina da squilibri biochimici, ma da passioni aggressive: le passioni portano all'ira e questa sostiene la colpevole follia¹⁷.

Antifonte aveva uno studio a Corinto dove curava le malattie dell'anima con la parola perché riteneva che, conosciuta la causa dell'afflizione depressiva, si sarebbe giunti alla guarigione. Riteneva che l'analisi dei sogni potesse portare alla conoscenza delle problematiche interiori. La psicopatologia si avvalora delle sentenze che campeggiano sul tempio di Apollo a Delfi: "conosci te stesso, tu sei, nulla di troppo". La medicina antica somiglia per alcuni versi alle correnti psicologiche considerate oggi di maggiore avanguardia quali la psicologia analitica di Carl Gustav Jung e la psicologia archetipica di James Hillman. Purtroppo da quell'antica saggezza molta parte della moderna medicina e della moderna psicologia si è allontanata irrimediabilmente.

Come ci fa notare Venicio Perilli, psicoterapeuta, Direttore della Scuola analitico-archetipico abruzzese, nel testo *Da Freud a Jung a Hillman*, "L'equivoco purtroppo è stato, ed è, quello di tradurre, da parte dei medici, ed anche degli psicologi laureati nelle attuali facoltà paramediche di psicologia, qualsiasi disagio o sintomo, che sono segnali di trasformazione psichica, in malattia, spinti dalla esigenza commerciale della medicina. Se la psicoanalisi recupera, come sta facendo e come da parte di molti è sempre stato fatto, il disagio e la sofferenza come parte della vita e come richiamo alla trasformazione ed alla creatività, forse recupererà anche il suo originario scopo che era quello della conoscenza della psiche, tramite il "conosci te stesso[...] Jung aveva avvertito che la sofferenza non è malattia ma il normale polo contrario della felicità e che lo scopo della psicoterapia non è quello di portare il paziente a un impossibile stato di felicità, bensì di insegnargli a raggiungere stabilità e pazienza filosofica nel sopportare il dolore".¹⁸

Come illustrato sopra, dall'Illuminismo in poi, il metodo scientifico ha rappresentato l'unico mezzo attraverso il quale i fenomeni dell'universo potessero essere verificati e validati. Il conoscibile, da allora, può essere studiato solo secondo un rigoroso procedimento che segue e conferma le leggi di causa-effetto. Tutte le discipline scientifiche si basano sulla sperimentazione. Qualunque disciplina voglia essere considerata scientifica deve rientrare in questo schema. Non hanno fatto eccezione le discipline che si sono occupate dello studio della mente, tra cui la psichiatria, che è diventata punto di partenza e riferimento per gli studi psicologici. La psichiatria considera la psiche come un prodotto della materia cerebrale, un epifenomeno del cervello. Il funzionamento psichico è subordinato a quello organico. Se tutto funziona a livello cerebrale, nulla è alterato nel funzionamento psicologico. La psichiatria divide i fenomeni psichici in normali e anormali e fissa dei limiti superati i quali si definiscono le malattie mentali.

Con la classificazione psichiatrica, il sintomo diviene espressione che qualcosa nell'organismo non va. La psiche ha origine organica, per cui un disturbo mentale equivale a una lesione d'organo. Squilibri chimici nel cervello provocano in maniera deterministica il sintomo mentale e, pertanto, agendo sul corpo, si agisce sull'eliminazione del disturbo. Il sintomo è male, è malattia e il rimedio è la medicina. Il sintomo rappresenta il *segno* che qualcosa è andato storto. Sotto l'influsso dell'eredità illuminista, la psichiatria prende in esame solo ciò che può essere dimostrabile attraverso calcoli matematici e milligrammi di farmaci. Dominati dall'ombra del materialismo, noi occidentali ci aspettiamo la verità soltanto dalla scienza e, anche la psicologia si è ritrovata a vestire questi panni per essere presa sul serio ai suoi stessi occhi in quanto anch'essa immersa in questa cultura dominante dominata dall'archetipo del materialismo non poteva prescindere.

L'apice dell'approccio psichiatrico ai disturbi mentali può essere collocato nell'800 con la nascita dei manicomi, luoghi di circoscrizione e contenimento delle malattie mentali. I malati mentali sono pericolosi, vanno allontanati se non possono essere curati e rinchiusi in luoghi dove i sani non li possono vedere. Ma è proprio all'interno dei manicomi che emergono sulla scena della cura gli approcci che riscoprono la psiche e le sue dinamiche, è nei manicomi che lavorano il dottor Freud e il dottor Jung. Il primo lavora principalmente con i nevrotici, il secondo con gli psicotici. Si deve a questi due medici, che hanno avuto il coraggio di mettere in discussione il sapere dominante, la riscoperta del

17 Cfr. *Ibidem*.

18 V., Perilli, *Da Freud, a Jung, a Hillman*, Samizdat, Pescara, 2003, p. 46.

significato antico e profondo delle malattie, quello intuito già nel XIII secolo a.c. da Melampo e Asclepio. Il sintomo smette di essere segno di malattia mentale e diviene simbolo. Nel dizionario di psicologia Galimberti ci spiega la differenza. Egli definisce il sintomo come “indizio di uno stato morboso”.

Sottolinea come in medicina vige la distinzione tra il **segno**, che è un fenomeno oggettivo che l'esaminatore assume come indice di un processo patologico, e il **sintomo**, che è un fenomeno soggettivo avvertito dal paziente e che, in quanto tale, necessita di un processo di decodifica. Sintomo è un fatto morboso che coincide con un altro fatto che ne rappresenta l'effetto o il segno. E' il fenomeno che accompagna una malattia e quindi, genericamente l'indizio, la circostanza, che accompagna qualsiasi cosa. Questo vuol dire che il sintomo non è più considerato come espressione immediata e diretta di qualcosa (segno), ma diviene un elemento che sta al posto di un altro e il cui significato non è direttamente esperibile o intuibile (simbolo). Il simbolo necessita di una elaborazione maggiore, di una riflessione, di una *interpretazione*.

E' indubbio, però, che l'inventore della psicoanalisi ponga incredibilmente e finalmente le basi di una nuova e radicalmente diversa idea del disturbo psichico. Con Freud, infatti, il sintomo mentale non ha più, come si era ritenuto per secoli, un'origine organica, ma nasce dalla psiche; ora è la psiche ad avere il primato e ad agire sul corpo ammalandolo. Viene posta una pietra miliare nel cammino verso l'autonomia della psiche e della psicologia.

Studiando i fenomeni isterici più eclatanti, relativi alla paralisi di interi segmenti corporei in assenza di qualsiasi lesione di tipo organico, Freud comprese che il «*valore funzionale della paralisi isterica era dato proprio dall'assenza di lesione organica e, contemporaneamente, dal fatto che il corpo si comportava invece come se tale lesione ci fosse realmente*»¹⁹. Freud ipotizzò pertanto, l'esistenza di un dinamismo psichico inconscio che determina le condotte affettive intellettuali e sociali dell'individuo e definì il disturbo psichico a partire dai conflitti che possono determinarsi tra conscio e inconscio, stravolgendo l'approccio medico causalistico che considerava il disturbo psichico «*epifenomeno secondario del disturbo organico*»²⁰ e rivoluzionando completamente e per sempre, l'approccio alla malattia.

Scrivendo Freud che «*il rapporto tra corpo e psiche [...] è un rapporto di interazione, ma l'altro aspetto di questo rapporto, l'azione della psiche sul corpo, trovò in passato poca clemenza agli occhi dei medici. Pareva che questi temessero di accordare una certa autonomia alla vita psichica, come se con ciò abbandonassero il terreno della scientificità. Questo indirizzo unilaterale della medicina in direzione del corpo ha subito man mano negli ultimi quindici anni un mutamento che è scaturito direttamente dall'attività medica. Esiste infatti un gran numero di malati, lievi e gravi, che con i loro disturbi e le loro lagnanze pretendono molto dall'arte dei medici, nei quali però nonostante tutti i progressi nei metodi di indagine della medicina scientifica, non sono rintracciabili segni visibili e tangibili del processo patologico né di vita, né dopo la morte. Un gruppo di questi malati colpisce per la ricchezza e la multiformità del quadro clinico: non sono in grado di lavorare intellettualmente per il mal di testa o per difetto d'attenzione, dolgono loro gli occhi durante la lettura, le gambe si stancano nel camminare, accusano un dolore sordo o si addormentano, la digestione è turbata da sensazioni penose, da eruttazioni e da crampi allo stomaco, l'evacuazione non avviene se non aiutata, il sonno è abolito, e così via. [...] A questi stati si è dato il nome di “nervosità” (nevrastenia, isteria) e si sono definiti mali puramente “funzionali” del sistema nervoso. [...] Si scoprì allora che, per lo meno in una parte di questi malati, i segni del male non provengono se non da un mutato influsso della vita psichica sul corpo, e che dunque la causa prima del disturbo è da ricercarsi nella psiche; [...] la scienza medica aveva qui trovato l'allacciamento che le consentiva di rivolgere tutta la sua attenzione al lato sinora trascurato della relazione reciproca tra corpo e anima*»²¹.

E ancora scrive, «*in certi stati psichici chiamati “affetti”, la partecipazione del corpo è così evidente e così intensa che alcuni studiosi della psiche hanno persino creduto che l'essenza degli affetti consista unicamente nelle loro manifestazioni somatiche. È universalmente noto quali straordinari mutamenti si verificano nell'espressione facciale, nella circolazione sanguigna, nelle secrezioni, negli stati d'eccitamento dei muscoli volontari, sotto l'influsso, per esempio della paura, dell'ira, del dolore psichico, dell'estasi sessuale. [...] Gli affetti nel senso più stretto sono caratterizzati da un rapporto del tutto particolare con i processi somatici, ma a rigore tutti gli stati psichici, anche quelli che siamo abituati a pensare “processi di*

19 S. Freud, 1890, *Trattamento Psicico (trattamento dell'anima)*, in *Opere*, vol. 1, Torino, Boringhieri, 1967, pp. 66-67.

20 U. Galimberti, 1999, *Dizionario di Psicologia*, Garzanti, Milano, 2003, p. 801.

21 S. Freud, 1890, *Trattamento Psicico (trattamento dell'anima)*, op. cit., pp. 94-96.

pensiero”, sono in una certa misura affettivi, e non uno di essi è privo delle espressioni somatiche e della capacità di modificare processi somatici²².

Il concetto di *affetto*, precursore di quello più tardo di *pulsione*, comparve nelle prime opere di Freud, in cui egli interpretò la sintomatologia isterica a partire da un evento traumatico a cui non è seguita una scarica dell'affetto a esso connesso.

Nonostante la rivoluzione prodotta dalle teorizzazioni freudiane, la sua formazione medica lo portò a non allontanarsi dal pensiero positivista del secolo, rimanendo ancorato alla visione causalistica del mondo; la sua psicologia rimase indissolubilmente legata alla biologia e al corpo come luogo di origine delle pulsioni, individuate da Freud come il serbatoio della psiche. La psiche, dunque, con Freud, è ancora lontana dal potersi affermare come entità autonoma. Questa visione di base, che porterà Freud a considerare sempre i fenomeni psichici di derivazione somatica, fece incappare la sua teorizzazione nell'errore positivistico di cui abbiamo visto sopra diversi esempi. Questi errori portano a considerare la psiche come reale solo a partire dalle sue manifestazioni concrete e tangibili sia in quanto legate al corpo (che è sicuramente qualcosa di concreto), sia in quanto determinate da un fatto concreto e oggettivo: se non c'è un fatto concreto all'origine di tutto - il trauma - il disagio psichico non può essere tenuto nel giusto conto, ricade nel buco nero del male immaginario. Questa impostazione ricalca perfettamente la visione positivistica espressa dal metodo scientifico sopra descritto. Riesce a soddisfare brillantemente tutti i suoi assunti. Ricordiamo che nel metodo scientifico si presuppone che tra gli eventi che andiamo a studiare ci sia un rapporto di causa effetto (assunto del determinismo), che a parità di condizioni si verifichino i medesimi risultati (assunto dell'invarianza), che tali eventi possano essere traducibili in una definizione operativa, cioè, in una descrizione precisa e circoscritta dell'ambito in cui si vuole operare e della teoria o ipotesi da dimostrare, traducendo l'elemento che si deve andare a sottoporre a verifica, in un costrutto quantificabile e misurabile (assunto della misurabilità). Per aderire a questi parametri Freud non poteva permettersi grosse elasticità: aveva “dovuto” creare una teoria in cui le stesse cause determinavano i medesimi effetti per tutti, come se gli individui fossero tutti uguali. Aveva creato delle specifiche che tenevano conto della soggettività e la peculiarità individuale (vedi teoria della vescichetta accennata di seguito), ma sempre all'interno di uno schema di base deterministico, unilaterale e riduttivo. Nella sua teoria la fantasia viene recuperata solo dalle variazioni sul tema, ma il motivo di base che resta fondamentale “mono-tòno”, monoteisticamente unilaterale, rimane sempre e comunque il sesso. Allo scopo di rendere più scientifica possibile la sua analisi, fornendo una definizione operativa adeguata, propose una serratissima indagine che poneva in essere sempre gli stessi passaggi, sulle stesse variabili, che conducevano agli stessi esiti.

La rivoluzione freudiana consistette, tuttavia, nell'aver ridato voce alla psiche e nell'aver stabilito che questa ha una relazione col corpo. La direzione che Freud aveva dato alla psicologia era innegabilmente innovativa, anche se, essendo figlio del suo tempo positivista, non aveva mai abbandonato l'idea e la volontà di dare una impronta scientifica alla psiche. Intanto Freud non parlò mai di psiche, ma di conscio e inconscio, rimanendo fedele a quella categorizzazione per dicotomie che tanto piace alle menti illuministe. Inoltre, intese in modo causalistico la presenza dei sintomi. Anche in questo senso, rimase fedele alla cultura del tempo, poiché inserì la psiche (conscio/inconscio) in un contesto facilmente gestibile e prevedibile. Il sintomo nasce da un evento rimosso. L'evento che ha prodotto il sintomo, però, non può manifestarsi così com'è, poiché il Super io non lo approverebbe; di conseguenza, il sintomo sceglie una modalità mascherata per manifestarsi. Dietro l'elemento rimosso si cela il trauma sessuale, il grande protagonista della psicoanalisi freudiana. L'evento traumatico ha scatenato il sintomo che i pazienti riportano in terapia. Svelato il trauma il paziente viene liberato dal sintomo e torna a vivere. Semplice, lineare e per questo affascinante ma, ovviamente, anche estremamente limitante. Questa modalità di procedere è così sistematica e ripetibile, che Freud soleva riportare i casi clinici come se fossero gialli da risolvere. Era come uno Sherlock Holmes della psiche che, messi insieme tutti i dettagli a disposizione, avvalendosi di un modo di procedere rigorosamente scientifico, svelava, alla fine, il nome dell'assassino, ovvero il trauma rimosso. La psiche freudiana subisce in questo senso una deformazione concretistica, letterale, che la rende però degna di esistere nello spietato mondo del positivismo, dove tutto è scienza e ciò che non è scienza non è niente. Il

22 *Ibidem*, pp. 96-97.

trauma soddisfa una specifica esigenza psichica, quella in cerca della sicurezza e del controllo sull'imprevedibilità del mondo; è una trovata della mente positivista che realizza le esigenze di concretezza e determinismo. È un'esigenza figlia dello spirito della cultura del tempo, di quello spirito che va così in alto, che dimentica come si sta sulla terra. E sappiamo che ciò che è assoluto è, di conseguenza, inflazionato. Il monoteismo limita fortemente le rappresentazioni dell'umano, poiché permette di vedere in un'unica direzione; ma questa era l'esigenza del secolo, l'archetipo imperante.

La natura dei traumi ricercati da Freud, abbiamo detto, era caratterizzata da contenuti di natura sessuale avvenuti presumibilmente durante l'infanzia. In un primo momento Freud sostenne che l'isterico soffriva per lo più di reminiscenze; un episodio concreto, avvenuto nella vita della paziente, così intollerabile dalla stessa da portarla a dimenticarlo. Il rapporto tra il trauma e l'insorgenza del sintomo era concepito in un primo tempo linearmente; tra il 1895 e il 1897 Freud, attribuì al ricordo di scene reali di seduzione l'eziologia delle nevrosi. Non gli fu però sufficiente descrivere il trauma come il risveglio di un'eccitazione interna generata da un evento esterno, Freud sentì la necessità di collegare a sua volta questo evento a un evento precedente, che egli pose alla base di tutto il processo: il trauma dimenticato.

Freud si servì della metafora della vescichetta per dire che abbiamo una membrana esteriore più o meno flessibile che ci protegge e contiene dalle eccitazioni esterne, quando un evento è troppo forte ecco che la membrana si rompe e insorge il sintomo.

Solo in seguito Freud sarà indotto a mettere in dubbio la veridicità delle scene di seduzione e a rinunciare alla teoria corrispondente. Nel 1897, in una lettera a Fliess, egli espose i motivi di questo cambiamento: si era reso conto di come le scene di seduzione fossero spesso ricostruzioni fantasmatiche, e non ricordi di eventi realmente accaduti.

Chiamò queste ricostruzioni fantasie primarie, appartenenti cioè a tutti, potremmo dire, anticipando le successive teorie, archetipiche. La sua teoria si fece più complessa e teorizzò che a far scaturire il trauma non erano gli eventi accaduti nell'infanzia, ma il valore che a posteriori attribuiamo al ricordo di quegli stessi eventi. Nonostante avesse intuito dai suoi studi che il motivo della patologia non andava cercato in eventi passati, Freud non riuscì mai ad esimersi da questo. Il paradigma scientifico e la visione positivista a cui Freud, e tutti noi, siamo soggetti, ci spinge a ritenere reale e degno di interesse solo ciò che è concreto, realmente accaduto, di cui si vedano gli effetti e di cui possiamo rintracciare una causa. Questa visione è mediata da una lente di cui la Psiche dei nostri tempi non riesce a fare a meno "per vederci chiaro". La psicologia archetipica legge dietro ogni moto della psiche una certa struttura archetipica, ovvero un modo di essere tipico della psiche che si ripropone sempre con la stessa struttura di base pur cambiando espressione fenomenica da soggetto a soggetto, da momento a momento e di epoca in epoca. Gli archetipi vengono da lontano, sono il sedimento della storia dell'umanità e vengono tramandati, come detto sopra, attraverso quello che Jung definisce l'inconscio collettivo. Ogni struttura archetipica dà luogo a una particolare visione del mondo e Jung paragona queste strutture a personaggi psichici che abitano in noi: ognuno di questi personaggi ha un suo particolare stile di coscienza, modo di comportarsi. È il piccolo popolo che ci abita, non siamo un monos, siamo tanti e tutti diversi. Conoscere questi personaggi dentro di noi è una delle principali attività che una psicoterapia dovrebbe svolgere. Conoscerli per capirli, comprenderli, imparare ad amarli e aiutarli a realizzare i propri obiettivi. Ognuno di loro, secondo Jung e Hillman, dovrebbe poter vedere realizzati i propri sogni e ascoltati i propri bisogni, mentre troppo spesso uno di loro si impone su tutti gli altri, occupando tutto lo spazio, sottraendolo agli altri, soffocandoli. Questo è ciò che è avvenuto con gli immaginari del positivismo materialistico, che si è inflazionato non semplicemente in una psiche individuale ma a livello collettivo. Dietro questa modalità d'espressione psichica potremmo riconoscere il personaggio archetipico della Grande Madre, di colei che accoglie, protegge e nutre il figlio, di colei che ci spinge ad avere visione degli eventi solo in prospettiva di crescita, linearità, sviluppo. Questa prospettiva ci spinge a salire su un gradino più su rispetto alla natura, ci spinge a credere di poter modificare gli eventi, di avere il controllo. Da qui scaturisce la necessità della causa, di rinvenire un evento, un tassello messo male, qualcosa su cui poter intervenire e aggiustare. Del resto la *mater* (madre) ci riporta alla materia, alla concretezza del visibile. Sotto l'egida della Grande Madre, solo ciò che è materia entra di diritto nell'abbraccio del conoscibile.

In questo racconto si iscrivono le teorie psicologiche che vedono il sintomo come il male da togliere, che mirano a sostenere il paziente, a proteggerlo da ciò che è brutto nella vita, mantenendolo nella dimensione di bambino, figlio della mamma. Ma nella totalità della psiche non può esistere una sola dimensione, nella psiche dove c'è male c'è bene, dove c'è normale c'è anormale. La psicoterapia come cura della psiche non può esimersi dal conoscerla, dal prendere in considerazione tutti i suoi aspetti “*in quanto vuole la vita, l'Anima vuole il bene e il male*”²³.

Freud parte dal presupposto che una volta che le cause dei sintomi siano portate a conoscenza, questi si risolvano spontaneamente. La pratica psicoterapica ci insegna che non è così. I pazienti non guariscono se si svela il passato del sintomo. Jung ci diceva che il valore del sintomo sta nell'hic et nunc. Ed è, questo, un concetto ben noto a tutti gli psicoterapeuti – qualsiasi sia il loro orientamento - i quali sanno che, quando un paziente si presenta la prima volta da loro, devono porre la domanda di rito: “*Perchè adesso?*”. La ricerca del trauma, portata avanti da Freud e adottata da molti orientamenti, è in realtà, secondo la visione junghiana, un pretesto, una scusa, per non affrontare il presente. La psiche ci sta richiedendo di superare una prova, di attraversare una fatica e noi, di tutta risposta, volgiamo lo sguardo altrove, indietro. Questo ci permette di distogliere gli occhi e la responsabilità da quello a cui siamo richiamati e, nello stesso tempo, ci permette di appagare quel desiderio di sicurezza di cui è complice la Grande Madre, che vuole che tutti i suoi figli siano avvolti dalla coperta uroborica della rassicurazione. Dietro la Grande Madre c'è sempre quel Puer che non conosce fatica né morte, che si ritiene in grado di sollevarsi da tutti i mali e che non conosce la responsabilità dell'adulthood. Ricercare un trauma, infatti, significa deresponsabilizzarsi. *Non è colpa mia se i miei genitori mi hanno cresciuto così. Sono così perchè quell'evento traumatico ha agito su di me. Non riesco a rendere la mia vita da adulto diversa perchè alle elementari la maestra mi ha detto quella cosa.*

Come può, un singolo fatto accaduto anni prima, modificare inesorabilmente e profondamente un'intera struttura di personalità? Come mai poi gli stessi traumi danno esiti tanto diversi da persona a persona?

In un articolo scritto con la dottoressa Guia Buzzetti 24, ho messo in evidenza come la coppia Grande Madre – Puer, possa ribaltare la lettura del trauma se la leggessimo spostando l'accento sulle caratteristiche meno evidenti dei membri della coppia. Se riuscissimo ad uscire dalla prospettiva unilaterale della Grande Madre potremmo recuperare altre interessantissime prospettive. La Grande Madre è colei che protegge, accoglie, nutre. Il Puer è imprevedibile, inaffidabile, illusoriamente onnipotente e ha bisogno della Grande Madre per essere contenuto. Ma la Grande Madre è anche colei che soffoca, che annichilisce, che impedisce la crescita e la visione altra delle cose. Nell'abbraccio uroborico della madre tutto è indistinto. Si torna ai primi mesi di vita, dove gli occhi, le orecchie, i sensi del bambino sono i sensi della madre. In questo modo il Puer non viene riconosciuto per la sua vitalità, per la sua fantasia, per la sua straordinaria capacità di colorare le cose con la spontaneità, senza condizionamenti esterni o sovrastrutture. Inglobato nell'uroboro materno, del Puer ci siamo persi la fantasia. Recuperando la fantasia del Puer e abbandonando l'aridità e la durezza della madre – mater, noi potremmo leggere il trauma alla stregua di un racconto, di una fantasia e ricolorarlo come meglio vogliamo, usando tutte le sfumature semantiche che il Puer è in grado di donarci.²⁵

La fantasia del Puer sicuramente manca alla letteratura freudiana che, nonostante abbia aperto la strada alla considerazione del sintomo come simbolo, cade più spesso nella denominazione del sintomo come segno. La simbologia è vasta, direi quasi infinita. Qualsiasi antologia sui simboli umani è ricca di pagine e immaginari.

Secondo Hillman il potere curativo delle teorie psicologiche sta nel loro valore narrativo. La psicologia archetipica recupera la teorizzazione freudiana (come fa con tutte le altre teorizzazioni psicologiche e non), donandole nuova linfa, alleggerendola di tutto il peso della fattualità, la deletteralizza riscoprendo il suo valore metaforico nella sua valenza di storia.

23 C., G., Jung, 1934/1954, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, in Opere, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 16.

24 Cfr A., Paris, G., Buzzetti, *Il trauma, un'idea archetipica*, in A., Paris (a cura di) *Il linguaggio della psiche*, Portofranco, L'Aquila, 2012, p. 89.

²⁵ Cfr. *Ibidem*.

Nel bellissimo testo *Le storie che curano*, Hillman ci spiega la differenza tra storia clinica e storia dell'anima e sostiene la tesi che a curare siano le storie terapeutiche piuttosto che i terapeuti o le loro tecniche. Ogni stile terapeutico (freudiano, junghiano, adleriano etc..) corrisponde a uno stile narrativo adatto ed efficace per un certo tipo di paziente che si ritrovi e si possa riconoscere in quello stile in base al suo personalissimo gusto.

LA LETTERALIZZAZIONE DELL'IDEA ARCHETIPICA DELLA DICOTOMIA CORPO/PSICHE COME ORIGINE DEL SINTOMO PSICHICO

La cultura materialistica tipica del positivismo induce la psiche a convertire le espressioni delle proprie esigenze nella forma concreta del sintomo. Il sintomo però, etichettato e rinchiuso nella rigida veste di una patologia, di un disturbo mentale, rappresenta una cristallizzazione della psiche e non soddisfa l'esigenza e il bisogno di cui era portavoce in origine. Questo perchè, nella forma letteralizzata, non può assolvere alla funzione per cui era nato, non può nutrire più psiche, che si riesce a nutrire solo della sostanza di cui è fatta, secondo il principio che si assimila solo ciò che ci è simile. Il sintomo freudiano rimane fatto sofferente, zavorra da eliminare, male e deve essere psichicizzato e riportato alla psiche cioè alla sua dimensione immaginale per essere cura. È necessario, dunque, andare oltre il sintomo nel suo valore concretistico e rintracciare il suo senso metaforico, l'unico ad avere senso per l'anima.

Un passo in avanti nella direzione di una diversa concezione del sintomo viene da Carl Gustav Jung, che riporta alla luce l'antica dignità della malattia. Egli infatti ci dice che al giorno d'oggi gli dei si sono trasformati in malattie. Con questo concetto Jung dà una decisiva rinnovata importanza al sintomo. Ed ecco che il sintomo diviene qualcosa di prezioso che si sta esprimendo attraverso un linguaggio proprio della psiche, che invoca gli antichi dei della mitologia classica e assume carattere numinoso. La psicologia di Jung si libera dai canoni severi del causalismo e diviene teleonomica, ovvero tendente a uno scopo. Se per Freud i sintomi derivano da una causa, per Jung tendono alla realizzazione di un fine. La visione dal causalismo alla teleonomia sconvolge totalmente il modo di guardare la malattia. Si dà al sintomo un significato, una funzione. Non è più un flagello da sopportare, ma un'opportunità da cogliere. Vediamo come egli sia giunto a questa formulazione.

Jung svolse il suo tirocinio presso il nosocomio psichiatrico zurighese Burghölzli, dove proseguì anche gli studi sotto la guida di E. Bleuler. Al Burghölzli conobbe Freud, i suoi studi e le sue teorie, divenne suo collaboratore. A differenza di Freud che seguiva pazienti nevrotici, Jung lavorò prevalentemente con pazienti psicotici e si rese conto che c'era molto di più, nella psiche dei malati, che infanzia o contenuti dell'inconscio personale, non solo traumi o elementi rimossi. Scoprì l'esistenza dell'inconscio collettivo, la sede degli archetipi. Ciò che lo portò su questa strada fu l'incontro nei corridoi del nosocomio con un paziente psicotico.

*“Verso il 1906 mi imbattei nel singolare delirio di uno schizofrenico paranoide internato da molti anni. [...] Aveva studiato in una scuola statale e aveva poi lavorato come impiegato in un ufficio. Non aveva nessun particolare talento e io stesso non sapevo niente di mitologia né di archeologia in quel periodo: la situazione perciò non era in alcun modo sospetta. Un giorno trovai il paziente accanto alla finestra, che scuoteva da un lato all'altro il capo e aguzzava le ciglia verso il sole. Mi disse di fare lo stesso: avrei visto qualcosa di molto interessante. Quando gli chiesi che cosa vedesse, si stupì che io non riuscissi a scorgere niente e disse: “Sicuramente vedete il fallo del sole... quando muovo la testa di qua e di là, anch'esso si muove, ed è di là che proviene il vento.” Naturalmente io non afferrai affatto questa strana idea, ma ne presi nota. Circa quattro anni più tardi, nel corso dei miei studi mitologici, m'imbattei in un libro del defunto Albrecht Dieterich, il noto filologo, che fece luce su questa fantasia. Il lavoro, pubblicato nel 1910, riguarda un papiro greco della biblioteca nazionale di Parigi. [...] Nel testo di Dieterich si leggono le indicazioni seguenti: “inspira dai raggi, ispira tre volte quanto più puoi e...la strada degli dei visibili apparirà attraverso il disco del sole, che è dio mio padre. Così pure il cosiddetto tubo, l'origine del vento [...]” [...] Ora è assolutamente impossibile che il paziente possa aver avuto una qualsiasi conoscenza di un papiro greco pubblicato quattro anni più tardi [...]”²⁶. Si tratta quindi di ciò che Jung chiamerà archetipi o rappresentazioni collettive. Nell'opera *Gli Archetipi e l'inconscio collettivo*, afferma: “oltre alla nostra coscienza immediata, che è di natura del tutto personale e che riteniamo essere l'unica psiche empirica (anche se vi aggiungiamo come appendice l'inconscio personale), esiste un secondo sistema psichico di natura collettiva, universale e impersonale, che è identico in tutti gli individui. Quest'inconscio collettivo non si sviluppa individualmente ma è ereditato. Esso consiste in forme preesistenti, gli archetipi, che possono diventare coscienti solo in un secondo momento e danno una*

*forma determinata a certi contenuti psichici*²⁷. Jung mantiene ancora la divisione conscio-inconscio teorizzata da Freud, ma aggiunge una ulteriore divisione dell'inconscio. Esiste l'inconscio personale, assimilabile all'inconscio freudiano, che è costituito dai complessi, ovvero nuclei a forte tonalità affettiva composti da elementi accomunati dallo stesso tema. Per esempio, un complesso materno, costituito da tutte le conoscenze – conscie o inconscie - che abbiamo sul tema, l'esperienza che abbiamo di esso, i sentimenti che questo ci suscita. Esiste poi anche un inconscio collettivo, comune a tutti gli esseri umani, che rappresenta il bagaglio delle esperienze, l'insieme delle conoscenze ataviche che l'uomo ha accumulato dalla sua comparsa ad oggi. Si costituisce non di complessi, ma di archetipi. Se definire il concetto d'inconscio collettivo è per Jung relativamente facile, non altrettanto si può dire riguardo al concetto di archetipo. Archetipo è un termine già usato presso gli antichi (Filone di Alessandria, Ireneo, Dionigi l'Areopagita) che Jung riprende e trasforma gradualmente. Inizialmente l'archetipo è visto come contenuto dell'inconscio collettivo, frutto della sedimentazione delle esperienze ripetute dall'umanità nel corso dei millenni, immagini primigenie simili alle idee eterne platoniche. Successivamente Jung sottolinea maggiormente gli aspetti formali e strutturali dell'archetipo a scapito di quelli contenutistici. L'archetipo non è più visto come un contenuto dell'inconscio collettivo bensì una forma senza contenuto. Non un comportamento, ma un modello di comportamento. In *Simboli della trasformazione* scrive: “*Gli archetipi sono le forme e gli alvei nei quali, da tempo immemorabile, fluisce il fiume della vita psichica*”²⁸. Non dobbiamo dimenticare che, essendo l'archetipo una manifestazione della psiche collettiva, se ne può avere soltanto una conoscenza indiretta, si possono percepire i suoi effetti, come immagini simboliche, in ogni genere di manifestazione psichica, come nei sogni, nei sintomi, nelle fantasie, oltre che nei miti, nelle fiabe, nelle religioni. “*L'archetipo costellato è sempre l'immagine primordiale che rispecchia la necessità del momento. [...] Avendo carattere numinoso, possedendo cioè un'energia specifica, questo archetipo attirerà i contenuti della coscienza, cioè le idee conscie in virtù delle quali esso diviene percettibile e quindi capace di realizzazione sul piano della coscienza. Il passaggio dell'archetipo alla coscienza è avvertito come un'illuminazione e una rivelazione o una ispirazione salutare*”²⁹. Jung inaugura un punto di vista illuminante sulla natura dell'interazione tra psiche e corpo. A differenza di Freud, che vincola la libido alla sessualità, la quale in modo più o meno mascherato coinvolgeva tutte le produzioni della psiche, Jung dà al concetto di libido un valore totalmente diverso, molto più complessivo e che può essere definito come energia vitale *tout court*. La *libido*, secondo Jung, opera nel sistema totale della psiche e del corpo come moto o forza e in concerto, nei diversi fenomeni psicologici quali le pulsioni, gli affetti, i pensieri, la volontà, il comportamento. Il percorso di individuazione verso il quale tende l'uomo chiarisce in modo definitivo che psiche e corpo non hanno più ragione di essere intesi, neanche semplicemente per ragioni epistemologiche, come elementi di un dualismo. Sono, come precedentemente accennato, una coppia di contrari, testa e coda di un serpente, unico *continuum*, simbolo e totalità.

La corrispondenza psiche-corpo per Jung si esplica nel concetto di *sincronicità*: «*col termine sincronicità intendo [...] la coincidenza – non troppo rara a constatarsi – di dati di fatto soggettivi e oggettivi che non può essere spiegata, [...] in termini causali*. Il casualismo insito nella nostra visione scientifica del mondo dissolve tutte le cose in processi individuali, in relazione tra loro secondo le leggi di causa ed effetto. Questa tendenza è da sempre considerata assolutamente necessaria se si vuole pervenire a una conoscenza precisa del mondo, ma presenta evidentemente lo svantaggio di negare o di oscurare l'interdipendenza universale degli eventi, ostacolando in maniera crescente la conoscenza delle grandi connessioni, vale a dire dell'unità del mondo³⁰. «*Il principio causale ci dice che la relazione tra causa ed effectus è una relazione necessaria. Il principio di sincronicità afferma che i termini d'una coincidenza significativa sono legati da un rapporto di contemporaneità e dal senso. [...] Accanto al nesso di causa ed effetto esiste in natura un altro fattore ancora, che si manifesta nell'ordinamento di eventi e che ci appare come significato. Il senso è un'interpretazione antropomorfa, d'accordo, ma costituisce il criterio indispensabile del fenomeno di sincronicità. In che consista in sé il fattore che ci appare come “senso”, è cosa che si sottrae alla possibilità di conoscere. [...] Occorre [...] considerare che l'atteggiamento*

27 Cfr. *Ibidem*.

28 C., G., Jung, 1952, *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, vol.5, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p.228.

29 *Ibidem*, pp. 289-290.

30 Cfr. C. G., Jung, 1955- 1956, *Mysterium coniunctionis*, in *Opere*, vol. 14, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p. 464.

intellettuale di noi occidentali non è l'unico possibile, o quello che racchiude in sé ogni possibilità, ma rappresenta sotto un certo rapporto una prevenzione e un'unilateralità che per quanto possibile andrebbero corrette»³¹.

È evidente però che «neanche il determinismo dell'era dominata dalle scienze naturali è riuscito a spegnere del tutto la forza di persuasione del principio di sincronicità. In ultima analisi si tratta non di una superstizione, ma di una certa verità che per lungo tempo non è stata scorta solo perché ha a che fare meno con l'aspetto materiale che con quello psichico degli eventi»³². Nell'esperienza quotidiana questi eventi sincronici si riscontrano spesso per Jung, ad esempio quando si pensa a una persona e poco dopo si riceve una telefonata che ne porta notizie oppure quando ci si trova a leggere una frase che ci colpisce e poco dopo la si sente ripetuta da un'altra persona.

Le sincronicità sono eventi che talvolta danno la netta impressione d'essere accadimenti precognitivi, legati a una sorta di chiaroveggenza interiore, come se questi segnali fossero disseminati ad arte sul nostro percorso quotidiano per comunicare qualcosa che riguarda solo noi stessi e la nostra vita interiore. Una sorta di risposta esterna, affermativa o negativa, oggettivamente impersonale e simbolicamente rappresentata.

I fenomeni sincronici mostrano una notevole indipendenza da tempo e spazio e dunque non sono riconducibili alla legge di causalità, ma precisa Jung: «la sincronicità non è più enigmatica o più misteriosa di quanto lo siano le discontinuità della fisica»³³. A ragione qui Jung parla di fisica, perché il concetto di sincronicità come fenomeno acausale non è un concetto psicologico. È il fisico quantistico Wolfgang Pauli a generare in realtà questa definizione per spiegare quel *principio di esclusione* che gli valse un premio Nobel. La sincronicità è utilizzata dal fisico per equilibrare i tre concetti che descrivono i fenomeni fisici: spazio, tempo e causalità. Il quarto concetto, la sincronicità, appunto, permette di bilanciare la causalità e spiegare, quindi, il movimento di alcune particelle subatomiche all'interno degli elementi, i fermioni, che sfuggono a una spiegazione di causa-effetto.

La spiegazione degli eventi sincronici non è pensabile con i nostri mezzi intellettuali e viene pertanto definita acausale, ossia non fondata sui concetti di spazio e tempo ma su quelli di continuum e totalità. Anche un sintomo fisico o psichico può essere letto attraverso la chiave della coincidenza significativa nel momento in cui andiamo a dare valore al senso psicologico che quell'avvenimento assume per il soggetto e non alla sua origine causalistica.

Attraverso il concetto di sincronicità Jung realizza in termini concettuali la possibilità di superare la concezione dualista nello studio dei fenomeni del mondo e dell'individuo visto finalmente come tale. Il superamento del dualismo psiche-corpo può dunque avvenire; processi psichici ed emotivi, si verificano sincronisticamente ai processi fisiologici e solo riuscendo a concepire l'individuo come una monade, è possibile apprezzare le manifestazioni di malessere che questa vive, senza letteralizzare il contenuto manifesto, ma ricercando il significato del sommerso, che coinvolge l'unità indivisibile e che tende ad una finalità. Ma l'uomo, per riconoscersi come monade, deve andare oltre gli opposti in cui il pensiero occidentale lo ha scomposto costringendolo all'unilateralità, insegnandogli cioè a perpetrare la separazione piuttosto che trascenderla nella ricerca del proprio sé, della propria autentica unicità. In questo senso la malattia perde il significato estremo, opposto a quello di salute, e diventa per l'uomo un simbolo, immagine, una soluzione creativa, che si crea al di sopra delle parti, piuttosto che un sintomo. Il termine *sintomo* deriva, tra l'altro, dal greco "symptoma" e significa coincidenza, avvenimento fortuito, da sympiptein (accadere), dalla combinazione del suffisso syn (con, insieme) e piptein (cadere). Per la psicologia analitica la prospettiva in cui va colta la cosiddetta malattia, riconduce alla cultura rinascimentale, in cui la malattia era il fuoco purificatore, come spesso ricordava Jung citando Paracelso. La malattia è un riappropriarsi del senso della propria sofferenza, di accettarla come parte della vita e far sì che contribuisca alla trasformazione e alla creatività. *"Il sintomo contiene una componente teleologica, cioè un progetto, una finalità evolutiva che, se accolto e compreso, può favorire la crescita dell'individuo e la sua realizzazione."*³⁴. Per Jung il sintomo è una soluzione creativa, qualcosa che si crea al di sopra delle parti, una soluzione di adattamento in una situazione in cui l'adattamento che c'è non è più funzionale. E' comunque un tentativo di

31 C. G., Jung, 1952, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in Opere, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 506-509.

32 *Ibidem*, p. 522-522.

33 *Ibidem*, p. 537-38.

34 Cfr. C., G., Jung, 1943, *"La psicologia dell'Inconscio"*, in Opere, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

*soluzione al problema, il migliore che la psiche riesce a trovare. Ma può cronizzarsi e non essere più funzionale... I sintomi nevrotici insorgono soltanto quando non si può vedere l'altra parte della propria esistenza e l'urgenza dei suoi problemi. Solo a queste condizioni nasce il sintomo: esso fa sì che quella parte dell'anima non riconosciuta possa esprimersi. Il sintomo è perciò espressione indiretta di desideri non riconosciuti che, se consci, entrerebbero fortemente in contrasto con le nostre convinzioni morali. Questa parte in ombra della psiche si sottrae alla coscienza, il malato non può venire a patti con essa, perché egli in realtà non è affatto in possesso degli impulsi inconsci: sono rimossi dalla gerarchia della psiche conscia, sono diventati complessi autonomi, di ciò ci si può di nuovo impossessare, anche se con grandi resistenze, attraverso l'analisi dell'inconscio.*³⁵

Il sintomo per Jung diventa manifestazione di un fine, e non espressione di una causa. La malattia rappresenta un simbolo, poiché espressione corporea che ritrova sincronisticamente un corrispettivo psichico. *Simbolo* deriva dal greco *sym-ballo*, che significa “mettere insieme”. L'intervento sul sintomo non è tanto quello di comprendere da dove viene, ma di capire cosa vuole e a cosa tende.

Come già rilevato da Freud, la causa del sintomo attuale non è realmente l'evento che il paziente racconta, in quanto si tratta, come detto, di fantasie.

Il sintomo inascoltato, si ripresenterà in una forma sempre più acuta, alla stregua di una persona che grida per avere aiuto e, non venendo ascoltata, grida sempre più forte. La soluzione va cercata nella dimensione della metafora, che è capace di tenerli insieme, senza la necessità di separare concettualmente qualcosa che nella realtà non è separabile.

La psicologia archetipica nasce con James Hillman che, muovendo dalle teorie di Jung, propone una revisione della psicologia in cui la centralità è data all'attività immaginale dell'uomo. L'immaginale è il luogo interiore in cui gli archetipi possono divenire Dei, personificazioni e recuperare finalmente la dignità e l'importanza che spetta loro in quanto persone della nostra psiche, parti di noi e non fantasticherie o astrazioni inutili.

Jung li definisce divinità dentro di noi in quanto esercitano sulla nostra coscienza lo stesso effetto che avrebbe un Dio, producono una fascinazione e un timore reverenziale al pari di una vera e propria entità divina.

Queste persone si possono riconoscere nelle figure della mitologia che raffigura i modelli comportamentali tipici dell'umanità. Il termine archetipico al posto del termine analitico, che è la qualifica abituale della psicologia junghiana, è stato scelto perché ciò che è archetipico appartiene a tutta la cultura, a tutte le forme dell'attività umana, e cerca in ogni cosa la profondità, la risonanza e la trama di fondo. Gli archetipi sono metafore dei modelli più profondi del funzionamento psichico, “*come le radici dell'anima che governano le prospettive attraverso cui vediamo noi stessi e il mondo*”³⁶. Gli archetipi ci riportano al collettivo in quanto, grazie ad essi, possiamo collegare vicende individuali agli avvenimenti propri dell'anima in ogni luogo e tempo. Il linguaggio primario di questi modelli archetipici è il discorso metaforico dei miti, che possiamo quindi pensare come i modelli fondamentali dell'esistenza umana. Per studiare la natura umana nella sua essenza, bisogna guardare a quelle sfere della cultura (mitologia, religione, arte, architettura, epica, dramma, riti) dove questi modelli sono ritratti. La mitologia (come pure tutte le forme d'arte) non va intesa solo come una mappa di modalità d'essere, è molto più di questo, è il luogo grazie al quale possiamo leggere i frammenti dell'antichità come fantasie appartenenti all'anima. “*La psicologia archetipica non è una psicologia degli archetipi. La sua attività primaria non consiste nel far corrispondere temi della mitologia e dell'arte ad analoghi temi della vita. L'idea è piuttosto di vedere come mito e come poesia ogni frammento della vita e ogni sogno*”³⁷. Questo distacco dalla base biochimica, storico-sociale e personale-comportamentale della natura umana in direzione dell'immaginativo presuppone ciò che Hillman ha chiamato la *base poetica della mente*, fondamento di una psicologia che trovi il suo punto di partenza nei processi dell'immaginazione. L'utilizzo della mitologia per la spiegazione dei fenomeni psichici ci aiuta a rendere intellegibile la psiche, poiché ci fornisce un linguaggio noto, facilmente comprensibile e intuibile e ci toglie dal rischio di letteralizzare ciò che ci succede, lasciandoci nel dominio dell'immagine. Psiche e anima vengono utilizzati da Hillman come termini intercambiabili, e stanno a designare la prospettiva che dà il senso, quello spazio intermedio che si contrappone tra noi e

35 Cfr. *Ibidem*.

36 J., Hillman, 1975, *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano, 2000, p. 18.

37 J., Hillman, 1989, *Fnochi blu*, Adelphi, Milano, 2010, p. 31.

le esperienze e permette di viverle in quanto tali, colora gli avvenimenti impregnandoli di senso. *“In primo luogo, “anima” si riferisce all’approfondirsi di eventi in esperienze; in secondo luogo, la densità di significato che l’anima rende possibile, nell’amore o nell’ansia religiosa, deriva dal suo speciale rapporto con la morte. In terzo luogo, per anima io intendo la possibilità immaginativa insita nella nostra natura, il fare esperienza attraverso la speculazione riflessiva, il sogno, l’immagine e la fantasia - in breve, quella modalità che riconosce ogni realtà come primariamente simbolica o metaforica”*³⁸. L’anima è sempre legata alla vita, ai bassifondi e alla profondità. La troviamo nelle pene d’amore, nel fitto delle cose, nel rimosso e nella malattia. Il suo linguaggio è ancestrale, comunica toccando le corde del nostro essere, ci fa vibrare, è *pathos*.

Spirito e materia, psiche e corpo possono essere finalmente considerati parti di una totalità trascendente costituita da migliaia di immagini e diventano essi stessi immagini tra le altre. Il dualismo cartesiano grazie alla psicologia archetipica è finalmente superato. *«Sulla scia di Jung, io considero le immagini come i dati basilari della vita psichica, aventi origine autonoma, [...] compiuti in se stessi e organizzati in configurazioni archetipiche. Le immagini fantastiche sono, a un tempo, le materie prime e i prodotti finiti della psiche, e costituiscono il modo privilegiato d’accesso alla conoscenza dell’anima. Non c’è nulla che sia più primario»*³⁹. Per Hillman le immagini coincidono con gli archetipi, cioè quelle persone dentro di noi, il piccolo popolo, i complessi e i demoni di cui aveva parlato Jung, a cui dobbiamo la nostra personalità e la natura della nostra realtà psichica⁴⁰. La natura fondamentale dell’archetipo è accessibile all’immaginazione e si presenta come immagine, sicché l’intera procedura della psicologia archetipica come metodo è immaginativa. La psicologia archetipica per Hillman *«non ha il suo inizio nella fisiologia del cervello o nella struttura del linguaggio o nell’organizzazione della società e nemmeno nell’analisi del comportamento, ma nei processi dell’immaginazione»*⁴¹. Premesso questo, Hillman sostiene che *«per studiare la natura umana al suo livello basilare, bisogna rivolgersi a quelle sfere della cultura (mitologia, religione, arte, architettura, epica, dramma, riti) dove questi modelli [archetipici] sono rappresentati»*⁴². L’immagine, definita archetipica, è pertanto valutata come *«universale, trans-storica, fondamentalmente profonda, generativa, altamente intenzionale e necessaria»*⁴³. Ha una natura complessa data da un rapporto multiplo di significati, umori, eventi storici, particolari qualitativi e possibilità espressive: questa complessità polisemica è indizio di una psicologia politeistica.

Le immagini non sono spensierato sognare ad occhi aperti, ma implacabili portatrici di necessità che ci incalzano e pretendono la nostra attenzione. Sostenere come già ha fatto Jung, che la realtà è costituita di immagini vuol dire attribuire alla realtà psichica *«una condizione ontologica che non può essere altrimenti. Di conseguenza le immagini devono possedere una qualità di inalterabile necessità [...]». Le immagini sono primordiali, archetipiche, realtà ultime in se stesse, l’unica realtà immediata di cui la psiche ha esperienza. Come tali, le immagini sono le presenze della necessità che hanno preso forma»*⁴⁴. Questo, ci avverte Hillman, implica che, quando cerchiamo che cosa in questo momento determina in modo implacabile la nostra vita con le sue affezioni, è alle immagini delle nostre fantasie che bisogna rivolgerci, *dentro le quali si cela la necessità*. Le immagini sono come gli istinti in Jung, con tutta la loro complessità, *«ogni immagine possiede la sua intrinseca necessità, per cui la forma che assume “non può essere altra che quella”, [...] ogni immagine esiste nella sua specifica epifania e nella sua precisa linea di condotta (la coercizione della necessità, che Jung chiama “istinto”)»*⁴⁵.

Già nel concetto di immagine si intravede la sostanziale rivoluzione epistemologica che è in grado di operare la psicologia archetipica e che sradica totalmente anche il dualismo cartesiano dai metodi di indagine psicologici. Partendo da un dato già di per sé complesso come è l’immagine, la psicologia archetipica *«non ha bisogno di spiegare la vita psichica in termini semplicistici di meccanismi elementari, dati primordiali e strutture basilari in numero definito. Il riduzionismo è sconfitto in partenza perché la mente è originariamente poetica, e la coscienza non è un’elaborazione successiva, secondaria, a partire da una base primitiva, ma è data - insieme a quella base - in ogni immagine»*⁴⁶.

38 *Ibidem*, pp. 15-16.

39 J., Hillman, 1975, *Re-visione della Psicologia*, op. cit., p. 16.

40 Cfr. V., Perilli, E., Perilli, 2003, op. cit., p. 25.

41 J., Hillman, *Psicologia Archetipica*, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_(Enciclopedia-del-Novecento)/).

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*.

44 *Idem*.

45 *Ibidem*, p. 106.

46 *Ibidem*.

Nel XIX sec. l'origine dei disturbi mentali, viene attribuito ad un dismetabolismo umorale idiopatico a carico del sistema nervoso centrale. Questo modello costituisce la base della psichiatria moderna, che acquisisce l'ipotesi che la fenomenologia psicopatologica esprima "il disturbo del substrato corporeo della vita mentale". La filosofia illuministica sostiene l'impostazione nosologica in psichiatria: chiara, lineare, tesa a identificare il tipo della malattia. Kraepelin nel *Trattato di psichiatria*, pur avvalorando l'esistenza di una "tara degenerativa", ritiene che nelle psiconevrosi l'aspetto clinico nasca da «una disarmonia psichica [...] da una minor resistenza ai problemi della vita [...] e che, di conseguenza, nascano rappresentazioni mentali psicopatogene».

Emil Kraepelin, il massimo esponente dell'indirizzo organicistico, osservando il decorso delle malattie mentali elaborò, come accennato all'inizio, un nuovo sistema di classificazione (nosologia-nosos/malattia, logia/discorso), che consentiva di diagnosticare i disturbi a partire dai sintomi manifesti e di prevederne lo sviluppo.

L'uomo, tuttavia, compare sulla terra tra i 500.000 e i 250.000 anni fa e con esso compare la psiche nella sua forma più naturale e pre-logica che sfugge e non può essere contenuta nelle diagnosi della nosografia psichiatrica. La psiche esprime la sua natura in una infinità di forme, come ci insegna Jung, non è un *monos*, ma è costituita da migliaia, milioni, miliardi di parti, tanti personaggi ognuno con la sua anima. La diagnosi fedele alle immagini non potrà mai essere una, definita, chiusa e di per sé esaustiva, perché ogni immagine, per andare verso la propria realizzazione, deve poter essere riconosciuta nella peculiare storia ed essenza. Essendo le immagini potenzialmente infinite, è evidente che una sola circoscritta diagnosi non potrà ricomprenderle mai tutte.

Nel secondo numero dei Quaderni di Psicologia Archetipica, "Omaggio a James Hillman", affermo con la collega Buzzetti, che "la diagnosi archetipica sarà una conoscenza attraverso il fine. Con la psicologia archetipica, finalistica e scopistica, le prospettive d'intervento cambiano, si arricchiscono in pregnanza e profondità, in spessore di senso, si moltiplicano ed altri immaginari possono percepirsi. Quale, dunque, la finalità insita in quell'immagine che torna e ritorna, e ritorna, a perseguire la fantasia? La psicologia diventa teleologica e il lavoro terapeutico consisterà, se partiamo da qui, nel rendere ogni emozione immagine cosciente, immagine che si differenzierà per le sue peculiarità e caratteristiche"⁴⁷. La diagnosi archetipica non usa i termini vuoti che la psicopatologia utilizza per classificare le malattie e non ha nulla a che fare con questa. Non esiste una definizione generale di malattia, ma esistono immagini uniche e irripetibili, ognuna con un suo scopo inscritto nel processo di individuazione. La diagnosi, dunque, ricerca lo scopo più che l'attribuzione di un nome, di una categoria diagnostica e in questo modo il sintomo si arricchisce di senso e significato. Non si guarda più al concretismo della malattia, ma si entra nella dimora della fantasia, dove ogni immagine ritrova e riconosce il luogo da cui essa realmente proviene.

"Parlare di diagnosi archetipica è applicare l'elemento diagnostico, il conoscere attraverso, a tutte le immagini che si presentano. Ecco, questo è ciò che uno psicologo archetipico fa quando riconduce l'immagine al mondo archetipico al quale appartiene. Questo vuol dire collocare l'immaginario nel suo panorama mitico e conoscerlo attraverso questo stesso collocamento, attraverso il luogo mitico dal quale prende le mosse, inserendolo nel racconto dal quale esso nasce"⁴⁸.

La diagnosi archetipica si avvale del mezzo propriamente analitico che scioglie, taglia, disseziona, analizza il sintomo e di quello proprio del simbolo, il momento sintetico, attraverso cui si rimette insieme (sym-ballo) il senso.

Gli antichi greci conoscevano molto bene la pluralità dell'anima e la onoravano prendendosi cura dei personaggi attraverso cui essa si manifestava. Il *prendersi cura* assume una valenza centrale nella psicologia archetipica e si distingue fortemente dalla *cura* della malattia. La psicoterapia archetipica non ritiene che le manifestazioni della psiche, espressioni di un modo di essere, debbano essere curate. Il sintomo, che come citato all'inizio, è per Hillman una via per l'Anima, non va curato. Se curiamo il sintomo, eliminiamo la possibilità di entrare in contatto con noi stessi. La psicologia non dovrebbe curare, ma *prendersi cura*, inteso come rimanere fedeli a ciò che la nostra psiche ci presenta, ovvero gli immaginari che richiedono di essere realizzati secondo il loro processo di individuazione. Curare significa alterare, prendersi cura significa accogliere, accogliereci. Così lo psicoterapeuta diventa "colui che sorregge e che accudisce, come fa il servitore (in greco, *theraps, therapon*). [...] Sostenendo la psiche, dandole premurosa

47 G., Buzzetti, A., Paris, *Sulla diagnosi archetipica*, A., Paris (a cura di), *Omaggio a James Hillman*, Portofranco editore, L'Aquila, 2014, p. 148.

48 *Ibidem*, p. 149.

attenzione e accudendola con devozione, l'analista traduce nella vita il significato della parola "psicoterapia". Lo psicoterapeuta è, letteralmente, il servitore dell'anima"⁴⁹.

Il sintomo è il modo con cui la psiche ci richiama a sé. La dimensione psichica è per Hillman così fondamentale nell'esistenza umana che prende il nome proprio di Anima. (Il termine deriva dal greco *anemos* che significa vento, soffio. Anima e Psiche sono dunque sinonimi di una stessa sostanza.) Il sintomo è espressione dell'Anima, che vuole manifestarsi e vuole tornare a vivere ridando vita.

Hillman ritiene che è necessario ricercare nella mitologia classica lo sfondo archetipico della psiche occidentale, pertanto se tutto è sempre il prodotto di fantasie «noi non possiamo immaginare niente né fare niente che non sia già dato nella sua forma dall'immaginazione archetipica degli Dèi»⁵⁰. La psicologia archetipica ripristina un modello politeistico della realtà che va in direzione del molteplice e delle relazioni complesse: qualsiasi evento psichico necessita di un'attenta lettura poiché rappresenta una fantasia archetipica, un racconto, e ha un suo significato riconducibile ad un mito piuttosto che in un altro.

Il ruolo del mito nella psicologia archetipica consiste nel «disciudere i problemi della vita alla riflessione transpersonale e basata sull'immaginazione culturale. Le nostre vite ordinarie ci appaiono inserite - e nobilitate - nella vita 'cosmopoietica' delle figure mitiche. Lo studio della mitologia ci consente di riconoscere gli eventi sul loro sfondo mitico [...] ci mette in grado di percepire ed esperire la vita dell'anima in chiave mitica»⁵¹. Come si vedrà più avanti è soltanto nella mitologia che la patologia riceve uno specchio confacente, poiché i miti parlano con il suo stesso linguaggio distorto e fantastico e rappresentano uno strumento di lettura attraverso cui l'esperienza umana si fa più chiara.

È *anima* il concetto attraverso il quale è finalmente possibile cambiare prospettiva al pensiero occidentale secondo Hillman. Anima come *terzo* elemento tra spirito e corpo per Guenon, nell'antica triade per due secoli sepolta sotto i postulati del pensiero scientifico occidentale, è il simbolo junghiano che contiene e trascende gli opposti⁵².

Per Hillman l'Anima ha perso il suo valore «nei letteralismi astratti dello spirito, oltre che nei letteralismi concreti del corpo. [...] Sebbene la vita del corpo sia sempre concreta, essa non è però necessariamente letterale. Noi eseguiamo atti concreti di ogni sorta, mangiare e ballare, combattere e amare, il cui significato va oltre il loro letteralismo. L'anima e il corpo sono distinti, ma non necessariamente opposti. Né sono opposti l'anima e gli eventi concreti»⁵³.

Hillman fa propria la definizione junghiana di istinto, come continuum che vuole ad un estremo il corpo e all'altro lo spirito e si spinge molto oltre, asserendo: «l'istinto non si presenta necessariamente nel comportamento esteriormente osservabile, ma compare intrapsichicamente in immagini. Ritengo che l'istinto sia connesso a eventi psichici congenitamente dati, precedenti ad ogni esperienza o comportamento simili, universalmente umani, precisamente modellati e provvisti di una carica affettiva, nei quali il corpo è il referente supremo»⁵⁴.

Alla domanda se l'anima si trova nel cuore, negli umori, oppure nel sistema nervoso, o nella ghiandola pineale, nell'arteria carotidea, oppure sparpagliata nelle cellule del tessuto vivente, Hillman risponde che «la sua distinzione dal corpo è soltanto letteralistica, la nozione letterale di corpo, racchiuso nella pelle, là fuori. [...] Ma nel momento stesso in cui comprendiamo anche il corpo come un corpo sottile – un sistema fantastico di complessi di sintomi, di gusti, di zone di godimento [...] - allora corpo e anima perdono i loro confini, nessuno dei due è più letterale o metaforico dell'altro»⁵⁵.

Hillman fa notare come nella tradizione dualistica la psiche non abbia mai avuto il proprio logos, nè quindi poteva esserci una vera psicologia. «Il primo tentativo metodologicamente coerente di articolarne una, è una conquista della psicologia archetipica»⁵⁶.

La psiche non è nel corpo, come ha sempre voluto il pensiero occidentale, ma è il corpo a trovarsi dentro l'anima, cioè è la psiche che comprende il corpo, «non c'è nulla dell'uomo che l'anima non contenga, non

49 J., Hillman, *Il suicidio e l'anima*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 177-178.

50 *Ibidem*, p. 96.

51 J., Hillman, *Psicologia Archetipica*, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_(Enciclopedia-del-Novecento)/).

52 Cfr. R., Guenon, 1957, *La grande triade*, Adelphi, Milano, 1980.

53 J., Hillman, 1975, *Re-visione della psicologia*, op. cit., p. 239-240.

54 *Idem*.

55 *Ibidem*, p. 295-297.

56 J., Hillman, *Psicologia Archetipica*, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_(Enciclopedia-del-Novecento)/).

tocchi, non influenzi o non definisca. L'anima penetra in tutto l'uomo ed è presente in tutto ciò che è umano. L'esistenza umana, prima di essere qualunque altra cosa – economica, sociale, religiosa, fisica – è psicologica. Se si parla di proprietà logica, tutte le realtà (fisiche, sociali, religiose) sono dedotte da immagini psichiche o da presentazioni fantastiche a una psiche. Se si parla di priorità empirica, prima ancora di nascere in un corpo fisico o in mondo sociale, la fantasia del nascituro è una realtà psichica, che influenza la “natura” degli eventi successivi⁵⁷.

La vita umana è sempre una vita psicologica, tale è l'interpretazione che la psicologia archetipica dà dell'idea aristotelica dell'anima e della dottrina cristiana dell'anima immortale come travalicante i confini della limitazione individuale. Una psicologia umanistica o personalistica non raggiungerà mai una visione totale dell'anima, che si estende oltre il comportamento umano, e ancor meno sarà in grado di farlo un pensiero scientifico schiavo delle leggi di causalità e costantemente alla ricerca di un fattore visibile e quantificabile dal quale scaturiscono gli eventi vitali. «Questo movimento che situa l'uomo nella psiche (anziché situare la psiche nell'uomo) sottopone a “re-visione” tutta l'attività umana, di qualsivoglia natura, interpretandola come psicologica. Ogni manifestazione del comportamento umano, oltre al suo contenuto palese e letterale, ne ha sempre anche uno psicologico»⁵⁸.

«L'anima è distinta dal corpo perché non può essere identificata con nessuna presentazione o prospettiva laterale. In quanto prospettiva che vede in trasparenza, la psiche non può essere anch'essa una visibilità. Come anello di congiunzione, o come tradizionale terza posizione, tra tutti gli opposti (mente e materia, spirito e natura, intelletto ed emozione), l'anima si distingue dai termini che congiunge. La sua distinzione dal corpo è soltanto letteralistica, la nozione letterale di corpo, racchiuso nella pelle là fuori. Questa nozione, inoltre, deforma l'anima facendone una sorta di pio vapore spettrale, che fa funzionare la macchina fisiologica come un esserino invisibile all'interno di una torre di controllo. Ma nel momento stesso in cui comprendiamo anche il corpo come un corpo sottile – un sistema fantastico di complessi, di sintomi, di gusti, di influenze e di rapporti, di zone di godimento, di immagini patologizzate, di intuizioni prigioniere – allora corpo e anima perdono i loro confini, nessuno dei due è più letterale o metaforico dell'altro [...] la singola vita umana è in realtà una personificazione dell'anima, una proiezione di essa e contenuta da essa [...]. Non è la vita che conta, ma l'anima e il modo in cui la vita viene usata per aver cura dell'anima»⁵⁹.

Hillman inserisce nella riflessione sul superamento del dualismo psiche-corpo anche dei riferimenti specifici alla patologia, estremamente interessanti e fondamentali. Egli sostiene che «una malattia vera, che presenta una patologia organica ed è oggetto di diagnosi medica, non è solo un evento clinico. Essa è anche, per non dire innanzitutto, un evento psicologico i cui aspetti fisici richiedono un esame psicologico. Non possiamo più operare una separazione netta tra patologia organica e psicopatologia, in accordo con la vecchia distinzione cartesiana tra ciò che è fisico e ciò che è mentale. Ogni cosa, idee nella testa o ossa nel corpo, ha importanza per l'anima ed esprime le sue fantasie. Il corpo ha la sua dimora nell'anima e ogni patologia organica è il frutto di una cooperazione tra l'agente patogeno e la persona umana che lo ospita. Un'infezione deve trovare l'ospite ricettivo, passivo, [...] accogliente. Persino le malattie provocate da un parassita, o quelle dovute a incidenti, a epidemie o a processi degenerativi, in apparenza organiche [...] rappresentano la fantasia di patologizzazione e sono assorbite dalla psiche e riflesse in essa»⁶⁰.

Hillman rifiuta, dunque, la concezione in uso della malattia mentale e introduce il concetto di *patologizzazione*, intesa come l'autonoma capacità della psiche di creare malattia, stati morbosi, disordine, anormalità e sofferenza in qualsiasi aspetto del suo comportamento, e di esperire e immaginare la vita attraverso questa prospettiva deformata e tormentata⁶¹. Per la psicologia archetipica «tutte le condizioni dell'esistenza come prospettive archetipiche, comprese quelle che definiamo sane, integre, realizzate o normali, sono al tempo stesso patologizzate»⁶². Anche la normalità è una prospettiva archetipica particolare, con un proprio stile di patologizzazione. «Sto cercando, [...] di superare il modello dualistico di normalità-anormalità, proponendo l'ipotesi che ciascuna delle due strutture archetipiche si immagini un cosmo di cui fa parte integralmente il suo modello di eventi patologizzati»⁶³.

La patologizzazione pertanto non è solo presente in particolari momenti di crisi, «ma esiste nella vita quotidiana di tutti noi. Essa mostra tutta la sua profondità nel senso della morte, che l'individuo porta con sé dovunque

57 J., Hillman, 1975, *Re-visione della psicologia*, op. cit., p. 294-295.

58 J., Hillman, *Psicologia Archetipica*, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_(Enciclopedia-del-Novecento)/).

59 J., Hillman, 1975, *Re-visione della psicologia*, op. cit., p. 296-298.

60 *Ibidem*, p. 148-152.

61 *Idem*.

62 *Ibidem*, p. 129.

63 *Idem*.

vada. È presente anche nel sentimento interiore che ciascuno ha della propria "diversità". [...] Anzi, la patologizzazione ci fornisce il materiale stesso con il quale costruiamo la nostra vita normale. Gli stili, gli interessi, gli amori della vita riflettono i modelli in cui sono fittamente intessuti fili patologizzati»⁶⁴.

Per Hillman infatti, l'anima vede per mezzo dell'afflizione, tanto che in «coloro la cui opera maggiormente dipende dall'immaginazione – i poeti, i pittori, i visionari»⁶⁵ la patologizzazione non viene relegata nell'inconscio, non è sottoposta al letteralismo clinico e può esprimersi liberamente. La patologizzazione è una fonte di lavoro immaginativo, e il lavoro, l'opera per l'artista fornisce ad essi un contenitore, «la ferita e l'occhio sono una sola medesima cosa»⁶⁶.

«La patologizzazione tocca appunto il nostro senso della vita. Essa guasta e rende vivi nello stesso tempo, è una stimolazione mediante distorsione. Il senso vitale di afflizione che proviamo ci conduce a una reazione naturale»⁶⁷. Per Hillman, proprio perché le immagini sono così altamente e concretamente vivide, vengono percepite in modo così vitale che si tende a rispondere loro con un'azione concreta in stile medico. «Ma così facendo dimentichiamo che l'immagine fa parte del linguaggio onirico e che il senso di afflizione è parte altrettanto necessaria di quel linguaggio quanto l'aspetto sentimentale della metafora. L'afflizione riflette un pathos, un esser mossi o un movimento, che ha luogo in quell'istante nella psiche. Le categorie di negativo e positivo, di salute e malattia, sono qui del tutto irrilevanti [...] noi riteniamo che in questa maniera viene espresso qualcosa di essenziale per la sopravvivenza della psiche [...], qualcosa che non potrebbe essere espresso con il medesimo sottile e vitale impatto in nessun altro modo. Sicché vorremmo "salvare i fenomeni" esattamente come sono, senza trattarli né curarli. Le fantasie di malattia sono considerate fin dall'inizio e nella loro interezza come parte della profondità della psiche [...]. La patologizzazione si serve del linguaggio degli eventi naturali, ma questo non significa che tali eventi debbano esser considerati naturalisticamente»⁶⁸.

«Noi ci sforziamo di seguire l'anima ovunque essa ci conduca e di apprendere ciò che l'immaginazione va facendo nella sua pazzia. Restare nel caos, nel morboso e nel fantastico non significa abbandonare ogni metodo, ma solo il modello medico. Al suo posto, adottiamo il metodo dell'immaginazione. Seguendo il viaggio della patologizzazione noi miriamo a scoprire appunto i metodi e le leggi dell'immaginale e a distinguerli da quelli del razionale e del fisico. È la follia che insegna il metodo. Prima di qualsiasi tentativo di trattare, o anche solo di comprendere, i fenomeni patologizzati, noi ci accostiamo a essi con un atto di fede, li consideriamo autentici, reali validi esattamente quanto essi sono. Non riduciamo il loro valore considerandoli segni di malattia medica né lo ingigantiamo considerandoli segni di sofferenza spirituale. Essi sono modi della psiche e vie per trovare l'anima»⁶⁹. In quest'epoca storica la fantasia di malattia è dominante e dovunque guardiamo, «vediamo disintegrazione, inquinamento, follie, cancro e decadenza. La patologia è penetrata nel nostro linguaggio, giudichiamo i nostri amici e la nostra società con termini un tempo riservati alle diagnosi psichiatriche»⁷⁰.

Per Hillman è necessario dunque «mettere da parte il modello medico [...] terremo bensì presenti le nostre malattie e i nostri peccati, ma non situeremo le nostre patologie né sullo sfondo della medicina né su quello della religione»⁷¹.

Il superamento del dualismo psiche-corpo e soprattutto, per quello che in questa sede ci preme mettere in evidenza, il superamento delle categorie sano-positivo-bene e malato-negativo-male, dunque, è totale e comporta una rivoluzione metodologica anche nelle pratiche del trattamento. «È giunto il momento di batterci per i diritti della psiche patologica: per farlo dovremo trattenerci in essa quanto basta per poter rivendicare la validità, l'autenticità e la necessità della patologizzazione. [...] Non riconoscere la basilare validità delle immagini e dell'esperienza di malattia dell'anima deforma la nostra nozione di anima e il lavoro che facciamo con essa»⁷². L'affermazione di Freud che il punto di partenza è il sintomo non è semplicemente metodologica, ma ontologica, riguarda l'essere stesso dell'anima, che ha nella sua innata patologia una fonte per le sue innate intuizioni⁷³. Fino a che il nostro scopo rimane quello di guarire, alleviare o di correggere, la ricerca del trattamento giusto ci porta a letteralizzare la patologizzazione e perciò ridurla al suo significato medico.

64 J., Hillman, 1975, *Re-visione della psicologia*, op. cit., p. 136.

65 *Ibidem*, p. 192.

66 *Idem*.

67 *Idem*.

68 Cfr. *Ibidem*, pp. 156-157.

69 J., Hillman, 1975, *Re-visione della psicologia*, op. cit., p. 142.

70 *Ibidem* p. 194.

71 *Ibidem*, p. 116.

72 *Ibidem*, p. 116.

73 *Ibidem*, p. 116.

«Sarebbe [...] opportuno metter da parte l'idea del trattamento come attività letterale»⁷⁴ e in modo ancor più specifico per Hillman, si deve concludere che la patologizzazione come attività psichica non riconosce una cura, ma esige quel prendersi cura, trattato sopra, che dà nutrimento alla psiche.

Hillman dice: «La malattia che l'esperienza della morte cura l'accanimento di vivere»⁷⁵. L' "accanimento di vivere" è l'attaccamento unilaterale alla vita che si nota sovente accompagnare il sintomo: il paziente vuole ripristinare la vita nei modi e nei ritmi di prima. La psiche vuole lentezza, mentre noi ci ostiniamo a volerla conformare ai ritmi consumistici, frenetici, compulsivi della società attuale. Chiediamo al trattamento psicologico di rimetterci in piedi prima possibile per tornare a produrre. Lo spazio d'ascolto e d'accoglienza per l'anima è ridotto a zero. È il *Puer*, sopra citato, che ci inflaziona, che non vuole rallentare, che pretende sempre di più. Vuole sempre maggiore efficienza e prestazioni superiori, ritiene di poter dominare la natura, il destino, la psiche e la vita e, nel suo delirio di onnipotenza, non lascia spazio alla tristezza, alla debolezza e a tanti altri modi di essere della psiche che rinnegati soffrono e producono sofferenza.

«Vedere i nostri sintomi come gli accidenti che ci hanno portato in terapia, invece che come la via regia per entrare nell'anima, significa trascurare la loro importanza nel fare anima, importanza che invece viene trasferita alla terapia. [...] Le professioni assistenziali dipendono dalla fantasia della malattia. [...] La partita terapeutica è l'attuazione di un modello archetipico. Nel mondo antico si diceva che il Dio che costella una malattia è anche il solo che può toglierla. Il guaritore è la malattia e la malattia è il guaritore. È perciò di primaria importanza scoprire "chi", quale persona archetipica opera in una data psicopatologia [...], ma giacché questa antica idea psicologica è stata tradotta nella moderna terapia laica, il "chi" è divenuto il terapeuta professionista [...] i sintomi sono dimostrazioni della psiche, un modo del suo essere e del suo esprimersi, parte della sua fantasia e della sua afflizione. Ma la mossa che attribuisce il nome professionale crea, non appena compiuta, una entità distinta, dotata di realtà letterale. A questo punto io sono, da un lato, al sicuro da questa "cosa" per il fatto di esserne separato: essa ora ha un nome. Dall'altro lato, però, io ora "ho" qualcosa, o addirittura "sono" qualcosa: un alcolista, un nevrotico ossessivo, un depressivo»⁷⁶.

Per Hillman «il sintomo nella nostra cultura, significa qualcosa di negativo. In sé, il termine indica semplicemente una combinazione (*syn*) di eventi accidentali, né positivi né negativi, che fonde in un'immagine più cose»⁷⁷. Il sintomo esprime un'intenzionalità nascosta che attraverso il disagio, spezza ogni squilibrio divenuto insostenibile, e diviene lo strumento per compiere il difficile processo di trasformazione. Per la psicologia analitica la prospettiva, in cui va accolta la cosiddetta malattia, era quella rinascimentale alchemica, nella quale, come spesso ricordava Jung la malattia era il fuoco purificatore. Anche per Hillman la malattia è un riappropriarsi del senso della propria sofferenza, di accettarla come parte della vita e far sì che contribuisca alla trasformazione ed alla creatività»⁷⁸. Pertanto la patologia è inerente alla psiche, non ha bisogno di essere l'effetto di cause, specialmente esterne a sé «è l'origine della psiche [...] e ne costituisce la via regia del fare anima». Fare anima vuol dire dare alla psiche il nutrimento che le è proprio, prendere nomi, oggetti e cose e riportarli alla loro natura animica. Ogni enunciato, qualunque sia il campo in cui viene concepito, è un prodotto della psiche e può essere letto da una prospettiva metaforica, entro il campo immaginale. La sostanza di Psiche sono le immagini e di esse si nutre, si nutre del pathos delle profondità, dei tumultuosi sentimenti che la muovono. Per fare anima e nutrirla dobbiamo fornirglielie, farglielie riassaggiare rompendo gli schemi della superficiale normalità. Il pathos delle profondità, ci dicono Jung e Hillman, lo ritroviamo negli eventi che la psiche ha prodotto, nei miti, nelle fiabe, nell'astrologia. Riportare la psiche a questi significanti è ciò che costituisce il metodo d'elezione per fare anima: l'amplificazione.

La rivoluzione di Hillman non stravolge completamente le teorie psicologiche precedenti, ma permette di vederle secondo una *visione in trasparenza*. Vedere in trasparenza significa vedere le cose attraverso l'occhio trasporto, quello che rivolge lo sguardo all'Anima. Il politeismo della psicologia archetipica ci dice che nella psiche dimorano moltissimi personaggi, moltissime immagini e ci suggerisce che ognuno di noi ne attiva di diverse. In quest'ottica, tutto ciò che viene prodotto, pensato, esperito dall'umanità non è altro che una manifestazione di queste immagini psichiche e, dunque, una legittima espressione di esse. Tutte le teorie psicologiche formulate fino ad ora possono essere lette

74 *Ibidem*, p. 140.

75 J., Hillman, 1989, *Fuochi blu*, op. cit., pp. 120-121.

76 J., Hillman, 1975, *Re-visione della psicologia*, op. cit., p. 142-142.

77 J., Hillman, 1975, *Il sogno e mondo infero*, op. cit., p. 84-85.

78 V., Perilli, E., Perilli, 2003, *Da Freud a Jung a Hillman*, op. cit., p. 62.

secondo questa visione. Ogni studioso della psiche ha creato teorie spinte da quelle immagini che erano attive in lui in quel momento. Di conseguenza, la psicologia archetipica non rifiuta nessuna teoria psicologica ma la ingloba in sé come espressione legittima della psiche umana. Nel politeismo psichico si annida il vantaggio della psicologia imagistica, che comprende e arricchisce tutte le formulazioni teoriche fino a questo momento esistenti.

La visione di Hillman è una visione poetica di un cambiamento che non riguarda solo la psicologia, ma il mondo scientifico in generale. Non solo Jung e Hillman hanno rifiutato il determinismo della legge causa-effetto e l'isomorfismo cervello-psiche, ma anche le scienze naturali si sono mosse nella direzione di un cambiamento radicale.

È noto a tutti che la rivoluzione della fisica di inizio secolo scorso, si deve alla formulazione di un principio di indeterminazione, proveniente dal fisico Heisenberg, che rivela che non solo non esiste la possibilità di effettuare con precisione la misurazione dei fenomeni fisici, ma anche che le particelle che compongono l'universo sono contemporaneamente di natura corporea ed ondulatoria (due concetti che si ritenevano opposti l'uno all'altro e non sovrapponibili nella fisica classica). Il concetto onda-corpuscolo dice che le particelle sono contemporaneamente onde e materia e che non è possibile stabilire nello stesso istante dove sia il corpo e quale sia la sua oscillazione. Nel momento in cui si effettua la misurazione, il ritmo e la posizione della particella cambiano in relazione dell'ingresso dell'osservatore. Riportandolo alla psicologia, non potremmo dire che non è possibile stabilire cosa fa il corpo (cervello) in un dato istante e, contemporaneamente, definirne la sua energia (psiche). Qualunque tentativo di misurazione altererebbe le variabili in studio.

Il neurologo Antonio Damasio ha pubblicato nel 1994 un libro intitolato "L'Errore di Cartesio", in cui spiega che non può esistere un isomorfismo⁷⁹ tra cervello e psiche, poiché all'attivazione neuronale corrisponde anche un'attivazione energetica la quale non può essere incanalata in una forma prestabilita. Non può esserci, per questo, una corrispondenza diretta tra conformazione del cervello e risposta psichica. Questo perché quando un organismo interagisce con l'ambiente produce sia risposte esterne, (comportamento) sia risposte interne, che il neurologo definisce *immagini*. Damasio dice⁸⁰, inoltre, che la conoscenza fattuale necessaria per il ragionamento si presenta alla mente solo sotto forma di immagini. Nulla può essere ordinato nel pensiero se prima non si è dato sotto forma di immagine.

La conclusione provata da Damasio è la stessa sostenuta da Hillman: le immagini sono alla base della conformazione e dell'organizzazione psichica. Come l'atomo è l'unità strutturale e funzionale della materia, così lo sono le immagini per la psiche. Pertanto, chi vuole occuparsi di psicologia, come suggeriva già Wundt nel suo famoso laboratorio, deve occuparsi esclusivamente dei processi psichici puri. Tali processi si chiamano immagini.

Wundt fu il fondatore del primo laboratorio di psicologia presso l'Università di Lipsia. L'istituzione di questo laboratorio all'interno di un'Università nel 1879 sancisce la nascita ufficiale della psicologia come disciplina autonoma. Per Wundt la psicologia deve occuparsi dell'esperienza diretta e immediata dell'individuo. Il metodo prediletto per rilevare l'esperienza diretta e immediata è l'introspezione, il volgere su se stessi, il guardarsi dentro. Anche in Wundt, fondatore della psicologia sperimentale, ritroviamo una perfetta corrispondenza con le teorie Hillmaniane.

Come si è visto, la psicologia archetipica riesce ad avvicinare i campi dell'arte, delle scienze, della mitologia, della letteratura, proprio perché è una psicologia che ingloba tutto. Se alla base dei processi di pensiero ci sono le immagini, come ci dice Damasio, la psicologia archetipica, che si occupa di immagini, riguarda tutto ciò che l'uomo ha prodotto e ideato. È per questo probabilmente che riesce a mettere insieme punti di osservazione così diversi che vanno dalla neurologia, alla psicologia sperimentale, alla fisica quantistica alla psicologia del profondo.

Il politeismo psichico ridona all'Anima-Psiche il giusto nutrimento, poiché ridà all'Anima gli elementi che le appartengono per natura. Ogni immagine che viene nutrita, nutre anche la psiche, che riprende vitalità e toglie l'uomo dalla condizione di sofferenza e patologizzazione a cui l'Anima lo riporta, per richiamare l'attenzione su quelle parti ignorate che premono per trovare la propria realizzazione.

79 Cfr. A., Damasio, 1994, *L'Errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995.

80 Cfr. *Idem*.

CASO CLINICO **La storia di Andrea**

*"I miei sintomi indicano la mia anima
così come la mia anima indica me attraverso di essi.
Tuttavia i miei sintomi e le mie stranezze sono insieme me e non me,
sono cose quanto mai intime e vergognose
e rivelazioni delle mie profondità,
pilati del mio destino attraverso il carattere,
quindi che non posso scrollarmeli di dosso.
[...] nel mio sintomo è la mia anima"
James Hillman*

*"...l' uomo è ben misera cosa,
giacca stracciata su uno stecco, a meno
che l'anima non batta le mani e canti, canti più forte
ad ogni strappo nella sua veste mortale,
né vi è altra scuola di canto che studiare
i monumenti della sua magnificenza..."
W.B. Yeats, *Sailing to Byzantium**

Il caso clinico

Hillman sostiene che *"una malattia vera, che presenta una patologia organica ed è oggetto di diagnosi medica, non è solo un evento clinico. Essa è anche, per non dire innanzitutto, un evento psicologico i cui aspetti fisici richiedono un esame psicologico. [...] Ogni cosa, idee nella testa o ossa nel corpo, ha importanza per l'anima ed esprime le sue fantasie"*⁸¹.

Fino a che il nostro scopo rimane quello di guarire, alleviare o di correggere, la ricerca del trattamento giusto ci porterà a letteralizzare la patologizzazione e perciò ridurla al suo significato medico. Per Hillman *"c'è il rischio che, eliminando il sintomo con la cura, si elimini anche l'anima, quel qualcosa che sta appena incominciando a manifestarsi, [...] La reazione giusta a un sintomo potrebbe essere gratitudine e accoglienza, anziché lamenti e richieste di rimedi, perché il sintomo è il primo araldo di una psiche che si desta decisa a non tollerare altri soprusi"*⁸².

La malattia ci permette di rintracciare la fantasia e il desiderio, perché nel comportamento sintomatico si trovano i segni del *telos* dell'anima, le direzioni in cui essa vuole andare. Il sintomo è una possibilità che ci è offerta, non solo una sofferenza.

L'analisi del caso clinico che segue si propone proprio di dare voce e di fornire una trama alle fantasie che affollavano la Psiche di Andrea, la protagonista del caso clinico. Andrea è una giovane donna di 25 anni; ha iniziato una terapia perché, dice al primo incontro con il terapeuta, "mi capita spesso di sentirmi confusa e stordita". Inizia così a partecipare a dei gruppi di psicodramma analitico; nei primi incontri racconta al gruppo di come le capita di sentirsi angosciata senza motivo e di avere delle disperate crisi di pianto senza riuscire a capire cosa le stia accadendo.

Dice di avere un rapporto abbastanza buono con i genitori, anche se in passato ha avuto un rapporto conflittuale con la madre, rapporto che si è stabilizzato quando Andrea si è trasferita in una nuova città per intraprendere la carriera universitaria. Dopo qualche mese di terapia racconta al gruppo di aver passato l'infanzia in giro per gli ospedali, essendo nata con una neoplasia maligna al labbro; una volta guarita racconta di essersi dovuta sottoporre, convinta da sua madre e dal chirurgo che la seguiva, a numerosi interventi di maxillo facciale, circa uno l'anno, dall'età di sette/otto anni fino a ventitre anni. Dice di essere stata una bambina serena fino alle terza o quarta elementare, quando si è sottoposta ad un intervento di ricostruzione al viso che non ha dato gli esiti sperati, anzi ha peggiorato notevolmente

81 J., Hillman, *Re-visione della psicologia*, op. cit., pp. 296-298.

82 J., Hillman, *Fuochi blu*, op. cit., pp. 36-37.

le cose. Questo evento, racconta, ha causato alla madre un lungo periodo di depressione; durante questo periodo sua madre era sempre preoccupata del fatto che gli altri bambini potessero prenderla in giro e le sue domande a riguardo erano talmente incalzanti che Andrea doveva inventare che simili episodi fossero realmente accaduti. In quel periodo Andrea aveva la sensazione che sua madre la odiasse e si vergognasse di lei, perchè quando c'erano degli ospiti sua madre le chiedeva di non farsi vedere da loro.

Racconta che nel periodo adolescenziale si cacciava spesso nei guai; dice di essere stata un'adolescente estremamente ribelle, piena di rabbia e sempre in polemica con tutti.

Dopo le scuole superiori si è trasferita in una nuova città per intraprendere gli studi universitari, e ha iniziato a tornare sempre meno alla sua casa d'origine. All'età di 25 anni ha scoperto di avere due fibromi uterini che all'inizio erano di grandezza stabile; dopo un anno uno dei due fibromi è raddoppiato di volume, prospettando l'ipotesi di un intervento chirurgico, a cui Andrea non vuole sottoporsi perché dice di essere ancora traumatizzata dalle numerose esperienze ospedaliere a cui la madre la costringeva per migliorare i segni dell'asportazione della neoplasia.

Il leiomioma uterino, detto anche fibroma o mioma, è la più frequente lesione benigna dell'apparato genitale femminile, interessando il 25-30% delle donne in età fertile. Dati clinici e sperimentali sembrano deporre per un'eziopatogenesi ormonale, in particolare estrogeno-dipendente.

Il fibroma uterino come sintomo isterico

Nella concezione freudiana, il sintomo isterico era il prodotto della rimozione di un desiderio inconscio e della sua conversione sul corpo; il corpo isterico è un corpo che parla e le sue manifestazioni (paralisi, svenimenti, cecità, vomiti, tosse) sono cifrature del desiderio inconscio che ritorna nella forma simbolica del sintomo.

Ciò che è in comune nell'interpretazione dell'isteria di Freud, Jung e Hillman è il collegamento dell'isteria con un archetipo bisessuale. Freud aveva intuito questo collegamento nel saggio intitolato "Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità", in cui aveva affermato che *"un sintomo isterico è l'espressione, da un lato, di una fantasia sessuale inconscia maschile, e dell'altro, di una femminile"*. Jung aveva parlato dell'archetipo Anima/Animus, con cui faceva riferimento, rispettivamente, *"all'immagine del femminile che ogni essere umano di sesso maschile ha interiorizzato, e all'immagine maschile che ogni essere umano di sesso femminile ha interiorizzato"*⁸³; l'inconscio femminile, per Jung, è principalmente di natura maschile. Per la donna, all'origine, l'uomo e le sue caratteristiche si collocano nell'ombra, nell'ignoto, nell'inconscio, *"nel non scelto e nel non vissuto consciamente, esattamente come accade all'uomo nei confronti della donna e dell'Anima"*⁸⁴. Ciò che nella donna è inconscio, l'aspetto inferiore della personalità, è l'animus, che possiamo intendere simbolicamente come la capacità maschile di discriminare, giudicare, riconoscere.

Nei fenomeni isterici il femminile desidera la *coniunctio* con Animus, ma allo stesso tempo la teme, si ritrae dal dialogo con esso, lo rimuove, producendo il sintomo isterico. Nell'isteria vi sarebbe quindi un eccesso di energie maschili, rappresentate da Animus (il maschile e mediatore dell'inconscio, secondo Jung, nella donna), che il femminile non riesce a gestire.

Freud aveva quindi inteso letteralmente il desiderio inconscio maschile della donna come un desiderio sessuale (il sintomo isterico è la conseguenza della rimozione di un desiderio di natura sessuale); per Jung, l'Anima e l'Animus sono due ponti destinati a condurci nell'inconscio, e come tali hanno un ruolo fondamentale nel percorso di individuazione di ognuno. La *coniunctio*, l'unione tra femminile e maschile, in Jung, non è intesa letteralmente, ma in un'ottica finalistica e permette l'incontro con gli aspetti inconsci della personalità.

Nel 1928 Jung scriveva: *"I complessi autonomi Anima e Animus sono in fondo una funzione psicologica, che solo grazie alla sua autonomia e involuzione usurpa i caratteri della personalità, o per meglio dire li ha finora usurpati. Ma vediamo già la possibilità di distruggerne la personificazione, facendo di loro, una volta resi coscienti, i ponti destinati a condurci nell'inconscio. Essi sono ancora complessi personificati perché non li usiamo intenzionalmente come funzioni. Ma finché sono in questo stato, vanno riconosciuti come personalità relativamente indipendenti. Non possono essere integrati nella coscienza, finché i loro contenuti sono ignoti. Il confronto con loro deve metterne in luce i contenuti; solo quando*

83 A., Carotenuto, 1991, *Trattato di psicologia della personalità*, Raffaello Cortina, Milano, p. 233.

84 L., Procesi, *Anima e Animus, la differenza secondo Carl Gustav Jung*. www.babelonline.net.

questo compito è terminato e la coscienza ha acquistato una sufficiente nozione dei processi dell'inconscio rispecchiati nell'Anima, l'Anima sarà realmente avvertita come una mera funzione"⁸⁵.

Per Jung, quindi, gli aspetti controsessuali permettono di accedere agli aspetti inferiori della personalità; l'incontro con l'Animus è quindi un incontro di arricchimento – e non un desiderio di carattere sessuale, come lo aveva inteso Freud - che ci conduce lungo la via dell'individuazione.

Ma l'autore che più di tutti ha chiarito quale fosse l'archetipo dietro l'isteria è James Hillman; il sintomo isterico, ci dice Hillman, è il tramite attraverso cui si pagano i propri debiti alla dominante bisessuale; Hillman cita Rebelais, che aveva rilevato una sorprendente somiglianza tra le isteriche e le tiadi bacchiche nel giorno dei baccanali. Secondo Hillman Dioniso è tornato attraverso il “ritorno del rimosso” dell'isteria, la quale rivela una coscienza latente che preme per divenire consapevole: *“Le donne che facevano ressa intorno a Mesmer, che svenivano per Charcot, che spaventavano Breuer, che esasperavano Freud – questi “casi” disperatamente coatti costrinsero il riconoscimento di un'altra struttura di coscienza (chiamata inconscio)”*⁸⁶.

Hillman riporta in nota i seguenti segni presenti nell'isteria, come li indica Dodds:

-Esordio e conclusioni sono repentine. Dioniso è l'epifanico per eccellenza, arriva all'improvviso e altrettanto all'improvviso scompare.

-La suggestionabilità fa parte di quella forma di mania detta “telestica”, governata da Dioniso.

-L'isteria imita altri disturbi e malattie. Dioniso, secondo Plutarco, “passa attraverso trasformazioni della sua persona, e in un momento la sua natura prende fuoco ed eguaglia ogni altra cosa e in un altro momento subisce ogni sorta di mutamenti nella sua forma, nelle sue emozioni, nei suoi poteri”.

-Teatralità. Il teatro è provincia di Dioniso.

Dioniso è l'indiviso, in esso i confini congiungono ciò che noi di solito crediamo sia separato. Dioniso regna sulle terre di confine della nostra geografia psichica, il che suggerisce che, *“ovunque compaia l'ambivalenza, c'è la possibilità di coscienza dionisiaca. La via verso un'altra coscienza inizia perciò con il recupero di quegli aspetti femminili dell'unione primordiale, con il ritorno alla nostra bisessualità primaria. Avremo l'esperienza della passività, ed il vuoto da essa creato diverrà un luogo di riflessione psichica offrendo uno spazio per portare e contenere la psiche stessa”*⁸⁷.

Sebbene Dioniso sia una figura maschile e fallica, non c'è misoginia nella struttura di coscienza che egli rappresenta, giacché essa non è divisa dalla sua femminilità. *“Dioniso in uno dei suoi epiteti, è “uomo e donna” in una sola persona. Egli era androgino sin dal principio, e non soltanto nella forma “effeminata” delle raffigurazioni tarde”*⁸⁸. Imprevedibile e sfrenato, dà spazio al caotico fondo oscuro, irrazionale, violento e sensuale che si agita nel profondo della psiche, nelle forze che sono l'energia stessa che anima la vita, come ha descritto Nietzsche.

Ciò che l'uomo teme, ci dice Carotenuto, è l'insorgere dell'elemento dionisiaco. Soprattutto per la cultura cristiana a cui noi apparteniamo, Dioniso ha un significato essenzialmente negativo, anche se il discorso è ben diverso e molto più complesso, perché Dioniso rappresenta la vita. *“L'elemento dionisiaco infatti esprime l'enorme potere delle nostre dimensioni più arcaiche, più primitive. In quanto tali, però, queste dimensioni sono le più vicine alla terra, ma la loro forza è talmente grande da suscitare in noi un autentico terrore e siamo perciò portati a rifugiarsi nell'alveo protettivo dell'elemento apollineo”*⁸⁹.

La struttura di coscienza occidentale razionalista, positivista e scientifica è appunto modellata su Apollo ed ha *“un rapporto estraniato con il femminile, che noi abbiamo interpretato come il lato abissale dell'uomo corporeo [...] con la sua natura istintiva [...] La fantasia apollinea tuttavia non è esclusivamente maschile [...] In quanto struttura archetipica, essa è indipendente dal genere della persona tramite cui opera e quindi l'integrazione del femminile è una questione che non riguarda soltanto gli uomini ma anche le donne [...]. Non c'è nessuna via d'uscita [...] fino a quando questa struttura apollinea continuerà a modellare non solo il pensiero scientifico, ma la stessa nozione di coscienza”*⁹⁰.

85 C., G., Jung, *L'Io e l'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 208.

86 J., Hillman, *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano, 1979, p. 280.

87 *Ibidem*.

88 B., Meroni, 2010, *Isteria e Pensiero Teatrante*, La biblioteca di Vivarium, 2010, p.46.

89 A., Carotenuto, *L'anima delle donne: Per una lettura psicologica al femminile*, Bompiani, 2004, p.33.

90 J., Hillman, *Il mito dell'analisi*, op. cit., p. 261.

La psicoanalisi, per realizzare il suo scopo, deve "abbandonare la coscienza apollinea che rifiuta la femminilità e riconquistare la bisessualità come totalità necessaria dell'individuo, come arricchimento grazie all'integrazione dell'inconscio con la coscienza, tramite l'archetipo Anima"⁹¹.

Hillman quindi, parlando di isteria, si riferiva principalmente al recupero della componente femminile in quanto parte irrazionale, oscura, collegata con l'inconscio. Il recupero del femminile rappresentato da Dioniso, nel caso clinico, è possibile solo se il femminile si coniuga con il maschile psichico: "Tanto l'io maschile è ipnotizzato, imbambolato, plagiato dal complesso dell'Anima, tanto l'io femminile è ridotto in schiavitù, vessato e torturato sistematicamente dall'Animus. L'uomo è letteralmente posseduto dall'Anima, in una sorta d'incantesimo, la donna è imprigionata dall'Animus in un carcere di massima sicurezza [...], dove non solo è continuamente sorvegliata ma continuamente punita, col ricordo incessante della sua inettitudine"⁹².

E infatti ci dice Jung: "L'anima è l'archetipo della vita. [...] E il segreto della donna è che la vita viene a lei attraverso la figura spirituale dell'animus, sebbene essa supponga che sia Eros a portarle la vita. Essa domina la vita, essa vive per così dire abitualmente con l'Eros, ma la vera vita in cui è anche vittima, viene alla donna attraverso l'intelletto, che in lei è impersonato dall'animus"⁹³.

Da quanto detto, possiamo considerare il fibroma un fenomeno isterico espressione di un rapporto conflittuale con il maschile-Animus, che, come vedremo più avanti, nel caso della paziente non può essere accolto perché l'Io si trova in una condizione di fusione uroborica con la Mater. L'assenza del maschile nella scena psichica è testimoniata dall'incapacità della paziente di svincolarsi dalle imposizioni del materno inflazionante e dal sintomo che ha condotto Andrea in terapia, che dice di sentirsi spesso confusa e stordita. Il materno castrante di Andrea non permette l'emergere del maschile, blocca la creatività e la crescita di nuove parti psichiche, relegando la Psiche ad una condizione di indifferenziazione, caos e sofferenza. Neumann ha descritto tale condizione con l'immagine del cerchio uroborico, del serpente che si morde la coda. L'unione di Andrea con il maschile, non realizzatasi nello psichismo, avviene ad un livello regressivo e corporeo, appagando il bisogno uterino di generare e creando un nuovo equilibrio, ma producendo il sintomo; facendo riferimento al bisogno uterino di generare ci riferiamo ad una realtà simbolica e non letterale: generare è un atto creativo così come la spinta verso la differenziazione è una spinta creativa, è la spinta a creare se stessi, ad individuarsi. Il fibroma appare quindi la traduzione sul corpo (letteralizzazione) di questa spinta verso il maschile e la differenziazione.

E infatti, ci dice Rudiger Dahlke, "l'estrogeno, l'ormone della fertilità, fornisce la base fisica per i miomi, così come altrimenti favorirebbe una gravidanza"⁹⁴. Lo stesso Dahlke sostiene che i miomi incarnino, il più delle volte, desideri di gravidanza inappagati: "Un mioma grande quanto la testa di un bambino nel luogo dove normalmente cresce il feto, che poi nella forma sottomucosa viene oltretutto partorito per vie naturali, rende più che evidente questo nesso". Il tema della gravidanza è quindi inteso in senso simbolico (e non letterale) come la capacità di creare e di generare per se stessa, di appropriarsi del ruolo di donna; ma è solo tramite l'unione con il maschile che la bambina, la *puella*, può diventare donna.

Il rifiuto del maschile e la dea Artemide

Da Jung deriva l'idea che le strutture fondamentali e universali della psiche, i modelli formali dei suoi sistemi relazionali, siano modelli archetipici. Come gli organi fisici, essi ci vengono dati sin dalla nascita con la psiche stessa, e sono solo in parte modificati dai fattori storici e geografici. Sono ereditati dai nostri avi e sono gli elementi costitutivi dell'inconscio collettivo, uguali in tutti gli uomini di tutti i tempi. Questi modelli o *archai* compaiono nelle arti, nelle religioni, nei sogni, nelle usanze sociali di tutti i popoli e soprattutto nei miti. Jung si rese conto della stretta relazione esistente fra contenuti inconsci ed immagini mitiche. Scrisse nel 1921: "L'inconscio considerato il campo storico della psiche, contiene in forma concentrata l'intera serie degli engrammi che da tempo incommensurabile hanno condizionato l'attuale struttura della psiche [...] Questi engrammi funzionali si presentano come motivi e figure mitologiche che si riscontrano - talora identici, talora assai simili in tutti i popoli e che si possono agevolmente ravvisare anche nei materiali inconsci dell'uomo

91 V., Perilli, *L'anima nella psicologia di Jung*, 2003, in Rivista "Impronte. Volti e risvolti della psicologia", numero 6, p. 16-19.

92 L., Procesi, *Anima e Animus, la differenza secondo Carl Gustav Jung*. www.babelonline.net

93 Cfr. C. G., Jung, 1937, *Seminario sullo Zarathustra di Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

94 R., Dahlke, *Medicina e autoguarigione per la donna*, Mediterranee, Roma, 2000, p. 189.

moderno"⁹⁵. Per studiare la natura umana al suo livello basilare, bisogna rivolgersi a queste sfere della cultura (mitologia, religione, arte, architettura, epica, dramma, riti) dove questi modelli sono rappresentati. Il metodo attraverso cui le immagini mitiche vengono utilizzate è l'amplificazione, che, ci dice Enrico Perilli in "Ricerche in psicoterapia analitica archetipica e gestaltica", permette di fondare la terapia come teatro o come analisi ontologica delle immagini. Nel calderone della psiche, dove tutte le immagini sono presenti, accade che esse siano confuse tra di loro; questo caos genera sofferenza, per via del non riconoscimento di ciò che sta accadendo; ciò che fa l'analisi è differenziare le immagini: nominarle e caratterizzarle nelle loro singole individualità. Nel momento in cui l'immagine viene nominata e caratterizzata attraverso l'amplificazione, essa si differenzia: acquista una direzione e uno scopo, che è quello della propria realizzazione.

Il tema del rifiuto del maschile (Animus) e dell'impenetrabilità, consente di richiamarsi ad Artemide, la dea vergine il cui corpo proibito è fonte di sventura per chi ne intraveda le forme nude: tale è infatti la sorte di Atteone, impavido cacciatore che un giorno, nel corso di una battuta di caccia, sorprende Artemide nuda mentre fa il bagno: l'ira della dea lo trasforma in cervo ed egli *"finisce dilaniato dai suoi stessi cani"*⁹⁶. Nell'Inno di Artemide il poeta Callimaco la descrive seduta sulle ginocchia di suo padre Zeus, che la accarezza e promette di darle tutto quello che desidera. La giovane dea sceglie l'arco e le frecce, che simboleggiano puntuale precisione, ragione discorsiva, ma anche distanza; non l'abbraccio, ma la luce riflessiva della mente, il distacco contemplativo e la libertà. Sceglie poi di vivere libera, di essere signora dei boschi e delle montagne selvagge. È ad uno spazio non coltivato, opposto a quello della pólis, che la dea consacra a se stessa, mantenendosi vergine, libera da rapporti sociali e personali. *"Oltre alla castità eterna, chiede anche una tunica succinta, per essere agile e poter correre nelle battute di caccia, accompagnata da una schiera di ninfe, anch'esse vergini. Il padre le concede tutto questo, le dona la libertà di poter scegliere a suo modo"*⁹⁷. Artemide non fu mai la "metà" di una coppia marito moglie. In quanto archetipo di una dea vergine, rappresenta un senso di integrità, di completezza, un atteggiamento di "so-badare-a-me-stessa" che le permette di funzionare da sola, fiduciosa di sé e con spirito d'indipendenza.

"Vergine" dunque, in senso psicologico, è la donna "una con se stessa". Non è la controparte femminile di una figura maschile, così come la dea Artemide non è la compagna di nessuna divinità maschile.

La rabbia di Artemide è feroce, senza possibilità di mediazione e di riscatto; non ci saranno la musica, la poesia, le arti delle muse ad attenuarne il furore. *"Artemide non conosce il furore delle sue passioni: o vengono represses inesorabilmente (come la passione amorosa) o si traducono in comportamenti consequenziali come l'ira che la trasforma nella terribile urlatrice"*⁹⁸.

Omero definisce Artemide come "Signora delle bestie selvagge", "Sovrana degli animali", vera e propria erede della "Potnia Teron" della religiosità mediterranea, preindoeuropea; è anche "Leone tra le donne", a indicarne la funzione di guida, dominatrice e difensore, all'occorrenza feroce, del mondo femminile. In questa funzione di difensore e tutelatrice viene anche ricordata come "Eileithya", letteralmente "colei che soprintende ai parti felici". *"Così le partorienti la invocavano nei due sensi: o a che dia loro un parto felice o una morte rapida, scoccando una delle sue frecce inesorabili"*⁹⁹.

Artemide è dunque, innanzitutto, una dea vergine che chiede e ottiene dal padre Zeus di poter restare tale. Pertanto si sottrarrà sempre ad ogni relazionalità che comporti la fascinazione amorosa e il rischio di un controllo-sudditanza da parte dell'elemento maschile. L'illibatezza verrà sempre difesa con costanza e determinazione. Talvolta in modo cruento, altre volte con mascheramenti; Pausania ci racconta che il fiume Alfeo fu preso d'amore per Artemide. Ma furono vani i suoi tentativi di sedurla per cui, spinto dal desiderio, aspirò a possederla con la forza in una notte in cui la dea soggiornava lungo le sue rive, nell'Elide. *"Ma la dea, acuta, sospettò il rischio e si asperse il volto con il fango e così fece fare alle*

95 C. G., Jung 1921, *Tipi psicologici*, in *Opere* Vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino 1969.

96 Ovidio, *Metamorfosi*, III, 193-249.

97 I., Skamperle. *Le dee vergini: Hestia, Atena, Artemide e il mito di Atteone nel rinascimento*.

http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Le_dee_vergini.pdf

98 P., Lorenzi, *Donne e dee, figure dell'eterno femminile*, Alpes Italia, Padova, 2011, pp. 152.

99 *Ibidem*.

*ninfe che l'attorniano. Alfeo non poté così riconoscerla e dovette desistere dall'intento*¹⁰⁰.

Una vicenda analoga è quella che la vede *“prima oggetto di desiderio e poi vendicatrice implacabile nei confronti dei fratelli Aloadi, figli di Poseidone”*¹⁰¹. Anche qui la dea usa misconoscimenti e nascondimenti che alla fine portano i due aggressori a soccombere.

Se per Artemide il modo per sfuggire alla *coniunctio* con il maschile è il mascheramento, il fibroma, con il suo carattere di finzione, di imitazione della gravidanza, permette di mantenere l'illibatezza psichica e allo stesso tempo è un modo per ottenere il soddisfacimento di quella parte del femminile che brama la procreazione. E infatti ci dice Jung: *“La nevrosi è veramente un tentativo di autoguarigione, proprio come lo è in parte ogni affezione organica”*¹⁰². Il sintomo è uno strumento di cui si serve il sistema psichico di autoregolazione per assolvere funzione di ripristinare l'equilibrio, proprio come fa il sistema organico.

Come in Artemide così nel fibroma, inteso come espressione di un rapporto conflittuale con Animus, il maschile è vissuto come un pericoloso intruso, un violentatore da tenere lontano; ma se è vero, come ci dice Dahlke, che *“un mioma lo si può concepire e mettere al mondo anche senza un uomo”*¹⁰³, è anche vero che solo trasferendosi dal livello corporeo al livello spirituale e cioè alla capacità di integrare psichicamente il maschile che una donna può acquisire la forza per crescere e trovare la propria identità. Il femminile indistinto e oceanico deve passare attraverso un processo di trasformazione e rinnovamento: *“Perché esista l'individualità è necessaria la mascolinità [...] l'immanenza del femminile consiste nell'essere permanentemente; ciò che è stabile è sicuro perché gira su se stesso”*¹⁰⁴. Il maschile ci proietta nel futuro, è la freccia del pensiero che squarcia, che permette la differenziazione delle parti psichiche e l'uscita dalla confusione urobolica: il femminile si unisce al maschile in una *coniunctio* che ha carattere sacro e la puella si differenzia dalla vergine. *“La linea del maschile taglia il cerchio e fa apparire ciò che c'è. Compare la volontà creatrice che dissocia, sdoppia e discrimina”*¹⁰⁵. Il maschile *“riempie la bocca-utero eternamente vuota e conferisce a una donna la sua totalità”*¹⁰⁶.

Il caso clinico

È importante precisare che quanto descritto da Andrea rispetto alla propria madre non appartiene necessariamente a un piano di realtà. Ciò che sicuramente è reale è la realtà psichica che lei rivela tramite le descrizioni che le attribuisce; quello descritto da Andrea altro non è se non il suo materno interiore. Che possa corrispondere o meno ai tratti concreti di sua madre o ai comportamenti fattuali di questa, non è dato saperlo. E forse poco importa. Come soleva ricordare Jung: *“[...] non importa quanto genitori e nonni possano aver peccato nei confronti del bambino, l'uomo veramente adulto accetterà questi peccati come la propria condizione con cui bisogna fare i conti. Solo un folle è interessato alla colpa di altre persone dal momento che non può modificarla. L'uomo saggio impara solo dalla propria colpa. Egli domanderà a se stesso: chi sono io che debba capitarci tutto ciò? Per trovare la risposta a questa fatale domanda egli guarderà dentro il proprio cuore”*. Anche ammesso che le dinamiche descritte da Andrea siano quelle che concretisticamente vanno a costituire la sua famiglia, esse possono verificarsi in queste specifiche modalità proprio perché una trama immaginale, che si sta dispiegando nella psiche, agisce nel diurno incarnandole. *“L'uomo ingenuo naturalmente non si rende conto che i congiunti prossimi, i quali influiscono direttamente su di lui, generano in lui un'immagine, che in parte li ricopia, ma in parte è costituita da materiali che provengono dal soggetto stesso. L'immagine nasce dalle influenze dei genitori e dalle reazioni specifiche del bambino; essa dunque riproduce solo condizionatamente l'oggetto. L'uomo ingenuo naturalmente crede che i genitori siano come li vede. L'immagine è inconsciamente proiettata e, quando i genitori muoiono, continua ad agire, così proiettata, come se fosse uno spirito esistente in sé e per sé. Il primitivo parla allora di spiriti dei genitori che ritornano di notte (revenants); il moderno invece dà a ciò il nome di complesso paterno o materno”*.

100 Pausania, *Guida della Grecia*, vol V°, Milano, Mondadori, 1995, pp. 133.

101 K., Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il saggiatore, Milano, 2002, p. 388.

102 C. G., Jung, *Introduzione alla psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 186.

103 R., Dahlke, *Medicina e autoguarigione per la donna*, op. cit., p. 189.

104 S., Brinton Perera, 1987, *La grande Dea*, Red Edizioni, Milano, p. 110.

105 *Idem*.

106 *Idem*.

Nel costringere la figlia a sottoporsi alle innumerevoli operazioni chirurgiche, la madre tiene la figlia prigioniera nel ruolo di malata bisognosa, debole e dipendente da lei; così il materno, che dovrebbe fornire il nutrimento e trasmettere alla figlia il proprio ruolo generativo e fecondo, blocca la figlia in un uroboro in cui nulla germoglia, impedendole di differenziarsi perchè troppo fragile per andare sola nel mondo senza la sua protezione.

Nel suo comportamento tipico, l'archetipo materno presenta sempre due facce, la madre amorosa e la madre terrificata, la madre che, mentre protegge, soffoca e divora. Andrea, assecondando e identificandosi con il volere della madre divoratrice, resta bloccata nel ruolo di figlia che non può, non vuole e non deve scegliere per sé stessa, poiché significherebbe crescere e diventare una donna adulta e privare la madre del suo ruolo di dispensatrice di cure; non in ultimo, dovrebbe assumersi le responsabilità connesse alla crescita, prima fra tutte la responsabilità di prendersi cura di sé.

Andrea è impossibilitata a decidere della sua vita, in quanto la capacità discriminatoria è propria del maschile, appartiene all'Animus, ma la condizione di fusione uroborica con il materno non permette un dialogo proficuo con le energie maschili dell'inconscio. La simbiosi madre-figlia esclude sicuramente il maschile, e con il maschile viene esclusa l'individualità, intesa come possibilità di essere individuo. L'assenza del maschile impedisce la possibilità di scelta, di avvio di un progetto, inteso come la possibilità di aprirsi a soluzioni nuove, all'ignoto.

Il materno interiore terrifico ha congelato tutto in un uroboros che non fa germogliare e la paziente si identifica in un ruolo infantile in cui non c'è differenziazione; questo non le permette di attivare e/o accedere alla relazione con un materno positivo e nutriente che, nutrendo il filiale, le permetterebbe di identificarsi e rimpossessarsi della propria creatività e generatività, della capacità di scegliere per sé stessa, in una nuova vita adulta e autonoma.

Andrea non è più una bambina e sua madre non decide più per lei, ma intrapsichicamente si è attivato un fattore archetipico che agisce in maniera autonoma, uno dei due aspetti dell'archetipo della Grande Madre, definito da Jung Madre Drago, che divora i figli impedendogli di acquisire consapevolezza e di reclamare una vita separata tutta loro. La Madre Drago è un esempio di un nucleo archetipico che funziona in modo autonomo e che impedisce un equilibrio reciproco e dinamico assieme ad una crescente differenziazione.

Questo aspetto negativo della Grande Madre si esprime in Andrea in modo preponderante rispetto al lato benevolo, ed esercita una forza tale che le impedisce di appropriarsi delle qualità benefiche della Madre Buona e di opporsi alle minacce della Madre Cattiva.

L'aver scelto di non operarsi più, in Andrea, appare più come una reazione di insofferenza nei confronti del materno che una scelta autonoma e responsabile, come si evince anche dal fatto che si è rifiutata per molto tempo di contattare il medico quando il fibroma le provocava emorragie.

Il rifiuto della chirurgia equivale al rifiuto del materno e prende forma nel sintomo fibroma, che, essendo un tentativo mal riuscito di generare, testimonia il bisogno della paziente di distinguersi come donna; la separazione della figlia dalla madre si gioca, nel caso clinico, all'interno la dinamica delle operazioni.

Il materno che impone e che obbliga è continuamente proiettato, sui medici, sull'ospedale e Andrea, ripete spesso, non vuole farsi toccare; tale atteggiamento di chiusura da parte di Andrea è iniziato, quando si è resa conto che poteva scegliere di non sottoporsi più alle operazioni e ha iniziato ad opporsi al volere materno, attivando il processo di differenziazione.

Se il rifiuto delle operazioni e del materno ha dato avvio al processo di differenziazione del femminile filiale, d'altro canto esso equivale alla chiusura del canale che permette il nutrimento; si è attivato, per un meccanismo di distorsione, un atteggiamento oppositivo nei confronti di situazioni che potrebbero nutrire, fare bene alla paziente, permettendole di prendersi cura di sé stessa. Finché la guerra con il materno interiore sarà in atto, la possibilità di prendersi cura di sé in modo responsabile e di determinare così la propria autonomia e indipendenza sarà esclusa. E forse, in un'ottica scopistica, il fibroma serve anche a questo, è come se dicesse "è ora che impari a prenderti cura di te stessa", ad essere la madre nutriente di te stessa; il sintomo, in fondo, è un modo attraverso cui la psiche richiede attenzione e tempo; tenera cura e attenzione sono appunto ciò di cui un sintomo ha bisogno. E di cui ha bisogno l'anima, per farsi recepire e udire. L'unico altro personaggio psichico che sembra avere cittadinanza nella psiche di Bianca è la controparte della *Grande Madre* ovvero l'*Eterna Puella*. In "Gli

aspetti psicologici dell'archetipo della Madre", Jung afferma che l'identificazione con la madre può portare a un tipo di donna "solo-figlia", che si avvicinerà al mondo distogliendo gli occhi, come la moglie di Lot guardava fisso indietro verso Sodoma. Il femminile filiale non può esprimersi e divenire generativo perché questo significherebbe svincolarsi dalla condizione di eterna puella ed esporsi alla persecuzione del materno interiore a cui si sottrarrebbe il ruolo generativo e fecondo. Possiamo allora ipotizzare che il sintomo fibroma sia la creazione, somatizzata, di questo personaggio psichico, il femminile filiale; anche in questo caso possiamo leggere il fibroma come reazione al materno interiore che vorrebbe mantenere in una condizione ideale di purezza. Il fibroma rappresenta, in questo senso, un esempio di affezione organica come strumento di cui si serve il sistema psichico per ripristinare un equilibrio, come ci spiega Jung in "Introduzione alla psicologia analitica".

Lettura alchemica dei sogni

L'alchimia era la disciplina attraverso cui si cercava di trasformare i metalli in oro. Jung, parlando dei procedimenti degli alchimisti, sostiene che mentre lavoravano la materia, proiettavano su di essa i processi psichici che avvenivano dentro di loro. L'alchimia ha quindi sempre presentato due aspetti: da una parte il lavoro chimico pratico di laboratorio e da un'altra parte un processo psicologico, in parte conscio e in parte inconscio, proiettato e percepito nei processi di trasmutazione della materia. *"Prima di Jung l'alchimia era considerata solo come la preistoria della chimica. Gli alchimisti occidentali proiettavano, nella materia, il proprio inconscio; il lavoro alchemico è un'immaginazione attiva realizzata mescolando, riscaldando e fondendo delle sostanze materiali come lavoro pratico, psicologico conscio e inconscio proiettato sulla materia. L'alchimia costituisce lo sfondo più completo elaborato tutt'oggi per i processi del lavoro analitico"*¹⁰⁷.

I materiali erano reali ma simbolici, ecco perché nel processo alchemico si può leggere il processo di individuazione, la metafora dei processi di trasformazione psichica. L'alchimia ci fornisce quindi un linguaggio ed una chiave per narrare, attraverso l'analisi dei sogni, il processo di individuazione di Andrea.

Avendo definito il fibroma un fenomeno isterico, espressione di un rapporto conflittuale con il maschile-Animus, i sogni illustrano cosa si sta elaborando allorché si è avviato un processo di separazione dalla madre, che equivale al processo di differenziazione di Animus. Riporto il primo sogno che Andrea racconta:

"Sono sulla porta e guardo dentro una stanza in cui c'è una vasca, nella quale ci sono Laura e Francesco nudi; cambia scena e ci sono io nella vasca, guardo di fronte a me e mancano due mura alla stanza e c'è una panoramica dall'alto di un paesaggio di montagna con un enorme bosco".

Questa immagine permette di collegarci ad una raffigurazione presente nel Rosarium, in cui Re e Regina sono appunto immersi in una vasca.

Nel Rosarium si celebra l'unione di Venere con Mercurio, Re e Regina, la nascita dell'*androgino*, archetipo dell'individuo che integra dentro di sé elementi di consapevolezza della parte controsessuale, che nel nostro caso è animus nella donna.

L'immersione, ci dice Jung, significa *solutio*; è un ritorno all'antica condizione iniziale, un ripiombare nel liquido amniotico dell'utero gravido. *"Gli alchimisti affermano spesso che la loro pietra si forma come un bimbo nel grembo materno: chiamano il vas ermeticus utero e il suo contenuto foetus. Come già del Lapis, così dicono anche dell'acqua: "Quest'acqua fetida contiene in sé tutto ciò di cui abbisogna." E' un'entità autosufficiente, come l'Ouroboros, il mangiacoda, di cui è detto anche che genera sé stesso, uccide sé stesso e divora sé stesso. E' l'acqua benedicta in cui si prepara la nascita del nuovo essere"*¹⁰⁸.

Come spiega il testo che accompagnava la figura, prosegue Jung, gli alchimisti credevano che la loro pietra dovesse essere estratta dalla natura dei due corpi e l'acqua è l'elemento unificatore, insieme alla colomba, il *vinculum*, che li tiene uniti.

107 E., Perilli, *Ricerche in psicologia analitica, archetipica e gestaltica*, Ed. Libreria Universitaria Benedetti, L'Aquila, 2008, p. 15.

108 C. G., Jung, 1958, *Pratica della psicoterapia*, in *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 247.



Il bagno di questa immagine è il bagno mercuriale in cui ha luogo la *solutio* degli opposti regali; i coniugi regali sono completamente nudi, e l'incontro avviene tramite l'incrocio dei fiori.

La caduta della maschera delle convenzioni, rappresentata dagli abiti, significa anche psicologicamente la liberazione da alcuni aspetti della personalità che fanno riferimento al conformismo, al dover essere, ma che possono anche far riferimento ai meccanismi di difesa.

La caduta dei meccanismi di difesa che avevano fino ad allora precluso l'accesso di animus alla coscienza, ha ora permesso a quest'ultimo di prendere contatto: non c'è più la separazione tra inconscio e coscienza che ha prodotto in Andrea la rimozione e il sintomo.

In un certo senso questo sogno rappresenta l'alfa e l'omega del processo terapeutico, ci dice dove si parte e dove si arriverà.

La mancanza di due pareti alla stanza, può essere letta in due modi: la loro mancanza, in riferimento alla caduta dei meccanismi di difesa che la nudità dei corpi rappresenta, permette ora il dialogo con il bosco, con l'inconscio; ma forse ci parla anche dell'esigenza della paziente di costruirsi una stanza, che simbolicamente, stando al sintomo di Andrea, potrebbe servire a contenere il prodotto delle generatività. Le montagne stesse, nelle loro imponenza, sono simbolo di contenimento e di stabilità.

Quando inconscio e coscienza si fondono, però, ciò significa per la coscienza la morte: è la fase della *nigredo*, che il soggetto vive come esperienza depressiva.

Andrea, nei mesi successivi, porta numerosi sogni di *nigredo*; ne riporto uno particolarmente significativo:

“Sono a piazza Duomo, sotto i portici con Davide, siamo andati a comprare il pane quando degli aerei iniziano a bombardarci e poi si schiantano sulla piazza”.

Gli aerei testimoniano l'arrivo di contenuti, che equivalgono al rimosso, che si presentano radendo al suolo quello che c'era prima: il cambiamento si presenta come doloroso; l'arrivo di questi contenuti crea uno sconvolgimento, così come nei riti di passaggio il vecchio viene spesso ucciso in maniere barbara e truce per fare spazio al nuovo.

La coscienza dominante, ci dice Jung, *“viene divorata dall'inconscio per rinascere a una nuova, più fertile vita”*¹.

Gli aerei minacciosi nascondono, probabilmente, retroterra psichici vissuti come pericolosi. L'inconscio trascurato preme per imporre la sua forza e si erge come Zeus che lancia il fulmine; rappresenta le tendenze dell'inconscio a liberarsi delle costrizioni dell'ambiente, una volontà di affrancamento dei contenuti che stanno emergendo.

Jung ci dice che “vediamo spesso ai giorni nostri che automobili e aerei sostituiscono nei sogni contemporanei gli animali favolosi e i mostri del passato”; l'aereo può essere assimilato al drago, la cui distruzione comporta l'ottenimento della *nereszna* e la liberazione di Anima.

D'altro canto, il precipitare, processo che avviene anche in alchimia quando le sostanze pesanti cadono verso il fondo, equivale allo schiantarsi quanto più si è abituati a stare in una realtà ideale.

La caduta degli aerei testimonia infatti un atteggiamento troppo intellettuale o troppo spiritualistico, di tendenza utopica; troppo lontano dal terrestre, si infrange al contatto delle realtà materiali dell'esistenza. Testimonia che ci si è allontanati troppo dalla terra, intesa anche come corpo. E infatti ciò che Andrea cerca in piazza è il pane, nel senso di nutrimento ma anche di corpo: nell'Eucarestia infatti il pane è il corpo di Cristo. Quanto più ci si è trasferiti a livello spirituale, tanto più la fisicità è estranea; il suggerimento dell'inconscio è quindi anche quello di tornare su questa terra, animale tra gli animali, corpo vivente.

La piazza, essendo un simbolo del centro, rappresenta il Sé, ciò che deve essere estratto dalla materia prima.

Dopo le vacanze estive Andrea porta in terapia questo sogno:

“Sono in un bosco con mia cugina Luana e vedo oltre un cancello, una distesa di fiori viola che mi incuriosiscono; entro nel cancello con mia cugina e arriviamo in una baracca ai piedi di un altare; ci sono due streghe e mi accorgo che una di loro sta scuoiando mia cugina, dalla pancia verso l'alto; mi volto di scatto e l'altra delle due streghe cerca di accoltellarmi ma io le rubo il pugnale e la uccido”.

Per Jung il colore viole indica essenzialmente l'unione di due nature di corpo e di spirito, di rosso e d'azzurro, da cui discende il carattere duplice e complesso della tonalità, che lo rendono simbolo di androginia, di trasformazione alchemica e del dualismo della psiche.

E' il colore della totalità originaria dell'inconscio in cui ancora non si è formata la coscienza, una complessità iniziale da cui l'uomo muove nel suo processo di individuazione, e sul piano psichico costella aspetti di confronto e conciliazione degli opposti psichici.

Essendo, dice Jung, un colore “tra l'umano e il divino, l'unione di due nature”, è dunque la tonalità della *coniunctio oppositorum*, della congiunzione degli opposti, intesa non come sintesi finale, ma come complessità iniziale che spinge alla trasformazione, spesso sofferta. Ma come scrive Widmann, “la sintesi è per noi area di confine, esperienza percettiva ed esistenziale al limite delle nostre capacità attuali”¹⁰⁹. Non a caso, nel XIII sec, per merito di alcuni alchimisti, Firenze fu uno dei più grossi centri di produzione del viola, i quali riuscirono ad ottenerlo artificialmente attraverso una pianta di un lichene, alla quale diedero il nome di oricello, dal latino *ora*, che sta per estremità, confine. Difatti, il viola è collocato all'estremo dello spettro cromatico (già allora, ovviamente visibile nel fenomeno dell'arcobaleno) e dopo questo colore si estende un altro territorio, la gamma degli ultravioletti, il mondo dell'invisibile, non percepibile dai sensi ma solo dall'intuito.

Il colore viola è il colore che rappresenta il passaggio dall'istinto all'archetipo; in senso psicologico l'immagine che è stata resa coattiva viene portata a coscienza, per restare al sogno, può essere uccisa.

Nel sogno si incamera il potere della strega, visto che i personaggi del sogno sono i personaggi interiori del sognatore. Il sogno, dice Jung, è un teatro in cui chi sogna è attore, regista, sceneggiatore, pubblico. Quando in una fiaba una donna incontra una strega incontra anche i suoi lati stregoneschi, nel caso di Andrea è la polarità materna negativa continuamente proiettata sul materno, i medici e gli ospedali che ora può essere portata a coscienza: il sogno indica maturazione del processo di ritiro delle proiezioni.

Nelle fiabe, la bambina deve lavorare sette anni nella cucina della strega e servirla e accudirla, finché non ha appreso i suoi segreti magici, ovvero le leggi sull'energia, solo allora può bruciarla nel forno del pane e mangiarla, integrando la sua forza. La strega rappresenta l'Ombra e il suo potere.

Uscire dall'inconscietà ed entrare nella consapevolezza vuol dire assimilare le energie che l'Ombra tiene separate dalla coscienza, integrarla, superando le dipendenze, gli attaccamenti e le false icone.

Il rito dello scorticamento, ci ricorda Jung, era presente ad Atene, dove ogni anno si scuoiava ed impagliava un bue, ma esisteva anche tra gli sciiti, i cinesi, gli abitanti della Patagonia. Anche nel pantheon meso-americano, a fronte di una complessa cosmologia simbolico-numeraria, gli dei si sottopongono a numerose morti per scorticamento per riprodursi nei relativi doppioni delle stesse divinità.

Lo scorticamento rappresenta, per Jung, la trasformazione rigeneratrice. Si tratta sempre, nell'universo simbolico alchemico, dell'estrazione del pneuma, l'elemento volatile o liquido, dalla materia, attraverso la mortificazione del corpo di quest'ultima. Questo sogno può essere considerato un sogno di apertura all'*Albedo*.

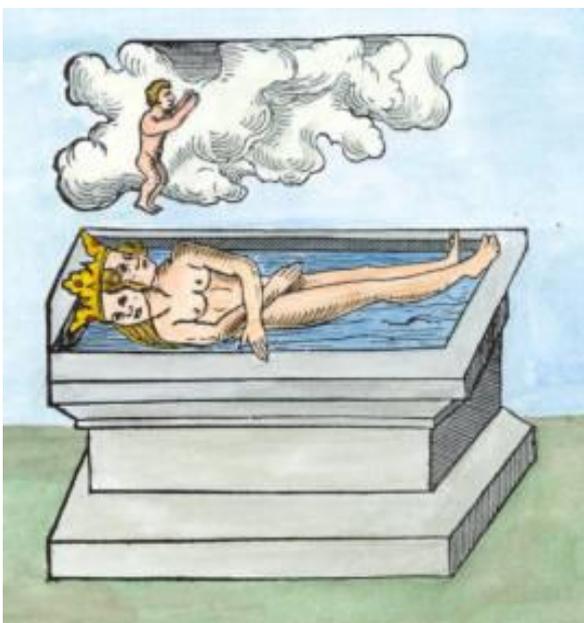
Segue questo sogno:

“Io e un uomo abbiamo fatto uno sgarro alla mafia cinese e ci troviamo in un pub; entra l'uomo a cui abbiamo fatto lo sgarro, io mi nascondo, lui mi saluta come se niente fosse, prende un caffè e se ne va. Mi risiedo al tavolo con il mio complice che è rimasto impassibile e tra noi due, sulla mia sinistra, c'è anche una donna, che però non interviene mai. Il mio complice all'improvviso estrae una pistola e se la punta verso il viso; nonostante io cerchi di persuaderlo, egli si fa esplodere un colpo in pieno volto e, agonizzante, la rivolge contro di me e mi uccide. A questo punto inizia un flashback; sono nell'auto con una ragazza cinese e Giorgia, una mia amica. Scendo dall'auto insieme a Giorgia e inizio a rubare dei cachi e a mangiarli”.

Questo sogno, come il sogno in cui comparivano gli aerei, ripercorre un meccanismo di abbattimento dell'Io; le prerogative idealiste, testimoniate dagli aerei, decadono, perdono potenza, muiono e vengono sostituite da un dialogo di energie femminili che si presentano come nutrimento.

La mafia e i ladri sono simboli mediatori dei contenuti inconsci; Andrea, nel sogno, sta a contatto con un maschile che ha violato la mafia, che è cioè entrato in relazione con le energie dell'inconscio; ma queste energie, per potersi esprimere, devono invadere l'Io, che viene ucciso, insieme all'Animus che ha condotto Andrea fin qui.

Il cachi, non a caso, è un frutto simbolico del passaggio al mondo infero; il passaggio al mondo infero è rappresentato, nel Rosarium, da questa immagine:



L'anima si stacca e il cadavere, in quanto residuo di ciò che è stato, rappresenta l'uomo fino a quel momento esistito, destinato al trapasso.

La separazione dell'anima dal corpo e la sua ascesa al cielo fanno riferimento secondo Jung alla perdita di un orientamento razionale in seguito alla presa di coscienza dell'inconscio collettivo. Ma se l'ascesa al cielo rappresenta la morte dell'Io, indica anche l'esigenza di “estrarre” una nuova coscienza dal tessuto dell'inconscio collettivo.

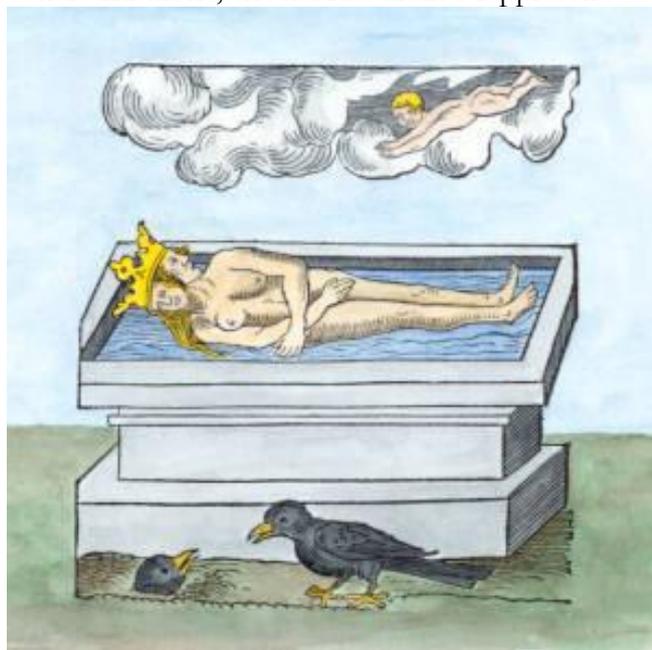
Il sogno, dopo l'immagine di *putrefactio*, ci dice che le forze psichiche hanno acquisito l'energia per riconfigurarsi; nella seconda parte, infatti, compaiono due femminili, che danno possibilità di nutrimento.

Al viaggio negli inferi segue la rinascita; nel sogno dopo l'uccisione di Andrea (e rispetto agli aerei) comincia a prendere forma di qualcosa di terrestre che dispone di nutrimento. Il cachi infatti è un frutto che, essendo rosso, può essere assimilato alla *rubedo*.

Segue questo sogno:

“Sono incinta e mi si sono rotte le acque; anche se ho un pancia piccola, incontro dei medici che mi dicono che devo partorire; mi rendo conto che nonostante potrei dover partorire non ho avuto nessuna cura del mio bambino: ho fumato, preso farmaci, e non ho ancora fatto nessun controllo; il medico mi fa l'ecografia e mi dice che sono due gemelli ma che potrebbero avere una malattia; torno a casa, dove vivo con mia madre e mio padre e chiedo a loro di fare un'altra stanza per mio figlio; mio padre si arrabbia e mi dice che non ci sono i soldi per fare un'altra stanza e allora io penso che me ne andrò a vivere da sola, ma sono sempre preoccupata da come farò a comprarmi una casa, dove prenderò i soldi? Poi c'è uno scorcio sul futuro, sono con i miei figli e loro sono adolescenti e siamo lungo un corridoio e non sono malati, hanno dei superpoteri”.

Questo sogno presagisce la separazione dai genitori e l'emergere dell'autonomia; il canale che permette di disporre delle energie psichiche, rappresentate dai soldi, è aperto; è un sogno che ha a che fare con la concretizzazione, che nel Rosarium è rappresentato dall'immagine in cui l'anima ritorna nel corpo.



Per quanto la coscienza non si identifichi con la tendenza inconscia, è tuttavia costretta a confrontarsi con essa, a tenerne in qualche modo conto affinché questa tendenza partecipi alla vita dell'individuo, per quanto gravoso ciò possa essere.

I due uccelli in basso a sinistra stanno ad indicare il permanere del conflitto a livello inconscio. Processi come la *coniunctio* e il ritorno in vita del corpo si svolgono infatti interamente nell'inconscio collettivo. L'ermafrodito è figlio degli opposti: li contiene in sé e ad un tempo li supera. Così l'opposizione permane, ma la natura ha già fatto emergere da essa e oltre ad essa una nuova nascita.

La nascita dei gemelli è l'equivalente della nascita di nuovi punti di vista, nuove coscienze, così come i soli dell'*arbor solis* nelle rappresentazioni alchemiche simboleggiano l'implicazione della coscienza, che comincia a reagire anche a livello emotivo rispetto ai contenuti inconsci.



Dall'immagine dei gemelli emerge quella della polarità/opposizione: sono una coppia di complementari così come lo sono re e regina nel Rosarium, che nella loro unione vanno a formare l'androgino; rappresentano aspetti psichici opposti e complementari, che affiorano alla coscienza in una condizione di iniziale indifferenziazione ma che possono essere ben equilibrati. Psicologicamente, l'androgino rappresenta il Sé, che è per definizione una *complexio oppositorum*.

Nonostante il sogno abbia a che fare con la concretizzazione e l'emergere di un aspetto creativo e generativo, la preoccupazione per la mancanza di soldi e l'immagine dei gemelli rappresentano una condizione di iniziale indifferenziazione, simbolicamente assimilabile ad un frutto appena generato ed ancora immaturo e, dunque, alla *citrinitas*.

La vera *rubedo*, è rappresentata, nel caso clinico di Andrea, da un fatto concreto; dopo vari mesi di tentennamenti, trova il coraggio per contattare un medico al fine di asportare il fibroma. Una partecipante allo psicodramma le consiglia di contattare un ginecologo che utilizza, per la rimozione dei fibromi, una procedura ambulatoriale non invasiva che si serve di dosi elevate di onde di ultrasuoni per distruggere la formazione tumorale.

Nel frattempo Andrea ha iniziato una terapia individuale; il fibroma è sempre al centro dei suoi discorsi, Andrea vorrebbe solo che non ci fosse più, ma allo stesso tempo il sintomo la fa sentire protetta; il fibroma, come abbiamo detto, è il risultato di un movimento psichico che tenta di ristabilire un equilibrio, e Andrea non sembra disposta a rinunciarvi. Al contrario dice che quando si arrabbia sente che il fibroma cresce dentro di lei, e questa sensazione le procura sollievo: la libido investita sul sintomo non sembra avere nessuna intenzione di staccarsi.

L'operazione, infatti, non va come sperato; l'intervento, che normalmente è indolore, le provoca un dolore insopportabile che costringe i medici a sospendere il trattamento. Quando racconta alla sua terapeuta quanto è accaduto, dice che stava già tremando quando era iniziata la procedura di preparazione all'intervento, riguardo la quale Andrea non si era affatto preoccupata di informarsi; non era neanche al corrente di quali potessero essere i rischi o le eventuali complicazioni.

Andrea si era confrontata con l'intervento in modo del tutto passivo, come se la sua salute e il suo corpo non fossero cosa che la riguardasse; aveva inoltre attivato l'immaginario puer, che fa i capricci e non ha alcuna pazienza, nonostante fosse necessario, per sé stessa, affrontare la situazione con maturità. Dice che dopo essere entrata nella stanza dove è avvenuta la preparazione all'intervento la sua capacità di sopportazione era già finita e l'unica cosa che voleva era uscire da quel posto.

La terapia ha cercato soprattutto di farle prendere consapevolezza del meccanismo che metteva in atto, e di come il suo rifiuto di sottoporsi alle operazioni non fosse in realtà legato a quanto fossero dolorose e a quanto avesse sofferto in passato.

Dopo sei mesi Andrea ripete l'operazione; il fibroma non è più il suo solo pensiero e, dice, *“se l'operazione dovesse andare male, non fa nulla, la rifarò, troverò un'altra soluzione”*.

L'operazione, invece, è andata bene, Andrea ha sopportato il dolore e ha affrontato la situazione con maturità e in modo partecipativo, chiedendo continuamente in cosa consistessero le procedure, quali farmaci le stessero somministrando, quali erano i rischi, il decorso, le possibili complicazioni. L'essere riuscita a prendersi cura del fibroma, e di se stessa, responsabilmente, rappresenta un traguardo terapeutico importantissimo e una tappa importante nel processo di individuazione di Andrea.

BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, G., 1973, *Psicoanalisi del Fuoco*, Ed. Dedalo, Bari, 2010
- Brinton Perera, S., 1987, *La grande Dea*, Red Edizioni, Milano
- Carotenuto, A., *L'anima delle donne: Per una lettura psicologica al femminile*, Bompiani, 2004
- Carotenuto, A., 1991, *Trattato di psicologia della personalità*, Raffaello Cortina, Milano
- Cassano, G., *Trattato italiano di psichiatria*, Elsevier- Masson, Milano, 2002
- Dahlke, R., *Medicina e autoguarigione per la donna*, Mediterranee, Roma, 2000
- Damasio, A., 1994, *L'Errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995
- Freud, S., 1890, *Trattamento Psicico (trattamento dell'anima)*, in *Opere*, vol 1, Torino, Boringhieri, 1967
- Galimberti, U., 1999, *Dizionario di Psicologia*, Garzanti, Milano, 2003
- Guenon, R., 1957, *La grande triade*, Adelphi, Milano, 1980
- Hillman, J., 1989, *Fuochi blu*, Adelphi, Milano, 2010
- Hillman, J., *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano, 1979
- Hillman, J., *Il suicidio e l'anima*, Adelphi, Milano, 2010
- Hillman, J., *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, Milano, 1973
- Hillman, J., *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1983
- Hillman, J., 1975, *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano, 2000
- Jung, C., G., 1934/1954, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1997
- Jung, C. G., *Introduzione alla psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000
- Jung, C., G., 1943, *La psicologia dell'Inconscio*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 2001
- Jung, C. G., 1952, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1976
- Jung, C., G., *L'Io e l'inconscio*, in *Opere*, Vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- Jung, C. G., 1955- 1956, *Mysterium coniunctionis*, in *Opere*, vol. 14, Bollati Boringhieri, Torino, 1991
- Jung, C. G., 1958, *Pratica della psicoterapia*, in *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- Jung, C. G., 1937, *Seminario sullo Zarathustra di Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011
- Jung, C., G., 1952, *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, vol.5, Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- Jung, C. G., 1921, *Tipi psicologici*, in *Opere* Vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino 1969
- Kerenyi, K., *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il saggiatore, Milano, 2002
- Kuhn, T., S., 1970, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1999
- Lorenzi, P., *Donne e dee, figure dell'eterno femminile*, Alpes Italia, Padova, 2011
- Meroni, B., 2010, *Isteria e Pensiero Teatrante*, La biblioteca di Vivarium, 2010
- Ovidio, *Metamorfosi*, III, 193-249
- Paris, A., (a cura di) *Il linguaggio della psiche*, Portofranco, L'Aquila, 2012
- Paris, A., Perilli, V., 2007, *Nuove frontiere per l'autonomia della psicologia*, Benedetti, L'Aquila, 2007
- Paris, A., (a cura di), *Omaggio a James Hillman*, Portofranco editore, L'Aquila, 2014
- Paris, A., (a cura di), *Prospettive cliniche nella dipendenza e nella tossicodipendenza. Simboli e immaginari*, Portofranco, L'Aquila, 2015
- Pausania, *Guida della Grecia*, vol. 5, Milano, Mondadori, 1995
- Perilli, E., *Ricerche in psicologia analitica, archetipica e gestaltica*, Ed. Libreria Universitaria Benedetti, L'Aquila, 2008
- Perilli, V., *L'anima nella psicologia di Jung*, 2003, in Rivista "Impronte. Volti e risvolti della psicologia", numero 6
- Perilli, V., *Da Freud, a Jung, a Hillman*, Samizdat, Pescara, 2003
- Sokal, A., *Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, *Rivista Social Text*, maggio, 1996
- Widmann, C., *Il simbolismo dei colori*, Magi Edizioni Scientifiche, Roma, 2014.

SITOGRAFIA

- AIRC, *La mastectomia preventiva*, <http://www.airc.it/prevenzione-tumore/donna/mastectomia-preventiva/>.
- Dizionario di medicina*, Igiene mentale, www.treccani.it
- Hillman, J., *Psicologia Archetipica*, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/psicologia-archetipica_(Enciclopedia-del-Novecento)/).

Procesi, L., “*Anima e Animus, la differenza secondo Carl Gustav Jung*”. www.babelonline.net.

Skamperle, I., *Le dee vergini: Hestia, Atena, Artemide e il mito di Atteone nel rinascimento*,

http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Le_dee_vergini.pdf