

## Postfazione a “Donne e dee” di Primo Lorenzi, Alpes edizioni, Roma

Riccardo Zerbetto

### Una lunga peregrinazione alle sorgenti del mito

Premetto che quanto potrò dire su questa pubblicazione non potrà essere del tutto obiettivo e scevro da una inclinazione a priori a favore del tema, che trovo di grande attualità, nonchè dell’Autore che conosco da dieci anni per aver percorso insieme le molte vie, sia in senso sia geografico che metaforico, che si intrecciano mirabilmente nel creare quella rete – tenace ed insieme cangiante – rappresentata dal mito greco.

In queste peregrinazioni annuali “sulle orme di Pausania” - che come nessuno nell’antichità seppe ripercorrere questi luoghi intessendo storia, mito ed arte e - condivise con amanti della “materia” sia sotto il profilo archeologico, antropologico e letterario, ho potuto apprezzare “da vicino” l’acume investigativo, l’amore attento e mai pago di approfondimenti, la visione ampia ed interdisciplinare che Primo Lorenzi nutre per questi “luoghi dell’anima” che, come nessun altro, rappresentano la culla della cultura dell’Occidente.

La sua inesausta curiosità per le “storie” di quegli antichi progenitori, di cui noi tutti siamo, consapevoli o meno, discendenti - e chissà se non portando nel nostro stesso sangue qualche traccia di quelle divine origini che ci accomunano – nonché quelle divinità di cui i mortali non sono che rispecchiamento ed ipostasi, si è affiancato, sino ad intrecciarsi in un indistinguibile intreccio, con la passione che maggiormente contraddistingue Primo Lorenzi nella sua traiettoria professionale: la psicopatologia.

L’alchimia prodotta dall’incontro tra questi due territori della conoscenza che si propongono entrambi di rispondere, seppure a livelli diversi, al quesito delfico sul “conosci te stesso” ha prodotto, nella pubblicazione in oggetto, un effetto davvero sorprendente (mi si perdoni l’enfasi, ma avevo premesso di non potermi attenere ad una valutazione completamente “distaccata”).

Dal momento che questo particolare genere di ricerca nei “territori di confine” tra mito e psiche fa già registrare pregevoli antecedenti, come James, Hillman, Aldo Carotenuto, Verena Katz, Jeanne Bolen (scoperta da Primo, per inciso, a “lavori inoltrati” della sua ricerca) Marina Valcarengi ed altri, per non parlare del capostipite di questa messe di ricerche che va sicuramente identificato in C.G. Jung., Primo ha individuato inoltre un’area specifica di approfondimento: quella del “femminile” e delle sue “forme archetipe”.

### Le figure del femminile e le possibili interazioni con il maschile

In modo ancora più specifico, l’area di indagine esplorata in questo lavoro, per riprendere la definizione che lo stesso Lorenzi (mi consento l’arbitrio di utilizzare il nome e/o il cognome per “come vengono” alla mente) fa in premessa alla pubblicazione sta nella *esplorazione della “realtà che si costruisce nello spazio intermedio fra figure della femminilità e gli schemi relazionali maschili, in qualche modo complementari (...). Realtà che scaturiscono sia dall’interiorità femminile che da fantasmi maschili carichi di desiderio: aspetti inscindibili di una stessa diade i cui corni dialettici si influenzano e si costruiscono reciprocamente. Nel senso che l’una cosa plasma l’altra e viceversa”*.

Il significato di tale messa a fuoco sta quindi nella cornice “interazionista” nel processo di definizione delle singole identità- in questo caso le figure delle dee nel mito greco – ma anche nella possibilità di delineare alcune specificità delle potenzialità relazionali e di “incastro” che ciascuna figura può attivare nei confronti di figure maschili che, più di altre, si offrono a saturarne le lacune, mitigarne gli eccessi, modularne le modalità nell’esprimersi.

In tal senso le “figure del femminile”, nel loro definirsi paradigmatico e metastorico – che trascendono quindi il valore favolistico ingenuamente riferito al mito – rappresentano dei paradigmi di riferimento per la comprensione dell’agire umano che spesso risulta altrimenti incomprensibile. La riflessione millenaria su i grandi temi che contraddistinguono l’essere e l’agire dell’uomo e che si è cristallizzata, seppure in maniera sempre cangiante e mai dogmatica, in costellazioni di senso (miti) sulle quali proiettare isomorficamente alcuni comportamenti umani, rappresenta una inesauribile risorsa alla tensione evolutiva della coscienza. E questo, come ricorda Lorenzi, grazie al fatto che le divinità greche – diversamente da altre tradizioni che ne sottolineano la assoluta alterità rispetto all’uomo “si umanizzano, diventano “alla portata”, si fanno prossime all’uomo. Questa prossimità fonda l’umanesimo antico. L’avvicinamento infatti

umanizza il dio e, di conseguenza, divinizza l'uomo: se le divinità sono vicine possono essere indagate, si possono conoscere. La loro conoscenza aprirà la strada alla conoscenza del mondo e dell'uomo stesso".

### Sulle "cose d'amore"

Tale tentativo di comprensione si rende singolarmente arduo, in particolare, sulle "cose d'amore" (tà erotikà, come vengono definite nel "Simposio" da Platone. Quelle "cose" su cui, come ricorda Lorenzi, si è avviata la riflessione dei primi alienisti e che rappresentano il nucleo portante del poderoso apparato investigativo avviato da Freud e mirante a far luce appunto, su quelle "vicissitudini della libido" dallo stesso considerate all'origine di buona parte della sofferenza psichica e mirabilmente sintetizzato nel noto epigramma catulliano "“*Odio e amo. Forse tu mi chiederai perché; ebbene non lo so, ma sento che accade e mi dispiace.*”". Un ambito, quello della psicopatologia della vita amorosa, che l'amico Lorenzi ha identificato come elettivo nelle sue ricerche in ambito clinico sino a produrre una pubblicazione di pari interesse ed in corso di stampa con l'evocativo titolo: *Il mal d'amore*.

Se una sottolineatura circa il pregio del testo mi è ancora concessa, considerato il limite di una post-fazione, la vorrei dedicare alla distinzione utilmente fatta tra *pathos* - prendendo a prestito un termine felicemente adottato da Aldo Carotenuto nel suo pregevole testo che lo avvicina ad *eros*- e patologia.

Come il parto, pur accompagnato da una costellazione sintomatologica che lo può far avvicinare ad uno stato di malattia non può essere assimilato all'ambito della patologia, così il fenomeno amoroso – pur connotato da una ineludibile componente di sofferenza (non è forse munito di frecce il Dio dell'amore?) e accostato da Marquez al colera – non può per questo essere forzosamente inquadrato a priori nel paradigma della infermità intesa come deviazione da uno stato di salute-normalità.

L'incontro con l'Altro rappresenta infatti un evento profondamente trasformativo che implica ineludibilmente le due componenti a questo collegate: distruzione e creazione, come, per inciso, si esprime nella natura di Shiva che riassume in sé sia l'espressione della creatività che della distruttività, sia dell'eros che dell'ascesi. Solo "nella perdita dell'Io nell'Altro e nel ricongiungimento con un "Altro che è Sé", come ricorda Lorenzi, sta la potenzialità di superamento di vecchie strutture organizzative dell'Ego in vista di una più ampia riorganizzazione delle funzioni psichiche e delle potenzialità dell'individuo. Non vien forse definito *lusimeles* (colui che scioglie le membra) il dio dell'amore (come del resto Afrodite)? Questa funzione de-costruttiva ha ovviamente il suo prezzo se, come ci ricorda Saffo "“*Perché coloro a cui voglio più bene, sono proprio quelli che mi fanno il male peggiore?*”".

Questa alternanza ontologica tra processi fusionali e di differenziazione – per i quali ciascuno trova se stesso incontrando l'altro - rimanda a quanto Empedocle intuì genialmente quando asserisce che due sono infatti le *archai* (forze primordiali) che governano l'universo: *Philia* (attrazione tra loro degli elementi) ed *Eris* (contesa-separazione). La forza di *attrazione-fusione* coesiste infatti con una forza contro-polare di *separazione-differenziazione* senza la quale non sarebbe possibile il processo identificativo del singolo e la sua "individuazione" per dirla con Jung. L'intuizione di Empedocle, non a caso, viene anche ripresa da Freud nel suo saggio su *Analisi terminabile o interminabile* in collegamento alla relazione tra Eros e Thanatos (pag. 32).

Laddove infatti un processo di separazione all'interno della diade amorosa non può svilupparsi abbiamo una condizione di dipendenza reciproca che assolve a bisogni infantili di fusione e possesso ma non al bisogno – che diviene crescente nel processo evolutivo – di una coesistente differenziazione. In pratica un "egoismo a due regolato da una fusione senza reciprocità", dove il desiderio di dominio dell'uno si coniuga con il desiderio di sottomissione dell'altro (Galimberti, 2007, pag. 229). Una "Dipendenza come figura nella quale l'opinione intravede la condizione stessa del soggetto amoroso, asservito all'oggetto amato" (E. Fromm, tr. it. 1963, p. 73).

Procedendo su questo gioco di rimandi tra la ricerca moderna e quella antica, non stupisce che già Platone, come Plutarco, introducessero questa distinzione. Per quest'ultimo "è un istinto naturale per uomini e donne desiderare un piacere reciproco, ma quando siamo spinti all'unione con troppo ardore e violenza sfrenata, non è giusto parlare di Eros" (p. 28); e ancora "tanto debole è la grazia di Afrodite e facilmente porta sazietà, quando non è Eros ad ispirarla".

Un'ipostasi mitica dalla tradizione induista – per allargare solo di sfuggita la prospettiva sullo scenario mitologico dell'Occidente - rappresenta magistralmente l'unione amorosa "nel mito di Shiva e Shakti il mito della creazione, l'amore, il rapporto di amore e la creazione del mondo vengono visti come un tutt'uno. L'ideale del rapporto incarnato tra i due (che, lo si percepisca o meno, rappresenta il modello di ogni amore) consiste nel superamento di ogni separazione. Essi sono tutto l'uno per l'altra e il loro rapporto esclude completamente il mondo esterno. Vivono un rapporto di grande passione, avvinti in un

*eterno abbraccio. In questo indissolubile abbraccio essi simbolizzano una totalità che trascende la loro individualità e la vita quotidiana*” (Verena Kast, 1984, p.32). Il mito narra tuttavia della fine tragica di tale unione che, oltre alla impossibilità di fare spazio ad un figlio, si conclude con un agito terribilmente distruttivo da parte di Shiva. Sati (Shakti) dovrà morire e poi rinascere sotto forma di Parvati per raggiungere quella maturità amorosa che consentirà la procreazione e la durezza del rapporto d’amore seppure con elementi di conflittualità.

### **E se la carenza affettiva fosse l’essenza della nostra vita?**

In occasione di una visita all’isola di Samotracia – condivisa, per inciso, con Primo Lorenzi - dove si celebravano antichi riti misterici, ebbi l’occasione di approfondire la ricostruzione sui contenuti che la tradizione ci ha consegnato a riguardo di questi riti di epoca greca e forse fenicia: vi si onoravano, a quanto pare, i *Megaloi Theoi* (grandi dei) detti Cabiri (dalla parola fenicia *kabir* o potente). Sulla loro natura abbiamo poche informazioni trattandosi di riti misterici, ma alcuni indizi (Apollodoro, Erodoto, Plinio ed altri) ci permettono di avanzare alcune ipotesi ben fondate e che sono state riprese magistralmente da Schelling nel suo *Le divinità di Samotracia* del 1815. Il primo fra questi – stando alla ricostruzione dello stesso Autore, è *Axeros* che, in lingua fenicia, sta ad indicare “*la fame, la povertà ed in seguito il languore, il desiderio*”. In quanto tale, “*il primo di tutti gli esseri (Wesen) che diede cominciamento al tutto*”, così come Eros, nella concezione orfica ed esiodea è divinità cosmogonica coevo di Chaos e Notte all’origine del tutto oltre che, per Platone, figlio di Penia (carenza). Per questo motivo Axeros viene accostato da Apollodoro a Demetra, la Cercante e affetta dal “mal di desiderare (*sehn-sucht*)”. Manifestandosi – nell’Inno omerico – come “io sono Deo (nome esoterico della Dea), colei che è malata di desiderio, la languente” nella ricerca della figlia Persefone rapita da Ade che, sempre nella triade dei Cabiri, vengono indicati come *Axiokersa* e *Axiokersos*. In un altro frammento fenicio (da Schelling p. 75) si dice ancora che “all’inizio era il soffio di un’aria oscura ed un torbido caos, tutto questo di per sé illimitato. Quando lo spirito dell’amore arse contro i propri inizi, nacque una contrazione e questo legame fu chiamato nostalgia (*sehn-sucht*) e questo fu il “principio della creazione di tutte le cose”.

Lo stesso Schelling, citando Saint-Croix, associa Axeros a *Pothos*, definito da Platone nel *Cratilo*, come il desiderio struggente per qualcosa che non può mai essere raggiunto completamente. Nei confronti di *himeros* (amore appetitivo) e *anteros* (amore corrisposto) *pothos* si pone in un irraggiungibile “oltre”, quello della fantasia, della idealizzazione, della irrealizzabilità.

“*L’iniziazione che immaginiamo avesse luogo a Samotracia (“isola eterna della psiche immaginale, della geografia psicologica” per Hillman oltre che isola vicina ai confine tra Grecia e Turchia) porta la coscienza del Puer alla consapevolezza della sua natura essenzialmente duplice. E’ proprio questa natura duplice che noi immaginiamo essere alla radice del suo pothos, del suo struggimento e del suo vagare pieno di nostalgia in cerca dell’altro perduto e mancante*” (Hillman J., 1888, p. 14). E ancora” *Nella nostra vita la presenza dell’alterità viene sentita come auto estraniamento, autoalienazione. Sono sempre un po’ straniero a me stesso e non posso mai conoscermi se non scoprendo l’altro che fantastico essere da qualche altra parte – e così girovago in cerca di lui o di lei. Questo mi fa sentire nella mia vita come ambivalenza, insoddisfazione, inquietudine. La divisione del sé, o sé diviso della moderna psichiatria, è la condizione primaria e non un risultato, un errore, un incidente*” (op. cit. pag. 15).

La struttura coscienziale del *Puer* è caratterizzata dall’essere “ferito”, dall’autodistruttività (il desiderio di fallire, di cadere, una costellazione genitoriale che tende a demonizzare o divinizzare, a combattere la polarità *Senex* (ordine, lavoro, rispetto del tempo, dei limiti, della continuità e del radicamento nel concreto) e “spinto da una sorta di fallicismo a ricercare, a domandare, a viaggiare, a inseguire, a trasgredire ogni limite. E’ uno spirito “senza dimora” sulla terra; è sempre in arrivo da qualche luogo ed in partenza per qualche altro, sempre però di passaggio. Il suo eros è mosso dal desiderio. Gli psicologi disapprovano un tale spirito perché irrelato, autoerotico, dongiovannesco, perfino psicopatico” (p. 13).

Ho ritenuto interessante chiudere con questi riferimenti che rinviano il tema della “carenza” ad un elemento costitutivo della condizione umana e forse a quello che più di ogni altra, stando alle tradizioni citate, la identificano. Al di là degli aspetti clinici che la connotano in chiave patologica, merita quindi coglierne il senso archetipico come elemento co-essenziale al nostro essere-nel-mondo e quindi, in quanto tale, incurabile nella sua più intima natura.

### **Servono le “antiche storie”?**

Sotto questo profilo ritengo indispensabile che il patrimonio trasmessoci dalle “antiche storie” sulle quali si è cristallizzata la nostra cultura, intesa come possibilità dell’essere umano di conoscersi pur rispettando

quanto ci ricorda Eraclito sul fatto che (fr. 55) *“I confini dell’anima non li potrai trovare, neppure se percorressi tutte le strade: così profondo è il suo logos.”* (tr. Colli, 1980). E questo vale in particolare per coloro che al *“gnoti seauton”* dedicano la loro professione se non, più ancora, la loro vita stessa.

Dei molteplici e affascinanti sistemi di pensiero, esplorati dall’antropologia e dallo studio comparato delle religioni, non vi è dubbio che quello propostoci dal pensiero greco rappresenta un esempio tra i più ricchi e suggestivi per la sua potenzialità di accogliere e dare senso alla multiforme fenomenica dei vissuti dell’uomo. L’interesse per le “configurazioni di senso” che il mito greco ci propone non si riferisce, nel caso specifico di questa pubblicazione, a valutazioni di carattere estetico o antropologico, quanto dalla coerenza con un pensiero – quello dell’Occidente di cui siamo espressione - che è all’origine di gran parte delle elaborazioni concettuali di carattere psicologico e quindi psicoterapico.

Il quesito, in altri termini, è chiederci se e quanto tali rappresentazioni immaginifiche così estesamente condivise possano ancora fornirci elementi utili alla conoscenza “psicologica” degli esseri umani ed in quale direzione assumendo, come ancora ricorda Hillman che, *“La mitologia è una psicologia dell’antichità. La psicologia è una mitologia dell’epoca moderna”* (1977, p. 36).

Ma più esplicito è Jung, a cui dobbiamo indubbiamente gran parte del merito del rinnovato interesse per il mito nell’ambito della psicologia contemporanea. *“Crediamo di poterci congratulare con noi stessi per aver già raggiunto una tale vetta di chiarezza, convinti come siamo di esserci lasciati alle spalle tutte queste divinità fantasmatiche. Ma quelli che ci siamo lasciati alle spalle sono solo spettri verbali, e non i fatti psichici che furono responsabili della nascita degli dèi. Noi continuiamo a essere posseduti da contenuti psichici autonomi come se essi fossero davvero dèi dell’Olimpo. Solo che oggi si chiamano fobie, ossessioni, e così via. Insomma, sintomi nevrotici. Gli dèi sono diventati malattie”* (Jung, Opere, 8, p. 4).

Nella prospettiva archetipica, richiamata da Lorenzi, e per riprendere Hillman che di Jung è stato il più significativo continuatore su questa ambito di ricerca *“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”* (Hillman, 1977, p. 143).

La *gestalt* che si enuclea in figura dal racconto di un cliente, rispecchia quindi una *gestalt archetipica* nella quale le relazioni tra gli elementi in gioco si riflettono isomorficamente, per taluni aspetti, sia a livello individuale storicizzato che universale e metastorico.

E, del resto, come ci ricorda anche Aristotile *“Il migliore interprete di sogni è colui che sa notare le somiglianze”*.

Il processo della guarigione, in questa prospettiva, non si configura unicamente come operazione che si gioca nella relazione tra paziente e terapeuta. Implica una funzione mediativa di quest’ultimo nei confronti del sistema simbolico nel quale il paziente cerca di ri-configurarsi. Ancora per Hillman *“L’uomo che ha perduto l’anima ha perduto il senso di appartenenza sociale e il senso di comunione con le potenze e con gli Dei. Questi non possono più raggiungerlo, perchè egli non può pregare, né offrire sacrifici, né eseguire danze. Il suo mito personale e il nesso con il mito più vasto della sua gente, come *raison d’être*, sono perduti. Eppure non ha nessuna malattia, nè è uscito di senno: semplicemente ha perduto l’anima e rischia addirittura di morire”*. Concludendo con S. Ginger (1995) *“il sogno permetterà l’integrazione della memoria individuale alla nostra memoria collettiva assicurando così una funzione essenziale di sintesi dell’innato e dell’acquisito”*. In ogni caso, come ci ricorda G. Durand (1962) *“I miti accompagnano sempre l’uomo...la storia degli dei ci insegna molto su noi stessi”*. Sarebbe quindi un grave gesto di presunzione non tener conto del patrimonio di insegnamento in essi contenuto.

Una tematica edipica nella triangolazione madre-figlio-padre potrebbe fare a meno del richiamo al mito. Ma il rispecchiamento al *mitologema* (termine suggestivo introdotto da C. G. Jung e K. Kerényi), sempre che non sia stereotipo e superficiale, offre pur sempre dei vantaggi tra cui:

1. Allarga il contesto di riferimento dando lo spunto per un rispecchiamento archetipo ad una vicenda che, in caso contrario, risulta coartata in una dimensione di tragica e spesso inconfessabile eccezionalità
2. Offre un paradigma di identificazione proiettiva in cui ricercare possibili vie di uscita o soluzioni che la mente nel singolo può avere difficoltà a reperire
3. Mette a disposizione una riflessione millenaria su temi coevi all'esistenza dell'uomo con il bagaglio di riflessione che una cultura antica ha potuto raccogliere su un dato argomento
4. Offre un paradigma narrativo-letterario e filosofico-sapientziale che consentono di nutrire le esigenze di conoscenza e, per citare un'espressione cara a Hillman, *fare anima* a partire da situazioni critiche del vivere.

### **Possessione amorosa e transfert erotizzato**

L'utilità, direi imprescindibile, di dare una connotazione mitico-sapientziale ai fenomeni della psiche tocca aspetti di grande complessità che risulterebbero scarsamente comprensibili senza la possibilità di un rispecchiamento archetipo. Vale per questi il fenomeno, sempre misterioso, del transfert, specie nelle forme della possessione amorosa ed erotizzata, dove questo termine va inteso nel senso più ampio dato da Platone e che non si riduce a sinonimo di sessuale.

Emblematico, ancora una volta, Platone *"Non c'è nessuno che sia così vile che Eros non trasfiguri rendendolo divinamente ispirato alla virtù, al punto da farlo diventare simile a chi per natura è valoroso in sommo grado. E quel che Omero dice: "l'aver un dio infuso valore" a qualche eroe; ebbene questo prodigio negli amanti lo fa Eros "potentemente da lui stesso" (Platone, Simposio, 179 a-b. La citazione di Omero fa riferimento a Iliade, canto X, v. 482 e canto XV, v. 262).*

Tema riecheggiato all'infinito da poeti di tutti i tempi per i quali, valga per tutti la citazione da Flaubert nella sua *L'éducation sentimentale* (1869): "Ella era il punto luminoso verso cui tutte le cose convergevano. Parigi era ai suoi piedi e la grande città con tutte le sue voci risuonava intorno a lei come una grande orchestra".

Un fenomeno, questo, colto lucidamente da Freud (1921) anche in relazione alla transferenza idealizzata che il paziente opera a volte sull'analista: *"Chiamiamo "idealizzazione" quella tendenza che falsa il giudizio, [...] come avviene ad esempio invariabilmente nel caso delle infatuazioni amorose, dove l'Io diventa sempre meno esigente, più umile, mentre l'oggetto sempre più magnifico, più prezioso, fino a impossessarsi da ultimo dell'intero amore che l'Io ha per sé, di modo che, quale conseguenza naturale, si ha l'auto-sacrificio dell'lo. L'oggetto ha per così dire divorato l'Io".*

Il lavoro di Primo Lorenzi mi pare, in tale direzione, un contributo di grande significato. Nonostante abbia una certa consuetudine con pubblicazioni sul mito e sulla psicopatologia, non mi risulta che esistano dei contributi così mirati ed insieme approfonditi sui temi affrontati.

Come direttore di una scuola di specializzazione nella psicoterapia - riconosciuta dal Ministero dell'Università e della Ricerca come prevede la normativa italiana - sento di poter finalmente rispondere a quanti dei miei allievi mi chiedono un testo che sia insieme agile ma non superficiale, ricco di rimandi alle fonti ma insieme utile nel dare indicazioni applicative e, aspetto non trascurabile, di godibile lettura.

Grazie Primo