

## **Quando il *daimon* si scinde in angelo o demone di Riccardo Zerbetto**

Publicato sul Giornale storico di psicologia e letteratura fondato da Aldo Carotenuto, n.2 dell'ottobre 2011

Dei e demoni indica di per sé una contrapposizione tra entità astratte, ma le cui ripercussioni sulla vita “reale” possono essere quanto mai incisive, con connotazione positiva o negativa. Il distinguere il “bene dal male” rappresenta l'istanza etica per antonomasia e trova il suo fondamento “storico” (in quanto agganciabile ad un testo scritto) nel riferimento biblico della Genesi. Di fronte ad una demarcazione così netta del “campo etico” e delle scelte che ad esso inevitabilmente si associano, è evidente come la divinità (ed il suo messaggero) non possa cadere che nell'ambito del “bene” o di ciò che in essa non si identifica, il “male” (demone).

### **Jung e la ricerca sul Sé**

Il presente contributo riprenderà la approfondita riflessione sul male fatta da C. G. Jung, in particolare nel suo documentatissimo saggio *Aion*, traendo alcune considerazioni sulla posizione assunta dallo stesso a proposito della sostanziale *vexata quaestio* relativa alle due possibilità che emergono dalla travagliata riflessione giudaico-cristiana su questo punto: se cioè il male rappresenti una “*privatio boni*” o una entità che in modo cosciente e voluto gli si contrappone. A tale insolubile quesito verrà accostata la concezione riscontrabile in altre tradizioni, come quella greca, dalla quale emerge come gli dei, di per sé, non sono per definizione buoni (per Semonide “*facilmente gli dei rapiscono (kleptousin) il senno ai mortali*” frammento 42). Sono essenzialmente dei potenti (*kratistoi*) che possono avere sugli esseri umani un impatto vitale o mortale in funzione di una molteplicità di fattori, primo fra tutti la capacità dell'individuo di sapersi rapportare ad essi in modo accorto e saggio (*eusebeia*) senza cadere nella *ubris* della tracotanza e della dis-misura. Da questa concezione teologica, da cui comunque non possiamo prescindere – seppure a diversi livelli di consapevolezza – derivano importanti corollari nella nostra vita di ogni giorno nonché nella possibilità, come psicoterapeuti, di accompagnare i percorsi di cura e di crescita delle persone che ad essi si affidano. Il concetto (archetipo) del Sé, dell'Ombra, del rapporto Animus-Anima sono infatti strettamente collegati a questa impostazione monistica (Cristo come archetipo del Sé) o dualistica (yin-yang) o pluralistica (natura molteplice del Sé come rispecchiamento delle divinità olimpiche riproposta da James Hillman). A tali riflessioni si collegherà un riferimento circa la posizione meta giudiziale, o di *epochè*, che si esprime nel lavoro sulle polarità in conflitto sia in ambito junghiano (nella immaginazione attiva) che gestaltico attraverso il ricorso al monodramma. Nel suo saggio su *Cristo, un simbolo del Sé*, Jung ripercorre in modo molto puntuale e documentato il travagliato *excursus* verificatosi in seno alla Chiesa cattolica dei primi secoli attorno al tema del “male”. Facendo riferimento allo stesso scritto cercherò di riportarne una breve sintesi accompagnandola da alcune note di commento. Nel tentativo di fornire una traccia che valga a seguire questo percorso, certo sofferto e sicuramente non lineare, cercherò di sintetizzare le posizioni più significative secondo una successione logica che si ispiri ad una possibilità consequenziale deduttiva, al fine di far emergere le potenzialità ed i limiti delle posizioni presentate dai Padri della Chiesa nonché della posizione che Jung, non sempre in modo coerente e lineare a parer mio, adotta a commento degli stessi testi.

### **Cristo vero uomo ad immagine divina ed il suo rispecchiamento nell'uomo**

Perché introdurre il tema cristologico, si chiede Jung? “*Il nostro discorso verte necessariamente su Cristo perché Cristo è il mito ancora vivente della nostra cultura. Egli è l'eroe civilizzatore che, indipendentemente dalla sua esistenza storica, incarna il mito dell'uomo primordiale divino, del mistico Adamo. Egli è colui che occupa il centro del mandala cristiano*” (C. G. Jung, Opere, 9 \*\* *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, Bollati Boringhieri, tr. it 1982, p. 36-37). Il Cristo è l'Uomo-Dio, il paradigma ideale della umanità nella sua forma ideale e quindi ad immagine divina: “*Cristo è la vera immagine di Dio*” (Origene: De principiis, 1.2.8). Questi pochi accenni caratterizzano la posizione psicologica di Jung sul simbolo rappresentato dal Cristo. “*Cristo rappresenta in concreto l'archetipo del Sé*”. Cristo rappresenta quindi il paradigma dell'Uomo ideale, antecedente alla “caduta” di Adamo e quindi a totale somiglianza con Dio (ib. p. 36).

Per Tertulliano (*Adversus Marcionem* II, 14) ne deriva il corollario secondo il quale: “*Di questa immagine di Dio nell'uomo, che è l'animo umano, bisogna dunque ritenere che abbia gli stessi moti e impulsi di Dio, anche se non come Dio*”. Per Origene tuttavia si tratta di una assimilazione che riguarda unicamente la componente “spirituale” e non quella corporea. “*A immagine e somiglianza del quale è stato creato il nostro uomo interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile e immortale* (In Genesim homilia, 1.1.3). Sempre per Origene: “*La mia anima infatti non è direttamente l'immagine di Dio, ma è stata creata a somiglianza della prima immagine*” (in Lucam homilia, VIII). Non siamo infatti un riflesso della *imago dei* se non in alcuni aspetti del nostro essere-agire. “*L'immagine di Dio in noi si rivela attraverso prudenza, giustizia, moderazione, virtù, sapienza e disciplina*”. (De principiis, IV.37). Sempre per Origene (*Contra Celsum*, VIII, 49): “*Proprio l'anima possiede ciò che è immagine del Creatore, mentre il corpo non possiede affatto una tal cosa*”. Una dicotomia della quale non è difficile riscontrare le origini anche nel pensiero platonico e postplatonico ma che il cristianesimo ha sicuramente assimilato portandolo alle sue conseguenze più radicali.

Fa eco Agostino per il quale: *“L’immagine di Dio non si trova nell’uomo corporeo, ma nell’anima rationalis, il cui possesso è ciò che distingue l’uomo dall’animale”* (Enarrationes in Psalmos, ZLVIII. Sermo n. II). La dimensione corporea viene quindi identificata come intrinsecamente inadatta a rispecchiare la *imago dei* in quanto la stessa rappresenta in qualche modo un decadimento e quindi un ostacolo alla piena espressione dell’*anima rationalis*. Tale dimensione, viene riscattata (ma non a livello individuale) a livello di adesione alla Chiesa in quanto sposa di Cristo. Per Agostino infatti *“La Santa Chiesa è, nel segreto, la sposa di Gesù Cristo Nostro Signore. Allo stesso modo l’anima umana è legata nell’intimità di un segreto spirituale al Verbo di Dio, così da esser due in una sola carne”* (Contra Faustum, XXII.38).

### **Se il mondo è stato creato da Dio, da dove viene quindi il “male”?**

Riprendendo Jung ed il collegamento che lo stesso opera al versante psicologico: *“Con il peccato originale, l’immagine di Dio nell’uomo non fu distrutta, ma soltanto danneggiata e corrotta e tramite la grazia divina sarà reintegrata. La portata di quest’integrazione accennata dal descensus ad inferos, la discesa agli inferi dell’anima di Cristo il cui effetto di redenzione si estenderà anche ai morti. L’equivalente psicologico di tale operazione è rappresentato dall’integrazione dell’inconscio collettivo: essa costituisce una componente indispensabile dell’individuazione”* (ib. p. 39).

Si tratterà quindi di ripercorrere a ritroso il cammino che da una condizione di iniziale innocenza si è corrotto nella dimensione mondana contraddistinta dal peccato originale. Sempre per Jung: *“Con questa “anamnesi” viene ripristinato lo stato originario dell’unione con l’imago Dei. Essa comporta un’integrazione, un superamento della scissione della personalità, scissione dovuta agli istinti tendenti in direzioni diverse e reciprocamente contrarie. La scissione non interviene solo dove l’individuo è ancora legittimamente inconscio, quale un animale, della propria natura istintiva. Là dove, invece, un’incoscienza artificiale, una rimozione, non riflette più l’istinto, la scissione si dimostra intollerabile, dannosa”*. Una conclusione, questa, che a me pare ambigua: se infatti l’*anima rationalis* rappresenta l’unica componente che può riflettere la *imago dei*, mentre la dimensione animale-corporea ne è inidonea, come poter aspirare ad un superamento della scissione integrandola e non eliminandola? È evidente che il primo tipo di percorso corrisponde alla traiettoria integrativa proposta dalla psicoterapia, mentre la seconda corrisponde generalmente ad un percorso ascetico-spiritualistico che si propone il controllo repressivo, sino all’ambito annullamento della componente che si oppone ad una più completa immedesimazione nella *imago dei* rappresentata dalla parte più incorporata e spirituale.

Jung, a mio parere, sviluppa ulteriormente il suo pensiero senza sapersi sciogliere dal nodo di questa ambivalenza. Aggiunge infatti (p. 40) come *“Non v’è dubbio che la concezione originale cristiana dell’imago Dei incarnata in Cristo significa una totalità che tutto abbraccia, che comprende in sé anche il lato animale dell’uomo. Ciò nonostante il simbolo di Cristo manca di totalità nel senso moderno, in quanto non include expressis verbis il lato notturno delle cose, ma lo esclude come antagonista luciferino”*. In pratica nel Cristo anche la carne sarebbe assorbita completamente nella *imago dei*, salvo il fatto che sarebbe priva di quel conflitto interno che si identifica nel lato notturno e ... “luciferino”.

### **Dio non può creare il male: la teoria del male come “privatio boni”**

Se tuttavia in Dio (ed in Cristo) non ci può essere male, ne deriva che tutto il male non può derivare che dall’uomo. Secondo la dottrina della Chiesa, il male è infatti solo “accidentale mancanza di perfezione”. Da questa premessa scaturisce il principio: *“Omne bonum a Deo; omne malum ab homine.”* Il commento di Jung (p. 40) a questo principio è tuttavia critico *“grazie alla dottrina della privatio boni, la totalità era apparentemente assicurata nella figura di Cristo. Ma il male dev’esser concepito in maniera un po’ più sostanziale quando lo si incontra al livello della psicologia empirica: qui esso è decisamente l’opposto del bene”*. E ancora (p. 41) *“Se nella tradizionale figura di Cristo riconosciamo un equivalente del fenomeno psichico del Sé, l’Anticristo corrisponderà all’Ombra del Sé, ovvero alla metà oscura della totalità umana, che non dobbiamo giudicare troppo ottimisticamente. Per quanto la nostra esperienza ci permette di giudicare, luce e ombra sembrano ripartite in modo talmente simmetrico nella natura umana (...). Luce e ombra formano nel Sé empirico un’unità paradossale. Nella visione cristiana, invece, l’archetipo è irrimediabilmente scisso in due metà così inconciliabili da sfociare in un dualismo metafisico: nella separazione ultima tra regno dei cieli e mondo infocato della dannazione”*. Anche qui, a me pare, si oscilla come tra le due diverse figure che compaiono in un ologramma: da una parte il Sé non può prescindere da una polarità luce-ombra e sarebbe parziale ed unilaterale senza il suo corrispettivo polare, dall’altra, tale parte Ombra si associa ad un principio contrappositivo intrinseco che evoca il fantasma dell’Anticristo, del Nemico-Male che deliberatamente si oppone al Cristo-Bene. Ed in questo richiamando i testi classici della cristianità come: *“L’Anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio”* (Giovanni, 2.22). Nella Prima lettera di Giovanni, 4.3, si dice anche: *“Ogni spirito che non riconosce Gesù... è lo spirito dell’Anticristo che, come avete udito, viene”* (ib. p. 40).

### **Il male come entità antagonista intenzionale e personificata che si oppone al Bene**

La conclusione paradossale, ma insieme coerente, a cui giunge Jung rappresenta il fulcro a cui abbiamo teso nel ricostruire in sintesi questa traiettoria intellettuale: il Diavolo, in buona sostanza, scaturisce dal Cristo. Dato, del resto

suffragato, dall'elevato numero di volte nelle quali lo stesso viene menzionato nei Vangeli e che non ha riscontro nella Bibbia; dove anzi, nella forma del tentatore di Giobbe, viene considerato come un servo di Dio che non avrebbe potere alcuno se non per delega dello stesso Yahvèh. Dice infatti Jung *“Probabilmente il fenomeno Anticristo non denota altro che il contraccolpo provocato nel diavolo dall'incarnazione di Dio: il diavolo, infatti, acquista la sua caratteristica figura di avversario di Cristo, e quindi di Dio, solo con l'inizio del cristianesimo”*. Il correlato psicologico viene così definito: *“Psicologicamente la questione è chiara, in quanto la figura dogmatica di Cristo è così sublime, così pura che ogni altra cosa risulta da essa offuscata. Di fatto essa è così unilateralmente perfetta da esigere formalmente, per restaurare l'equilibrio, un complemento psichico”* (ib. p. 41).

Esprimendo quindi un principio enantiodromico, *“ogni più alta differenziazione dell'immagine di Cristo determina un corrispondente rafforzamento del complemento inconscio, incrementando con ciò la tensione tra l'alto e il basso, il sopra e il sotto”*. Discutibile appare, semmai, l'uso del termine *“inconscio”*, quasi che lo stesso rappresentasse il contenitore di ciò che si oppone alla luce del Cristo e non quella dimensione da cui lo stesso Jung sa cogliere segni di guida interiore e di divinazione in aiuto al percorso evolutivo del Sé.

In una costante oscillazione tra adesione al modello proposto dal Cristo-Sé ed una posizione critica nei confronti dello stesso, Jung precisa (p. 42) come *“Con queste constatazioni ci muoviamo interamente nell'ambito della psicologia e del simbolismo cristiani, anche se nessuno ha mai tenuto conto del fatto che allo stesso atteggiamento cristiano è inerente una fatalità che inevitabilmente porta al rovesciamento del suo spirito; e questo non per un'oscura casualità ma per una legge psicologica: l'ideale di spiritualità tendente verso l'alto doveva essere attraversato dalla passione materialistica, che domina la materia e conquista il mondo”*.

### **La legge enantiodromica tra luce ed ombra**

Come dire che quanto maggiormente la luce diviene fulgente altrettanto cupa ne è l'ombra che la accompagna: *“È come se con l'avvento di Cristo, le antinomie prima latenti fossero divenute manifeste, o come se un pendolo, dopo aver violentemente oscillato da una parte, eseguisse il movimento complementare anche dall'altra. Cristo è senza macchia; ma fin dall'inizio della sua carriera ha luogo l'incontro con Satana, l'avversario che fa da contrafforte a quell'immensa tensione nell'anima del mondo costituita dalla comparsa di Cristo. Satana è inseparabile da Cristo, come l'ombra appartiene alla luce, come il mysisium iniquitatis accompagna il sol iustitiae”* (ib. p. 41).

Tale concezione dicotomica avrà, come sappiamo, dei corollari nefasti nella cultura che a questa si ispira. Seguendo il pensiero di Clemente Alessandrino: *“Dio istituì due regni e stabilì due eoni, decidendo di assegnare al male l'eone presente, angusto ed effimero e promettendo al bene l'eone futuro, grande ed eterno.”* Come a dire: *“se i conti non tornano su questa terra, torneranno sicuramente nella vita futura”*. A questa bipartizione – prosegue Jung riprendendo il pensiero di Clemente – *“corrisponde la struttura dell'uomo: il corpo ha origine dal femminile, caratterizzato dall'emotività; lo spirito, la mente, proviene dal maschile, cui corrisponde la razionalità”* (da: Marinus, *Der Dialog des Adamantius*, 111.4), evidenziando come la stessa contrapposizione Bene/Male si riproduca, a cascata, su altre categorie (presente/futuro, maschile/femminile) con conseguente svalutazione, se non demonizzazione, della parte non considerata *“buona”*. Se infatti la razionalità è una cosa buona ed è più propria del maschile, l'emotività, che rappresenta una caratteristica prioritariamente femminile, non può cadere che nella categoria del disvalore. Di lì a considerare le donne un genere inferiore ... sino ad essere prive di anima, il passo è breve. il percorso a ritroso ha richiesto un paio di millenni ed è ancora in gran parte da compiere se pensiamo alle vistose discriminazioni riscontrabili nell'ambito religioso nei confronti della donna, che si sono ovviamente esteso anche all'ambito sociale (solo da pochi anni, nella confederazione elvetica, le donne hanno acquisito il diritto di voto).

*Tale impostazione esprime la risultanza del principio logico (aristotelico) di non-contraddizione associato a quello moralistico. Se infatti A non è B e B non A (tertium non datur) e identifichiamo A come “Bene” (cui possiamo associare l'idea di: vero, giusto, luce, ragione, spirito, maschile, eterno, divino etc.), B non può che associarsi a “Male” (cui si associano le categorie polari di: falso, errore, emozione, corpo, femminile, contingente, diabolico etc. ...) e ci è facile comprendere la logico consecutio di comportamenti così spesso osservabili a livello psichico e sociale. Una bipartizione di origine “teologica” che ha segnato tragicamente le sorti dell'Occidente negli ultimi due millenni.*

Tale tendenza alla dicotomia estremizzata e contrappositiva troverà la sua espressione più estrema e *“conseguente”* nel Manicheismo, una religione introdotta dal filosofo mistico, oltre che pittore e musicista, Mani che dall'Iran, sua patria natale, estenderà il suo insegnamento e proselitismo dal medio Oriente sino alla Cina salvo finire poi perseguitato, imprigionato e giustiziato, lasciando dietro a sé uno scarso seguito dei *“figli della luce”* e rimanendo additato come paradigma di eresia ed estremismo ideologico (G. Gnoli, *Il Manicheismo*, Fond. L. Valla, A. Mondadori Ed. 2003). Tale contrapposizione ontologica, che nella Genesi viene introdotta come *“tentazione”* operata dal serpente che può agire attraverso la seduzione operata su Adamo attraverso la mediazione di Eva, si ripropone in termini assai più netti nell'ultimo dei testi sacri della concezione giudaico-cristiana. Nell'apocalisse si assiste infatti allo scontro finale tra il drago che personifica le forze del male e l'Agnello che condensa in sé ogni positività e che alla fine prevarrà nel governare cieli nuovi e terre nuove. Anche qui sarà fondamentale il contributo di una figura femminile *“vestita di sole”*

e coronata di dodici stelle” al cui parto è affidata la nascita del fanciullo divino a cui verranno affidate le sorti del mondo ultraterreno.

### **La mano destra e la mano “sinistra” di un unico dio**

Una ipotesi alternativa, a tale dicotomia, nasce dalla possibilità di contemplare all’interno della stessa divinità (unica, nel caso del monoteismo) sia la parte “buona” che la parte “cattiva” intesa quest’ultima tuttavia, come espressione di una giustizia punitiva e non intrinsecamente malvagia. *“Ci son dunque lassù destra e sinistra? Ciò significa che gli intercessori stanno a destra e gli accusatori a sinistra”* (Midrash Tanhuma Shemoth, XVII). E’ Dio che dà la vita e la morte (dal Deuteronomio 32.39: *“Sono io che chiedo la morte e faccio vivere”*) servendosi di fattori che altro non sono che espressione di un volere che comunque va riferito a lui stesso come richiama Clemente Alessandrino, dal momento che *“al di fuori di Dio non esiste altra origine (arche)”*. (Clementis Romani quae feruntur Homiliae XX, hom. XX.2.

Tornando ad una prospettiva più psicologica, Jung conferma la sua oscillazione tra un valore “aggiunto” riconosciuto alla concezione ispirata al cristianesimo, seppure se ne differenzia nel ribadire la imprescindibilità di una coesistenza di opposti in relazione dinamica per esprimere una compiuta realizzazione dell’Io e, ad un livello evolutivo più compiuto, del Sé. A pag. 44 aggiunge infatti come: *“Si fa bene perciò a verificare con cura gli aspetti psicologici del processo d’individuazione alla luce della tradizione cristiana, perché la descrizione che essa ci offre supera di gran lunga per esattezza e forza di persuasione i nostri deboli tentativi individuali, quantunque l’immagine cristiana del Sé, Cristo, manchi dell’ombra che le appartiene”*.

### **Come il male possa originare dal bene?**

La ragione di questa mancanza è, come abbiamo già accennato, la dottrina *del summum bonum* da cui consegue *“Omne bonum a Deo; omne malum ab homine”*. Resta da sciogliere il nodo, peraltro inestricabile, di come il male possa emergere dall’uomo che di Dio è espressione, almeno a livello originario, in quanto *imago dei*. Jung riporta in sintesi le acrobazie teologiche di sapientissimi Padri della Chiesa che cercano con ingegnosi sofismi di far quadrare il cerchio. In sintesi, per Basilio: *“Tu non devi pensare che Dio sia l’autore dell’esistenza del male, né figurarti che il male abbia una propria sostanza* (Basilio, Homilia: Quod Deus non est auctor malorum, in Migne, P. G., voi. 31, col. 341). Gli fa eco Agostino che, nel suo scritto contro Manichei e Marcioniti, dichiara: *“Ora, tutte le cose sono buone perché alcune saranno sempre migliori di altre, e la bontà di quelle inferiori accresce il valore di quelle più alte (...). I cosiddetti mali sono difetti (vitia) di cose in sé buone, e non potrebbero esistere separatamente da quelle... Ma i difetti stessi testimoniano la bontà delle creature (natura rum) di cui son difetti. Infatti, ciò che è male per difetto è evidentemente buono per natura. Un difetto è contrario alla natura perché le nuoce: ma non potrebbe nuocerle se non diminuendo il suo grado di bene. Il male dunque non è altro se non privazione di bene”*. (Contra adversarium legis et prophetarum, 1.4 sg).

Tale “svuotamento” di significato sulla entità del male operato dalla teoria della *“privatio boni”* viene da Jung contestato con vigore: *“Oggi è più che mai importante che l’uomo non trascuri il pericolo del male che è in agguato in lui. Si tratta d’un pericolo fin troppo reale: perciò la psicologia deve insistere sulla realtà del male e respingere qualsiasi definizione che lo consideri come insignificante o addirittura inesistente. La psicologia è una scienza empirica e verte sulle cose reali”* (ib. p. 51). Inevitabile, come preciserà più avanti, il riferimento ai drammatici eventi collegati alla deflagrazione del secondo conflitto mondiale: *“Bisogna essere davvero ciechi per non vedere il ruolo quasi preponderante che il male ha nel mondo. Occorreva l’intervento di Dio per liberare l’umanità dalla maledizione del male, perché senza un tale intervento l’uomo si sarebbe smarrito. Se questa immensa forza del male è imputata all’anima, ne può derivare soltanto un’inflazione negativa, ossia una demonica volontà di potenza dell’inconscio, quindi una sua intensificazione. Una simile inevitabile conseguenza è stata anticipata nella figura dell’Anticristo e si riflette negli eventi contemporanei”* (ib. p. 59). Suona curiosa questa “imputazione all’anima” della “forza del male”, salvo che, ritengo, vada intesa come determinismo riferibile piuttosto a motivazioni di carattere comunque “ideale” (seppure distorto) che “materiale”. Una prospettiva, questa, discutibile per taluni aspetti ma che risulta coerente con il rilievo dato da Jung ai fattori di carattere animico, appunto.

### **La croce come *mysterium coniunctionis***

Abbiamo visto come, per Jung, l’immagine tradizionale di Cristo unisce in sé le caratteristiche di un archetipo: l’archetipo del Sé. La comparsa del Cristo comporta tuttavia l’emergere della sua polarità complementare e anche oppositiva *“Solo con Cristo un diavolo ha fatto il suo ingresso nel mondo come controparte reale di Dio. (...) Ora, se la teologia designa Cristo come meramente buono e spirituale, dev’esserci da un’altra parte un elemento “malvagio”, “ctonio” e “naturale”: l’Anticristo, appunto”* (ib. p. 42). *“Per questo motivo – aggiunge ancora - l’individuazione è un *mysterium coniunctionis*: il Sé è infatti sperimentato come un’unione nuziale di metà contrapposte e rappresentato come totalità composita nei mandala che si producono spontaneamente. (...) La realizzazione del Sé, che dovrebbe seguire al riconoscimento della sua supremazia, conduce quindi a un conflitto fondamentale, a una vera e propria sospensione fra gli opposti (che ricorda il Crocifisso appeso fra i due ladroni) e ad una totalità approssimativa, priva comunque di perfezione. L’aspirazione a una teleiosis (compimento) in*

quest'ultimo senso è non solo legittima, ma è una caratteristica inerente all'uomo e, in quanto tale, costituisce una delle più potenti radici di civiltà". Tale dicotomia interna trova la sua più esplicita enunciazione nel noto detto paolino "Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me" (Lettera ai Romani, 7.21). Per concludere, con Jung: "Quando predomina l'archetipo del Sé, l'inevitabile conseguenza psicologica è quello stato di conflitto chiaramente illustrato dal simbolo cristiano della crocifissione, cioè da quello stato acuto di non redenzione che trova la sua fine solo con il consummatum est".

### Una complementarità dialettica?

Nella sua ricerca spasmodica per un "modello" teologico che fosse compatibile con i dati sperimentali che lo studio della psicologia ci propone, Jung ha esplorato, come ben sappiamo, anche la dimensione orientale. Fondamentale, in tale ricerca, è stato il suo accostarsi al modello della complementarità di opposti nel rapporto tra *yin* e *yang* che, come ricorda lo stesso Jung, rappresenta "un'immagine che più della privatio boni è vicina alla verità fattuale. Essa non pregiudica inoltre in nessun modo il monoteismo poiché unifica gli opposti, così come *yin* e *yang* sono uniti nel *Tao* (conseguentemente tradotto dai gesuiti con "Dio")". Interessante notare, tuttavia, come lo stesso Jung non faccia nessun riferimento esplicito a questa polarità nella sua Prefazione all'edizione inglese dell'*I Ching* del 1949 che pure riporta, nella Prefazione a cura di Richard Wilhelm, come i due principi - letteralmente, *yin* (oscuro, nuvoloso) e *yang* (vessillo che sventola al sole e quindi chiaro), rappresentassero la polarità dinamica alla base del Mutamento che rappresenta la "legge del *Tao* di Lao-tse, il Senso, il corso delle cose, l'uno in tutto, il molteplice" ((Adelphi, tr. it. 1991, p. 45). Nel confronto tra concezione occidentale e orientale, sempre per Jung: "L'incompatibilità degli opposti nella psicologia cristiana si fonda sul loro inasprimento morale. Esso ci sembra naturale sebbene, visto storicamente, sia un retaggio dell'Antico Testamento, cioè della giustizia secondo la legge. Questo particolare influsso manca clamorosamente all'Oriente, alle religioni filosofiche dell'India e della Cina" (ib. p. 55). Se quindi il "modello orientale" sembrerebbe offrire una possibilità di superamento meno conflittivo all'interno della polarità in gioco, emerge in Jung una radicata remora ad accettare tale prospettiva ed anzi la tendenza a stimare la prospettiva conflittiva come potenzialmente superiore, "Tuttavia, preferisco non discutere qui il problema se quest'acutizzazione degli opposti, che aumenta la sofferenza, non corrisponda magari a un grado superiore di verità. Esprimo soltanto il desiderio che quello che succede oggi nel mondo, e che spezza ora come non mai l'umanità in due metà apparentemente inconciliabili, sia osservato alla luce della regola psicologica sopra accennata: quando un fatto interiore non vien reso cosciente, si produce fuori come destino. Ossia, quando il singolo rimane indiviso e non diventa cosciente del suo antagonismo interiore, il mondo deve per forza rappresentare quel conflitto e dividersi in due" (ib. p. 67).

### Rispecchiamenti archetipi sulla dinamica del Sé

Le considerazioni riportate sino ad ora sulla natura del bene e del male, nonché della dimensione teologica a cui riferire tali concezioni, hanno ovviamente un interesse, in questo contesto, per le ripercussioni che possono avere sulla rappresentazione del Sé e delle sue funzioni. Sempre seguendo il pensiero di Jung (C. G. Jung, Opere, 9 \*\* *Aion, Il Sé*, Bollati Boringhieri, tr. it 1982, p. 36-37): "Chiediamoci ora se l'accresciuta conoscenza conseguente al ritiro delle proiezioni impersonali, cioè l'integrazione dei contenuti dell'inconscio collettivo, eserciti un'influenza specifica sulla personalità dell'Io. Ci si può aspettare che l'effetto sia considerevole, in quanto contenuti integrati rappresentano parti del Sé". Il tema si pone, in particolare, in situazioni di conflitto tra un Io che vorrebbe avere il controllo sulle pulsioni ed una componente che tende invece ad eluderlo o a sovrastarlo. Come considerare, quindi, questa componente che "si oppone" all'Io: positiva in quanto espressione di forze vitali che l'Io non è ancora in grado di padroneggiare o negativa in quanto espressione di impulsi che contrastano una più armoniosa integrazione delle parti del Sé? Jung sembra, ancora una volta, oscillare tra queste due possibilità: "Tutto sommato, è non soltanto più vantaggioso ma anche psicologicamente "più corretto" spiegare come «volontà di Dio» le forze della natura che si manifestano in noi come impulsi"; seppure, aggiungerà più oltre "a questo tipo di concezione viene mosso, con una parvenza di ragione, il rimprovero non soltanto di essere molto comoda ma anche di rivestire il lassismo morale con il manto della virtù" (ib. p. 26). In definitiva, Jung propende tuttavia per una dimensione maggiormente "compositiva" delle due polarità in gioco (e che, a ben vedere, non sono lontane dai concetti freudiani di Es e Super-Io), più che richiamare alla utilità di una netta contrapposizione: "Quando ora dico che gli impulsi che ritroviamo in noi debbono essere intesi come "volontà di Dio", intendo mettere in evidenza il fatto che essi devono essere considerati non come desideri e voleri arbitrari, bensì come dati assoluti con i quali bisogna, per così dire, imparare a trattare come si conviene. La volontà è capace di dominarli solo parzialmente. Forse può reprimerli, ma non alterare la loro natura: ciò che è stato represso, ricompare in altro luogo e informa mutata, ma questa volta aggravato da un risentimento che ci inimica l'impulso naturale, in sé innocuo. Vorrei anche che il concetto "Dio" nell'espressione "volontà di Dio" non fosse inteso nel senso cristiano, bensì piuttosto in quello che gli dà Diotima quando dice: "Eros, caro Socrate, è un demone potente. ... Le parole greche *daimon* e *daimonion* esprimono una potenza, una forza determinante, che si presenta all'uomo dall'esterno, come la provvidenza e il destino, mentre la decisione etica è riservata all'uomo. Egli deve però sapere che cosa decide e che cosa fa: allora, quando obbedisce, non segue soltanto la propria opinione e, quando respinge, non distrugge soltanto qualcosa di sua invenzione" (ib. p. 55).

E' interessante, inoltre, il valore che Jung riconosce alla componente affettiva che accompagna i conflitti a livello teoretico. Leggiamo a pag. 32 come: *“il fenomeno psichico nella sua totalità non è percepito dall'intelletto, in quanto non consiste unicamente in significato, ma anche in valore; valore che dipende dall'intensità della tonalità affettiva che l'accompagna. Il valore affettivo è un criterio essenziale del quale la psicologia non può fare a meno, poiché esso determina in massimo grado il ruolo che il contenuto in questione avrà nell'economia della psiche. Il valore affettivo, cioè, dà la misura dell'intensità di un'idea, di una rappresentazione, e l'intensità dal canto suo ne esprime la tensione energetica, il grado di efficacia”*.

Il collegamento tra la problematica individuale e la dimensione archetipica trova in Jung un ponte privilegiato di connessione, coerentemente alla tradizione analitica, nel sogno: *“È stata già una scoperta l'aver trovato che all'interno dell'inconsapevole stato di sonno esistono intervalli, chiamati “sogni”, nei quali occasionalmente si osservano scene che presentano una somiglianza non trascurabile con motivi mitici. I miti sono narrazioni meravigliose e trattano proprio di tutte quelle cose che molto spesso sono anche oggetto fede”* (ib. p. 35).

### **Il primato della dimensione monistica**

Come emerge da questa disanima, le diverse ipotesi invocate da Jung alla ricerca di un modello soddisfacente per “costellare” la complessità spesso tormentosa del conflitto umano si muovono comunque all'interno di un'idea dominante che ha a che fare, in ultima istanza, con quella che possiamo chiamare il primato del monismo, seppure composto al suo interno di una polarità di elementi più o meno contrapposti.

*“Al di fuori del più ristretto campo della psicologia, queste figure trovano comprensione presso tutti coloro che possiedono qualche nozione di mitologia comparata. Essi riconoscono facilmente nell'Ombra il rappresentante avverso del tenebroso mondo ctonio, una figura le cui caratteristiche sono universali. La Sizigia è immediatamente comprensibile come modello psichico di tutte le coppie divine. Infine il Sé si rivela, attraverso le sue qualità empiriche, come l'eidos di ogni suprema rappresentazione di totalità e di unità, particolarmente inerenti a tutti i sistemi monoteistici e monistici”* (ib. p. 33). Tale concezione, che tradizionalmente trova nel monoteismo il suo tradizionale rispecchiamento archetipo (e teologico), non cessa di venire presentata da Jung nella ambivalenza (tale almeno a me appare) tra apprezzamento circa la superiorità del paradigma monistico e critica allo stesso come inadeguato a rispecchiare l'osservazione empirica del funzionamento della psiche. Precisa infatti a pag. 35 come: *“Se oggi i concetti metafisici anno pressoché perduto il loro fascino, ciò non è certamente dovuto a mancanza di spontaneità e primitività nell'anima europea, ma solo e unicamente al fatto che i simboli finora usati non esprimono più ciò che dall'inconscio si fa ormai sentire come risultato dei molti secoli di sviluppo della coscienza cristiana. Si tratta di un vero antimimon pneuma, un falso spirito di arroganza, isteria, confusione, amoralità criminale, caparbità dottrinarie; un falso spirito creatore di beni spirituali di scarto, di arte spuria, di balbettii filosofici e di menzogne utopistiche, buone soltanto da dare in pasto all'odierno uomo-massa. Ecco come si presenta lo spirito postcristiano”*.

Anche in questo caso ci sembra di poter cogliere una relativa ambiguità tra la critica alla concezione cristologica come adeguata a rispecchiare l'anima dell'uomo moderno e l'additare alla sua corruzione le cause dell'attuale decadimento.

### **l'Uno in due: la sizigia: Anima e Animus.**

Il paradigma del Due-in-uno (Sé) trova nella sizigia: Anima e Animus la sua espressione più suggestiva. Come rispecchiamento archetipo, sempre nella tradizione cristiana, Jung cita la Seconda lettera di San Clemente ai Corinzi, 14,2, dove si legge: *“Dio creò l'uomo maschio e femmina. Il maschio è Cristo, la femmina la Chiesa”*.

Seppure diversa da quella assai più estrema di Cristo-Anticristo, Jung non elude tuttavia la componente di tensione (emotiva e ideale) che comunque ne è parte costitutiva, come a ricordarci di non poterci illudere circa una composizione armonica all'interno delle parti del Sé. *“Tanto nell'aspetto positivo quanto in quello negativo, il rapporto Anima-Animus è sempre “animoso”, cioè emotivo e perciò collettivo: gli affetti abbassano il livello della relazione, avvicinandolo alla base istintuale comune che non ha più in sé nulla di individuale. Non di rado quindi la relazione sfugge interamente al controllo dei suoi attori umani, i quali poi non sanno spiegarsi come tutto ciò sia potuto accadere”*. Tale diversità comporta, ovviamente, una sua potenzialità compensativa a vantaggio di entrambe le componenti in gioco e, in definitiva, dell'evoluzione del Sé nel suo insieme: *“Come l'Anima, anche l'Animus ha un aspetto positivo. Nella figura del padre non si esprime soltanto l'opinione tradizionale, ma in ugual misura anche quel che chiamiamo “spirito”, in particolare le idee generali filosofiche e religiose, o l'atteggiamento che ne risulta. Così anche l'Animus è uno psicopompo, mediatore fra coscienza e inconscio e personificazione di questo. Come l'Anima per mezzo dell'integrazione apporta Eros alla coscienza, così l'Animus apporta Logos; e come l'Anima presta alla coscienza maschile relazione e connessione, così l'Animus presta alla coscienza femminile riflessività, ponderatezza e conoscenza”* (ib. p. 16).

### **L'Ombra e la posizione etica**

Il tema del “due” e quindi della inevitabile scelta per l'una o l'altra delle polarità, evoca il corollario del bene e del male tra cui l'essere umano si trova ad operare delle scelte (l'albero della Genesi era appunto “del bene, del male e della conoscenza”). Se quindi la scelta “etica” e “luminosa” ci porta in una direzione, è fatale che l'altra si colori di

una tonalità disvalorativa o, comunque, di ombra. Per Jung, che ha dedicato a questo tema una particolare attenzione Jung (C. G. Jung, Opere, 9 \*\* *Aion L'Ombra*, Bollati Boringhieri, tr. it 1982, p. 9): *“L'Ombra è un problema morale che mette alla prova l'intera personalità dell'Io; nessuno infatti può prendere coscienza dell'Ombra senza una notevole applicazione di risolutezza morale. Ciò significa riconoscere come realmente presenti gli aspetti oscuri della personalità: atto che costituisce la base indispensabile di qualsiasi forma di conoscenza di sé, e incontra perciò di solito una notevole resistenza. In quanto la conoscenza di sé costituisce una misura psico-terapeutica, essa comporta spesso un lavoro faticoso che può protrarsi per molto tempo. Da un attento studio dei tratti di carattere oscuri o delle qualità inferiori che costituiscono l'Ombra, risulta che essi possiedono una natura emotiva, una certa autonomia, e di conseguenza sono di tipo ossessivo, o meglio “possessivo”. L'emozione intatti non è un'attività, ma un accadimento che investe l'individuo. Di solito gli affetti si producono là dove l'adattamento è più debole, e contemporaneamente svelano la ragione del diminuito adattamento: ossia una certa inferiorità e l'esistenza di un più basso livello di personalità. A questo livello più basso, con le sue emozioni appena o niente affatto controllate, l'individuo si comporta più o meno come un primitivo, non soltanto vittima involontaria dei propri affetti, ma per di più profondamente incapace di giudizio morale”*. Ne risulta una definizione che, se da una parte ne tutela l'intrinseca “necessità” nel suo rapporto dialettico con la Luce, ne rivela del pari gli attributi di fragilità, emotività, passività, primitività, incoscienza che, nell'ottica “morale” nel quale il tema risulta inquadrato, rischia di collocare l'Ombra nell'area in qualche modo negativa. Una posizione, questa, che verrà rivisitata da altri autori, tra i quali Aldo Carotenuto, in una prospettiva diversa e, a mio parere, decisamente evolutiva.

### **Per una Re-visione della psicologia**

A tale concezione tendenzialmente monistica e a forte impatto etico, connesso alla polarità contrapposta che al suo interno si presenta, viene proposta in alternativa, seppur in successione culturale diretta, la revisione che James Hillman propone nel suo fondamentale contributo intitolato, non a caso, *Re-visione della psicologia* (Adephi, ed. it. 1983).

Pur partendo dalle stesse premesse che tendono a privilegiare la dimensione archetipica nella configurazione del Sé (*“Immaginiamo quindi gli archetipi come i modelli più profondi del funzionamento psichico, come le radici dell'anima che governano le prospettive attraverso cui vediamo noi stessi e il mondo”* p. 19), Hillman si chiede quali archetipi siano più idonei a costellare la psychè e ad illuminare la possibile comprensione dell'animo umano che, richiamando Eraclito, resta comunque insondabile: *“Per quanto tu cammini, e anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima (psyché): tanto profonda (bathun) è la sua vera essenza (logos)”* (Diels, fr. 45).

Ad una speculazione intellettuale, che ci ha accompagnato nella ricostruzione fatta da Jung sui contributi della patristica cristiana, Hillman privilegia come fonte di ispirazione la dimensione immaginale: *“L'archetipo, in quanto creatore di un universo volto a tenere sotto il dominio del suo cosmo tutto ciò che facciamo, vediamo e diciamo, è soprattutto paragonabile a un Dio. E gli Dei, come dicono a volte le religioni, più che ai sensi e all'intelletto, sono accessibili alla visione immaginativa e all'emozione dell'anima”* (ib. p. 20).

### **Sul politeismo dell'anima**

La decisiva “svolta” che Hillman porta avanti, pur partendo da alcune premesse già avanzate timidamente da Jung stesso, ma che Hillman sviluppa in modo assolutamente più radicale, riguarda proprio lo slittamento da un paradigma monistico-dualistico ad un paradigma pluralistico nella intima struttura della psiche: *“Per prima cosa, la nostra è una psicologia politeistica, non tanto per confessione religiosa quanto piuttosto per necessità psicologica. La multilateralità della natura umana, la varietà dei punti di vista compresenti anche in un singolo individuo richiede il più ampio spettro possibile di strutture fondamentali. Se una psicologia vuole rappresentare fedelmente la reale diversità dell'anima, non può cominciare con una petizione di principio e insistere, con pregiudizio monoteistico, sull'unità della personalità. L'idea di unità, dopo tutto, è solo una tra le tante prospettive archetipiche”* (ib. p. 22).

E ancora: *“La psicologia politeistica rimanda all'intrinseca dissociabilità della psiche e all'ubicazione della coscienza in figure e centri multipli. Un politeismo psicologico offre contenitori archetipici per differenziare la nostra frammentazione e, cosa questa di estrema importanza, anche una nuova prospettiva da cui guardare la patologia”*.

Il tributo a Jung, nell'avviare in nuce tale percorso viene comunque esplicitato chiaramente: *“L'interconnessione esistente tra le “psichi frammentate” delle nostre persone multiple e i molti Dei e Dee del politeismo è messa in luce in questo passo di Jung: “Se nella psiche umana non fossero insite delle ‘tendenze dissociative’, non si sarebbero mai distaccati in essa dei sistemi psichici frammentari; in altre parole non sarebbero mai nati né spiriti, né dèi. È per la stessa ragione che il nostro tempo è divenuto così radicalmente ateo e profano: siamo privi di qualsiasi conoscenza della psiche inconscia e perseguiamo il culto della coscienza escludendo ogni altra cosa. La nostra vera religione è un monoteismo della coscienza, è un venir posseduti da essa, e insieme una fanatica negazione dell'esistenza di sistemi frammentari autonomi”* (da: Opere, vol. XIII, par. 51, da J. Hillman, *Psychology: Monotheistic or Polytheistic?*, in Spring, 1971, pp. 193-208).

Lungi dal rappresentare una minaccia per l'integrazione del Sé nella sua (supposta) ambizione di unitarietà, la molteplicità stessa delle componenti che costituiscono la psiche rappresentano la sua tutela da quello che, secondo tale

“re-visione” costituisce al contrario una minaccia per il Sé: il suo monolitismo. *“Lo scopo della personizzazione, avvenga essa nel paziente come protezione oppure in un terapeuta come mezzo per operare delle distinzioni, è sempre lo stesso: salvare la diversità e l’autonomia della psiche dal dominio di un qualsiasi potere singolo, si tratti di una figura del proprio ambiente da cui emana un senso di soggezione archetipica oppure della propria egomania. La personizzazione è la risposta dell’anima all’egocentrismo”.*

### **Inimicizie tra dei**

Nell’Inno omerico ad Afrodite si dice che la dea ha tre nemiche (*“tre dee il cui animo ella non può convincere, né ingannare”*: Atena, Artemide ed Estia). Un universo abitato da una molteplicità di presenze comporta inevitabili conflitti di “territorio”. Anche nella concezione omerica il conflitto sotto le mura di Ilio era espressione “sovra-determinata” da un conflitto tra divinità alleate vuoi con gli Achei o con i Troiani. E alla Dea (Mnemosine) il Poeta si rivolgeva per conoscere le cause profonde di quel conflitto che aveva portato “infiniti lutti”. Così ricorda anche Hillman (ib. p. 81): *“E similmente nei complessi dei nostri sogni appaiono anche gli aspri scontri tra Dei e Dee contrapposti e le tragedie che essi creano”.*

Questo conflitto “interno” tra le parti del sé viene spesso vissuto, comprensibilmente, con disagio se non con un sentimento di disperante frammentazione, specie se viene coltivato il “mito” della integrità (monolitico-monoteista) del Sé come paradigma di salute-armonia. Ancora per Hillman (ib. p. 82): *“Ma debbo ripetere che questo ingresso della coscienza nella realtà psicologica viene vissuto all’inizio come fenomeno patologico, quando l’uno diviene molti le cose si disgregano. Il riconoscimento delle persone multiple della psiche è simile all’esperienza della personalità multipla. Personalizzazione significa policentricità, personizzare è essere coinvolti in una rivoluzione della coscienza: dal monoteistico al politeistico. Ciò sarà sentito come collasso e regressione. A questo punto ci troviamo nella condizione del vecchio Crono che inghiottiva tutti i suoi figli, o in quella degli antichi Padri della Chiesa che ‘facevano prigioniero ogni pensiero per Cristo’ (Gregorio di Naziano, in Lode di Basilio: Patr. Gr. 36, 508).*

Fondamentale sarà quindi la “divinità-archetipo” sulla quale “costellare” un vissuto personale. Se infatti lo stato di molteplicità-disperione sarà percepito come naturale o comunque come compatibile con un normale “passaggio” della psiche, sarà ben diverso che se percepito come malattia o decadimento delle facoltà integrative del Sé. Sempre con Hillman: *“Potremmo dare a questo stile di coscienza un altro nome clinico, cioè isteria. Allora potremmo andare in cerca di Dioniso e della sua comunità, in cui l’auto-divisione, lo smembramento e una fluida molteplicità fanno parte d’un modello mitico. Anche in questo caso, la coscienza non è eroica e localizzata, bensì diffusa, come per partecipazione mistica in una processione di personificazioni, mescolata, entusiasta, suggestionabile, labile. Sia essa schizoide e mercuriale oppure isterica e dionisiaca, nel suo interno operano modelli archetipici. Dei che agiscono sullo stile della nostra coscienza” (ib. p. 82).*

### **Dal pensato al vissuto**

La possibilità di “rispecchiare i nostri contenuti di coscienza in entità “personalizzate” rappresenta un “passaggio” fondamentale in questo percorso conoscitivo che ci rimanda a vissuti che intaccano da vicino la nostra dimensione esistenziale. In altre parole, si tratta di passare da un mondo delle idee pensate, ad una dimensione di accadimenti (*erlebnis*) che ci toccano a tutto spessore (ideativo, emotivo, immaginale e corporeo). Per dirla ancora con Hillman: *“E’ naturale, perciò, che gli Dei della mitologia divengano ‘fattori psichici’ e gli archetipi della psicologia Dei mitologici”.*

Questo piano “esistenziale” si trasferisce a questo punto a quello dell’operare in psicoterapia perché questa sia adeguata e coerente con il livello di “esperienza psichica reale” che intendiamo evocare e far evolvere verso forme più evolute. Ancora per Hillman: *“Lo sforzo per differenziare l’immaginale in epoca moderna ha inizio nel 1916 con l’«immaginazione attiva», il metodo ideato da Jung per impegnare le persone della psiche in un dialogo diretto. Da allora, altri in psicoterapia hanno seguito questa strada: basta pensare alle tecniche messe a punto da Desoille, Leuner, Assagioli e Gerard e all’approccio al sogno della psicologia della Gestalt. Il merito di tali discipline sta nel fatto che esse incoraggiano l’esplorazione del mondo interiore e riconoscono l’esistenza delle molte parti” (ib. p. 87).* Facendo esplicito riferimento alla psicologia della Gestalt (dizione che, probabilmente, va intesa come “terapia della gestalt”) Hillman aggiunge come *“tutte le figure (del sogno) vengono avvicinate attraverso l’empatia. Si penetra empaticamente in ciascuna persona e scena d’un sogno o d’una fantasia e si arriva a riconoscere che sì, anche questo è nostro. Identificandomi con i loro sentimenti, io li faccio miei, sicché posso attribuire senz’altro all’Io le immagini autonome che non sono mie. Ma anche se questo approccio ci aiuta a superare la paura delle immagini e il nostro senso di estraniamento da esse, il suo scopo finale rimane pur sempre il loro depotenziamento e il rafforzamento dell’Io e dei suoi sentimenti” (ib. p. 87).* Come vedremo meglio più avanti, Hillman enfatizza la sua posizione contraria alla funzione integrativa dell’Io.

### **“Angeli e Arcanti, Demoni e Ninfe, Potenze e Sostanze, Virtù e Vizi”**

Lungi da una dimensione unicista, integrativa (... tendenzialmente integralista), omogenea e “coerente”, la rappresentazione dell’anima assume, nella concezione di Hillman, la dimensione di un caravanserraglio dei personaggi più diversi, dove dei e animali, uomini e cose si animano in una interazione “panica” e dionisiaca che nessun

contenitore “cartesiano” potrebbe mai irretire e controllare stabilmente. Sempre per il nostro Autore: “*Perché la casa nella quale veramente abita la psiche è un insieme di livelli, con finestre ovunque e con ampie aggiunte perennemente «in costruzione» e improvvisi angoli ciechi e fori nell’impianto; e questa casa è già piena di abitanti, di altre voci in altre stanze, che riflettono la natura viva e rimandano nuovamente l’eco del Grande Dio Pan vivente, un panteismo riacceso dalla convinta accettazione da parte della psiche delle proprie immagini personificate. Qui c’è spazio per accogliere l’immigrazione di massa, la resurrezione del rimosso, mentre Angeli e Arconti, Demoni e Ninfe, Potenze e Sostanze, Virtù e Vizi, liberati dalle riserve mentali che imprigionano queste primitività e dalle carceri concettuali delle descrizioni a lettere minuscole, ora ritornano per entrare di nuovo nel commercio della nostra vita quotidiana*” (ib. p. 94).

Di fronte alla minaccia di disgregazione schizofrenica delle parti, solo il collante della “coesione interna” tra gli elementi può garantire la coesistenza delle parti nello spazio della coscienza individuale che, comunque, reclama un minimo di continuità-riconoscibilità: “*La seconda lezione è l’amore: essa torna in vita attraverso l’amore e vi rimane ostinatamente legata, proprio come Psiche nell’antica favola è per sempre la sposa di Eros. Il legame tra amore e psiche significa altresì guardare con occhio psicologico tutte le manifestazioni dell’amore e capire che tutte le sue brame folli e distorte sono in definitiva una ricerca del rapporto con la psiche*” (ib. p. 96).

### **Sulla psicologia politeistica**

Sempre per Hillman: “*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*” (...) “*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*” (ib. p. 142).

Hillman, in conclusione, torna in modo esplicito al tema del Cristo come archetipo del Sé ma se ne differenzia rispetto a Jung: “*Se, come dicono taluni, la figura di Cristo non è più portatrice delle esigenze religiose della nostra cultura allora essa non può più contenere neppure le nostre patologizzazioni. La fantasia non si appaga più nell’imitatio Christi (dove peccato significa dolore dolore significa peccato, dove amore significa tortura e bontà significa masochismo, ma tutto può essere redento perché non c’è vera morte, e così via). Al contrario, le fantasie sfuggite da questo ricettacolo cominciano a cercare nuovi modi per riflettere le confusioni psicologiche e le distorsioni patologiche. È perciò imperativo essere quanto più iconoclasti possibile verso i ricettacoli che non soddisfano più la loro funzione contenitrice e sono invece diventati degli impedimenti al processo di patologizzazione*” (ib. p. 178).

### **Un dio contro un altro dio**

All’interno di questa molteplicità di soggetti (divini, in questo caso ma che sono anche ipostasi di “complessi” psicologici personalizzati) può quindi esserci conflitto. Questa contrapposizione può esitare in una sintesi che supera, trascendendo e assorbendo in sé la polarità in gioco, o producendo distruzione e morte in un inseguirsi di azioni violente senza fine. Il tardivo ripensamento di Creonte – per fare un esempio - porta alla morte di Antigone, del figlio e della sposa. Riportando un mio passaggio (da R. Zerbetto, *Sul dio epidemico ed il suo ritorno*” in Atti del *Convegno su il contagio e i suoi simboli*, Edizioni ETS, 2004): “Nessuno vince se i contendenti non fanno in qualche modo “proprio” il punto di vista dell’altro. Non accettano in altre parole di farsi *contaminare* da una prospettiva eterologa. Da un *logos* non più vissuto difensivamente come contra-logo ma come *dia-logo*. Da una posizione di totale chiusura (“*sappi che non comprenderai la mia volontà*”), Creonte finalmente riconosce l’insostenibilità della propria posizione e cede alla pietà e l’inflessibile monarca si arrende a farsi consigliare da un suddito: “*Dunque, che bisogna fare? Consigliami: e io obbedirò*”. Nel tentativo estremo per scongiurare la maledizione che ormai incombe su Tebe il coro invoca Dioniso (e non Apollo) come risanatore (tr. it. di Cantarella, v.115 e seg.):

*“Dio dai molti nomi / vanto della sposa cadmea e / stirpe di Zeus dal cupo tuono [...] questa fra tutte le città sommamente tu onori / insieme con la folgorata madre / anche ora, che da violento morbo / la città è posseduta / muovi con passo purificatore superando / le pendici del Parnaso o lo stretto risonante. / O tu che guidi il coro degli astri / Spiranti fuoco, custode/ di notturne invocazioni / figlio nato da Zeus, apparì”.*

L’invocazione a Dioniso, il dio che avrebbe potuto evitare la tragedia, giunge però tardiva. La successione degli eventi è ormai inarrestabile e la conseguenza di una contrapposizione priva di ogni spazio di dia-logo ha il suo tragico epilogo. In questa potenziale funzione mediativa si colloca il dio della *tragoidia* stessa. Il *canto del capro* dove l’eroe appare stritolato non dal conflitto tra un Dio/Vero/Bene e un Diavolo/Falso/Male, secondo il paradigma prevalente in ogni concezione strutturalmente manichea, ma tra una verità e un’altra verità, “*tra un dio ed un altro dio*”. Come sottolineano Vernant e Vidal-Naquet”. (*Mythe et tragédie deux*, Paris, Éditions La Découverte (tr. it. *Mito e tragedia due*, Torino, Einaudi, 1991).

### **Tra dissoluzione e ri-con-figura-zione**

Uno dei miei maestri nella Gestalt è stato Isha Bloomberg che, nei suoi ultimi anni di vita, aveva rinominato l’approccio gestaltico che lui seguiva in terapia “de-costruttiva”. In realtà gli scritti di F.S. Perls, padre della Gestalt,

riportano puntualmente al lavoro “integrativo” delle parti scisse, a quel lavoro di “reowning”, di riappropriazione delle parti alienate da cui unicamente può derivare una maggiore integrazione del Sé. Nella tradizione orfica, sarà Apollo a ricomporre le disperse membra del fratello-dio dilaniato dai titani. Il dio della guarigione è qui colui che sa legare, “mettere insieme”; come Dioniso, al contrario, sa sciogliere e dissolvere: “*Ma Apollo lo raccoglie e lo risollewa, egli è dunque il dio purificatore e il salvatore di Dioniso, e per tale motivo si inneggia a lui come Dionysodotes*” (Olimpiodoro da Kerényi, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, tr. it. 1992, Milano, Adelphi).

Non esiste, tuttavia, contrapposizione tra i due momenti. c’è semmai un movimento alternato, una pulsazione tra fasi di ana-lisi, separazione delle parti, smembramento (*diasparagmos* dionisiaco o smembramento), dissoluzione (Eros è *lusimeles*, scioglie le membra) e fasi di integrazione, sintesi, ri-configurazione delle parti in una nuova figura (gestalt) unificante.

Nella sua essenza, questo movimento alternante esprime il lavoro dello psicoterapeuta: quello cioè dello sciogliere e del legare (“*solve et coagula*” per gli alchimisti), dell’analizzare le componenti in gioco per ricomporle in una nuova sintesi che si offra come nuova forma di vita.

### **Reductio ad unum, ovvero, Zeus come metafora del Sé**

In questa parte conclusiva mi permetto di avanzare una posizione diversa e, per qualche aspetto, intermedia tra quelle assunte da Jung e da Hillman. Abbiamo visto, infatti, che Jung rimane adeso ad una idea di fondo per la quale l’elemento “unificante” determina la qualità superiore della definizione del Sé, mentre ciò che gli si oppone viene percepito sì come essenziale alla dinamica polare, ma pur sempre connotato da un elemento “inferiore”, debole, di “vizio”, in ultima analisi di “ombra” che, se confrontata con la luce, evoca una posizione intermedia ed ambigua tra complementarità, negazione e opposizione.

Nell’impostazione hillmaniana si va, a parer mio nella direzione opposta, e cioè di un politeismo al limite incontrollato nel quale manca alcun elemento ordinatore, integratore e quindi gerarchico. Dando la parola allo stesso Autore: “*La fantasia del politeismo non permette che un singolo venga elevato letteralmente al rango di Uno. Zeus si postula al di sopra di tutti gli altri perché l’idea archetipica dell’unicità si presenta come prima, superiore, progenitrice. Ma Zeus è soltanto un individuo in un gruppo di eguali, un primus inter pares, e i miti ce lo mostrano limitato dagli altri Dei. In questa visione politeistica il conflitto è tra l’uno e i molti, tra il bene e il male, e tutti i problemi di tipo flemmatico della fantasia monoteistica perdono ogni interesse*” (ib. p. 291).

Su questo punto mi permetto di dissentire. La grandezza del mito greco ha saputo contemplare il massimo delle antinomie (Dioniso-Apollo, Era-Afrodite, Poseidone-Atena, Estia-Ermete. etc.) con conseguenti conflitti poderosi all’interno di tali diadi che esprimevano modalità estreme del possibile con-figurarsi in entità personificate. Al di là dei conflitti (Venere viene addirittura ferita quando si mescola alle schiere in battaglia), tutto si ricuce tuttavia nel *simposio olimpico* dove la divina ambrosia consente di lenire le opposizioni e rinsaldare l’appartenenza alla beatitudine leggera e giocosa della natura divina di cui tutti gli dei sono espressione pur nella forma dia-lettica del loro esistere. Il conflitto non è di per sé un disvalore, come il celebre aforisma eracliteo ricorda “*Polemos panton men patér esti*” (Eraclito, fr. B 53 da Diels e Kranz cit. in Curi, 2000: 111). Sulla base di un conflitto non distruttivo sono nati i giochi “olimpici” il cui inizio venne fatto coincidere con l’inizio del calendario della “storia” della cultura dei Greci.

Il tema è quindi quello di contemplare una pluralità, non scevra da conflitto, che sia comunque riconducibile ad una comune appartenenza, ad una *koinonia* che sappia contenere, assorbendole, le conflittualità interne pur ineludibili in una pluralità delle forme dell’esser-ci (complessi psichici, divinità archetipiche, persone reali) che condividono uno stesso “spazio” (reale o virtuale che sia). Una pluralità, perché non produca caos e “smembramento” richiede comunque un principio ordinatore. Ne è testimonianza la lotta tra Zeus ed i Giganti, come espressione di forze primordiali non governate da un demiurgo che, con la sua vittoria, riconduce all’armonia l’Universo e consente il passaggio dal Caos al Cosmo. Zeus, contrariamente alla lettura che ne fa Hillman, è il garante dei complessi equilibri tra gli dei e non soltanto un *primus inter pares*. Ne è testimonianza il tormento a cui è soggetto quando, meditando sulle pendici del monte Ida, deve prendere la tremenda decisione se far cadere Ilio o meno essendo in questo pressato da coalizioni di divinità che parteggiano per l’una o per l’altra delle parti in guerra. Finisce per prevalere il partito di Era che, complice Afrodite, riesce a sedurlo. Ma è il suo *nutus* (cenno del capo) a sancire il verdetto ultimo. Questo funzione *zeusiana*, a livello individuale, rappresenta quel “qualcosa” che è “più che la somma delle parti” che poi è la definizione di gestalt. Un principio divino (zeusiano in questo caso) che scaturisce (e rende possibile) la varietà delle parti (le divinità e le relazioni tra queste) che compongono quella dimensione “olimpica” di cui lui è punto di equilibrio e garante di equa redistribuzione dei poteri. Trasposto alla dimensione umana, il Sé. Un sé, che per essere “divino” –come l’Atman, espressione del Brahman nella filosofia indù – è chiamato a rendere compatibili degli opposti in una funziona dia-logica tra le parti (di cui è espressione il dialogo platonico) nella quale la diversità, anche abissale, comporti arricchimento reciproco e non lacerazione distruttiva. Ma il limite di tempo non ci concede di poter sviluppare in questa sede la prospettiva di tale quadro di riferimento teorico nonché delle sue applicazioni in ambito terapeutico.

### **Sogno e divin-azione**

Nella ricerca sulla intima essenza del come siamo fatti (fattore da cui dipendono le rappresentazioni che degli dei ci possiamo fare) la tradizione analitica, come quella antica di molte culture, ci offre la grande risorsa costituita dalla *poiesis* onirica. *“I sogni – come ricorda Hillman - sono il miglior modello della psiche reale, perché la mostrano personificata, patologizzata e multiforme. In essi l’io è soltanto una figura in mezzo a molte persone psichiche. Niente è letterale: tutto è metafora. I sogni sono il miglior modello archetipico perché mostrano l’anima separata dalla vita: riflettono quest’ultima ma altrettanto spesso non si curano affatto della vita dell’essere umano che li sogna. Il loro principale interesse sembra rivolto non verso il vivere ma verso l’immaginare”*.

Ancor più radicale risulta la posizione di Hillman espressa in *Sogno e mondo infero* (Adelphi, tr. it. 2000) dove si legge: *“Il sogno nel mondo infero aiuta ad abbandonare l’illusione di strumento per l’unificazione della personalità: non esiste, quaggiù, il singolare, l’esistenza unificata – gli spiriti sono plurali, illimitati, molteplici ed infiniti, così come lo è l’anima. I sogni aiutano a ricontattare questo senso di molteplicità, persino di dis-integrità, che ci consente un dilatamento della coscienza in grado di contenere e accogliere tutte le sue pluralità, folli e a-morali che siano”* (p. 11). E ancora: *“Mi sono convinto che un processo di interpretazione dei sogni che miri a un incremento della coscienza finalizzata alla vita sia totalmente sbagliato. Sbagliato nel senso più pieno del termine: nocivo, perverso, ingannevole, inadeguato e, sul piano esegetico, offensivo nei confronti del suo materiale, il sogno. Quando facciamo torto al sogno, facciamo torto all’anima, e se l’anima possiede l’intimo nesso con la morte che la tradizione le ha sempre attribuito, allora l’erronea interpretazione dei sogni inganna il nostro morire”* (ib. p. 12). Più vicina alla impostazione di Freud e di Jung, per i quali il *“sogno esige di essere tradotto nella lingua della veglia”*, è quella di Perls che riporta il *dreamwork* ad una operazione integrativa delle componenti del sé (che si usa scrivere in minuscolo in Gestalt) che nel sogno appaiono “smembrate” nei diversi personaggi che lo animano. *“Tutti i differenti elementi del sogno sono dei frammenti della personalità. Essendo il fine di ciascuno di noi divenire una personalità sana, vale a dire unificata, si tratta quindi di mettere insieme i diversi elementi del sogno. Dobbiamo riappropriarci degli elementi proiettati, frammenti della nostra personalità e recuperare quindi il potenziale contenuto nel sogno”* (Perls, F., 1947, *L’Io la fame e l’aggressività*, Franco Angeli, Milano, 1995).

*“La differenza, semmai è nella tecnica utilizzata e che, nel caso dell’approccio junghiano fa più spesso riferimento alla interpretazione e alla evocazione archetipica che trova rispecchiamento della situazione presentata dal paziente. Nell’approccio gestaltico, la metodologia generalmente impiegata è quella della drammatizzazione che, nello stile gestaltico, privilegia il “monodramma”. Si chiede cioè al cliente di “agire” le parti del sé in gioco alternativamente (assumendo cioè le diverse parti in successione e attivando tra le stesse l’interazione dialogica) con il vantaggio di trasformare, come direbbe ancora Hillman, una psicodinamica in una “psicodrammatica”* (da R. Zerbetto, *Jung e Perls* in *Giornale storico di Letteratura e psicologia*, anno 2011). Questa operazione (che è più che una tecnica) consente al paziente di “vedere il mondo” da prospettive diverse (quella del persecutore, ad esempio, anziché della vittima) aprendo scenari di comprensione assolutamente nuovi. La pre-condizione (e la difficoltà nel superare le resistenze che ad essa si oppongono), sta tuttavia nel collocarsi in una dimensione di assenza di giudizio a priori o sospensione di giudizio (*epochè*). In questo collocarsi “al di là del bene e del male” sta la possibilità di osservare in modo equanime la polarità in gioco con la possibilità di constatare, alla fine di una interazione tra le “parti”, che il giusto non sta da una parte o dall’altra ma, spesso, nella “modalità” con la quale le due parti sanno dia-logare.

### **In chiusura ... tra le idee e gli dei/e**

In dirittura di arrivo di questo lungo (anche se ristretto al minimo per problemi di spazio) *excursus* concludo con Hillman sul fatto che la psicologia politeistica si presenta più come una *“psicologia con dei”* che *“non è una religione”* e ancora *“Parlando di Dei come siamo venuti facendo in tutto questo libro, potremmo dare l’impressione di non saper più distinguere tra religione e psicologia”*. E’ possibile cioè *“avere una psicologia che sia teistica e tuttavia diversa dalla religione (...) La differenza tra psicologia e religione è in sostanza la stessa che c’è tra psicologia e scienza: il letteralismo. La teologia prende gli Dei alla lettera e noi no”* (Re-visione della psicologia, p. 286).

Per concludere, ancora, con Hillman: *“Avere a cuore e prendersi cura di queste potenze è la vocazione dei terapeuti. Questo termine significava in origine « servitore degli Dei ». Esso indica anche « chi si occupa di qualcosa » e « colui che assiste i malati ». Il terapeuta è colui che presta attenzione, offre i suoi servizi al « Dio nella malattia ».* Auguriamoci di saper apprendere questa arte difficile che si colloca in quello spazio virtuale – come del resto Eros (*metaxu*, nella definizione di Socrate nel Simposio) – tra mortali ed immortali, tra i nostri pazienti con i loro “sintomi” e le costellazioni archetipe nelle quali le loro vicende inevitabilmente si inscrivono.

Abbiamo tentato un *excursus* sulle idee (e sugli dei). Dimensioni che possono apparire lontane dal più concreto operare nel nostro campo. Ma, come ricorda ancora Hillman, *“Nessuno che si occupi dell’anima può permettersi di dire: «le idee non mi interessano» oppure «le idee non sono pratiche»* (ib. p. 216).