

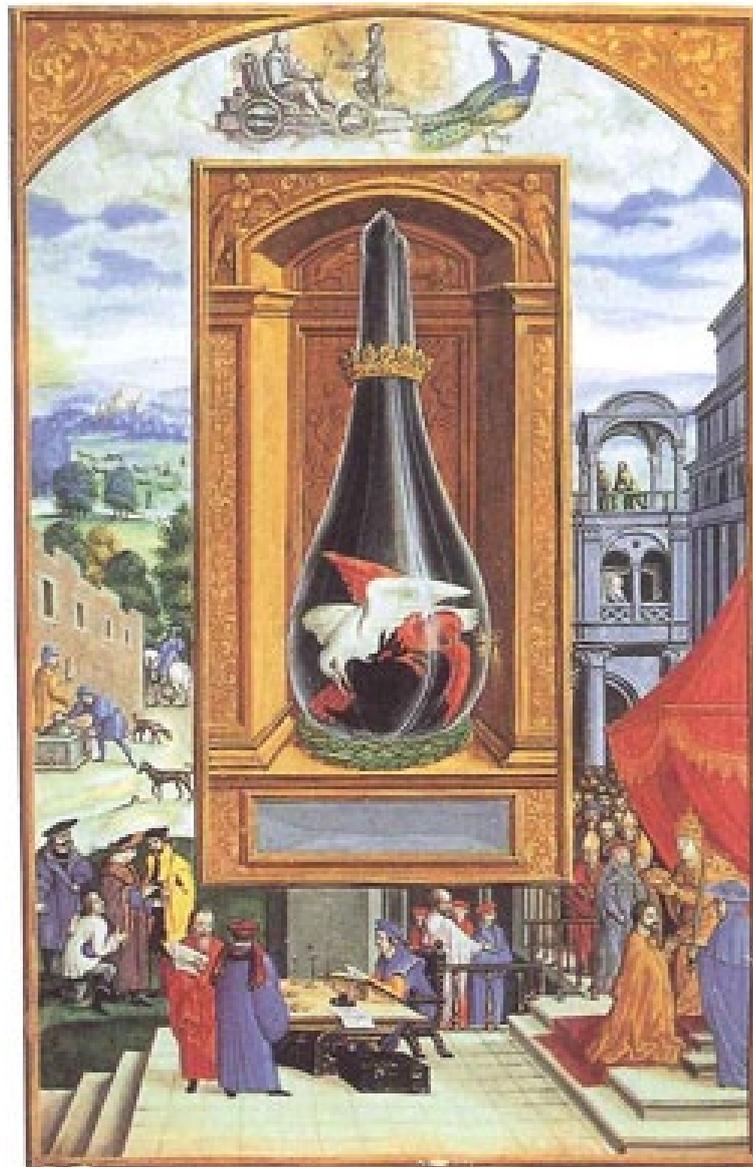


MATERIA PRIMA

RIVISTA DI PSICOSOMATICA ECOBIOPSIKOLOGICA

Numero V - Marzo 2012 - Anno II

Inerzia e Trasformazione





MATERIA PRIMA

L'Ecobiopsicologia si propone come una scienza sistemico-complexa, capace di legare in un *continuum* unitario tanto le informazioni dell'ambiente naturale, quanto i loro riflessi biologici e psicologici presenti nell'uomo, per riscoprire quell'ideale *sapientia naturalis*, che è il codice espressivo della saggezza della vita. Il suo linguaggio è costituito dall'uso dell'«analogia vitale» e dei simboli, in grado di cogliere le relazioni fra «l'infrarosso» degli istinti e della materia con l'«ultravioletto» delle immagini archetipiche. Il suo fine è di trasformare la logica della coscienza dell'Io nella direzione della scoperta del Sé. L'ecobiopsicologia, recuperando gli antichi insegnamenti della filosofia ermetica e degli alchimisti, integrandoli con le recenti scoperte della scienza e della psicologia, si sforza di «seguire la Natura» non in modo ideale ed arcaico ma effettivo e manifesto. Un antico alchimista, il Cosmopolita, affermava «Scrutatores Natural esse debent qualis est ipsa Natura, veraces, simplices, patientes, constantes, ecc; quod maximum, pii, Deum timentes, proximo non nocentes [...]» («Gli Indagatori della Natura debbono essere tali qual è la stessa Natura, veritieri, semplici, pazienti, costanti, etc; e specialmente pii, timorosi di Dio, che non nuociano al prossimo [...]»). Per questo abbiamo designato con il termine di *Materia Prima* gli scritti di questa rivista, che rappresentano tutti, in misura maggiore o minore, il tentativo serio di ogni operatore di distillare quella *sapientia naturalis*, definita come la «Diana ignuda» e splendente dell'*Anima Mundi*. Se la *Prima Materia* rappresentava la massa oscura degli elementi della vita e caos istintuale, la *Materia Prima* stava a significare la sua trasformazione nella luce «sottile» e spirituale della coscienza amplificata. L'augurio per il lettore diventa allora che l'*Artista*, nascosto nella sua anima, meravigliato della palese bellezza dell'*Anima Mundi* possa andare oltre le parole scritte per seguire la propria via infallibile, rappresentata, per tutti i cavalieri erranti, immersi nella tensione della ricerca della «consapevolezza», dal mantenersi in tutta umiltà sempre *fedeli d'amore*.

Inerzia e Trasformazione

Sommario

EDITORIALE

di Giorgio Cavallari 2

CULTURA

Le tracce archetipiche della nascita e dell'evoluzione della mente
nel mito di Amore e Psiche
di Mara Breno 4

Il Tarantismo: una lettura ecobiopsicologica del processo individuativo
di Eleonora Bombaci 13

CLINICA

Psicosomatica dell'infertilità. L'archetipo del concepimento
di Marco Maio 21

ATTUALITÀ

"Inerzia e trasformazione" nel dialogo tra Ecobiopsicologia ed arteterapia
di Ilaria Mantegazza e Raffaele Toson 29

ETÀ EVOLUTIVA

Il riflesso del bambino nello specchio del mondo. Una visione analitica
dello sviluppo infantile
di Luisa Lombardi 41

MONOGRAFIA D'AUTORE

Intervista alla Prof.ssa Maria Pia Rosati
a cura di Alessandra Bracci 50

ECOBIOGRAFIA

Giordano Bruno: dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio
di Diego Frigoli 57

RECENSIONI

Bibliografia ragionata... dall'infrarosso all'ultravioletto...
di Marco Maio 64

Pleasantville: il colore trasformativo delle emozioni
di Silvia Ostini 67



di **Giorgio Cavallari**

*Psichiatra, Psicoterapeuta, Direttore Generale dell'ANEB,
Direttore Scientifico dell'Istituto di Psicoterapia ANEB
e Responsabile Scientifico dell'area editoriale.*

Questo numero di *Materia Prima* parla di *Inerzia e Trasformazione*, di quiete e di moto, di attività e passività. Parla della distinzione esistente fra tali nozioni, in cui si riflettono le infinite polarità con cui il pensiero umano si è confrontato, e ancora di più parla della loro contemporanea presenza, dell'infinito conflitto che non si spegne mai fra Inerzia e Trasformazione, fra conservazione e cambiamento, e ancora di più della inevitabilità di un loro confronto in una sintesi dialettica che non è mai, e non sarà mai, finita. Alcune cose sembrano non cambiare mai, come l'alternarsi delle stagioni ed il susseguirsi delle generazioni, altre sembrano comparire quasi dal nulla, anche se un occhio esperto spesso sa vedere, dove altri non scorgono nulla, che il nuovo ha radici profonde nell'antico. Spesso l'Inerzia non è affatto inerte e grandi movimenti possono scaturire dalla quiete ripiegata della riflessione, della meditazione, della incubazione di idee e valori. Altre volte nella *tras-formazione* si ritrovano, in forma diversa e creativamente articolata, i principi a cui si può giungere solo attraverso il confronto con la *tra-dizione*.

La rivista si apre con l'articolo "Le tracce archetipiche della nascita e dell'evoluzione della mente nel mito di Amore e Psiche", una interessante lettura (o meglio rilettura in chiave ecobiopsicologica) del mito di Amore e Psiche proposta da **Mara Breno**. Il lavoro si spinge oltre le pur suggestive interpretazioni psicologiche del tema della fanciulla Psiche, per proporre una chiave per comprendere il percorso iniziatico della protagonista dove tutte le componenti del mito, e fra queste gli elementi del mondo naturale, come gli animali e le piante, sono considerati come portatori profondi di senso. La trasformazione di cui si parla in questo numero di *Materia Prima*, infatti, è ad un tempo materiale e spirituale, corporea a psichica. Il protagonista del testo di Apuleio si chiama Lucio, e già il nome evoca la sua ricerca della luce, intesa come tensione verso la verità e la coscienza, dimensioni che anche la fanciulla Psiche dovrà cercare. Apuleio scrive in un'epoca di crisi e di transizioni trasformative, come la nostra, e non è un caso che Mara Breno abbia iniziato dal suo testo la riflessione che ci propone.

Eleonora Bombaci propone un lavoro dal titolo "Il Tarantismo: una lettura ecobiopsicologica del processo individuativo". L'articolo si inserisce nel solco aperto da Breno prendendo in esame, con la chiave di lettura dell'Eco-biopsicologia, il complesso rituale utilizzato per la "cura" delle donne *tarantate*, quelle cioè che la cultura di alcune aree contadine del sud Italia considera vittime del morso della tarantola. I riti adottati per liberarle vengono acutamente letti da Bombaci non solo riprendendo le più tradizionali interpretazioni proposte dalla scuola antropologica che fa capo a De Martino, ma con originalità e coraggio si spingono oltre. In particolare, le manifestazioni che le donne tarantate mostrano sulla scena della società non sono solo "patologia" da curare, ma anche, come lo furono le isteriche di Freud, portatrici di un messaggio eversivo nei confronti della più stabile cultura patriarcale, e quindi potenziali attrici di una trasgressione in grado di divenire trasformazione.

Diego Frigoli ci porta invece su di un altro tema, con un lavoro dal titolo "Giordano Bruno: dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio", articolo che nella sua brevità concentra una serie di riflessioni profonde sul contributo che il Bruno, esempio universalmente riconosciuto di amore radicale per la conoscenza, ha dato al pensiero del suo tempo ma che continua a dare anche a noi ed ai nostri contemporanei. Più che per altri pensatori la ricerca della verità è per Bruno *Philo-Sophia*, cioè vero amore, vera passione per la conoscenza, intesa come piena realizzazione dell'uomo, dovere cui si deve aderire con entusiasmo e coinvolgimento radicali, potremmo dire con la propria anima e con il proprio corpo. Le letture che Frigoli ci propone del pensiero di Bruno è sintetica ma densa, il lettore saprà coglierne le diverse articolazioni, ma una di queste appare nodale per l'approccio alla conoscenza che l'Eco-

biopsicologia propone: il metodo con cui studiamo la natura, l'uomo, la discipline scientifiche come quelle umanistiche deve avere al suo centro un concetto fondamentale, già intuito da Giordano Bruno, che è *l'Analogia Vitale*.

Luisa Lombardi ci invita a riflettere sul tema "Il riflesso del bambino nello specchio del mondo, una visione analitica dello sviluppo infantile". Dopo avere preso in considerazione in modo sintetico ma preciso alcuni passaggi importanti dello sviluppo infantile, l'articolo entra nella sua parte più originale dove propone una lettura ecobiopsicologica del tema dell'autismo. In tale prospettiva Lombardi applica il metodo complesso dell'Ecobiopsicologia formulando una ipotesi sull'origine di tale condizione morbosa che integra uno sguardo psicoanalitico (con riferimento ad un autore fra i più originali, James Grotstein) con quanto emerso dagli studi dei neuroscienziati sulle basi biologiche dell'esperienza della simulazione incarnata.

Marco Maio propone un articolo dal tema "L'archetipo del concepimento": già nel titolo si evoca la tensione fra qualcosa che si mantiene fedele ad una matrice originaria e qualcosa di assolutamente nuovo ed originale, polarità entrambe presenti nel concepimento e nella nascita di una nuova vita, di un nuovo essere, di un nuovo Sé. L'autore, con intelligenti intuizioni, ci conduce a riconoscere il gioco eterno fra inerzia e movimento nella dimensione biologica e psicologica del concepimento, luogo dove l'accoglimento pacato e l'intensità del desiderio giocano fra loro in una dialettica creativa.

Ilaria Mantegazza e **Raffaele Toson** presentano un articolo originale sotto forma di dialogo fra uno psicoterapeuta ANEB (R. Toson) e un'arte-terapeuta (I. Mantegazza). Le parole del testo si integrano in maniera stimolante con immagini tratte dai laboratori di arte terapia, e la prospettiva ecobiopsicologica unisce il tutto facendo vedere come, in modo concreto e quindi esperienzialmente fruibile, materia e psiche, sensorialità e pensiero, ciò che si fa e ciò che si pensa siano domini fra loro legati in quanto espressioni di un *Mundus* che tutte le comprende.

Silvia Ostini entra nel tema di permanenza e trasformazione muovendosi con sensibilità ecobiopsicologica fra psicologia e cinema, fra scienze umane e principi dell'universo fisico, servendosi della nozione complessa di "campo". Il riferimento ad un film americano, *Pleasantville*, dà l'occasione di riflettere su come si nascondano nell'animo umano sia la tendenza ad una quiete che al suo limite diviene mortifera, espressione di una vita che è "non-vita", di un Sé che è "falso-Sé", sia la tendenza a *colorare* il grigiore della quiete in modo inquietante, fatalmente pericoloso ma anche vitale.

Alessandra Bracci propone un'intervista estremamente ricca e stimolante alla Prof.ssa Maria Pia Rosati, dal suggestivo titolo *ÁTOPON*, «Luogo di ciò che è senza luogo». La studiosa illustra il suo lungo itinerario intellettuale attraverso la letteratura, la filosofia e la psicologia del profondo, un itinerario che è soprattutto interessato ad un concetto radicale: l'indagine appassionata attorno all'uomo inteso come *Homo symbolicus*, cioè come creatore e fruitore di simboli.

L'intervista si snoda attorno a concetti chiave quali il simbolo, l'immaginario, il Sé, incontrando aree di estremo interesse e di rara originarietà come la riconsiderazione moderna della ricerca degli antichi alchimisti.

Il lettore troverà in ciascun articolo contenuti interessanti e originali, ma vorremmo dargli un suggerimento: guardare i diversi lavori con la lente del metodo analogico, cogliendo, al di là dei singoli contenuti, i richiami, le risonanze, i rimandi tematici che portano tutti in una direzione: fare emergere, con la lente dell'*analogia vitale*, il senso della dialettica inerzia-trasformazione nella materia, nella psiche, nello spirito, e più in generale nella cultura e in ciò che accade attorno a noi.

In questa prospettiva le recensioni bibliografiche proposte da **Marco Maio** sono molto di più di fredde recensioni: si intuisce snodarsi fra di esse un filo concettuale che invita a "leggere" testi di biologia, di psicologia e di filosofia con lo sguardo nuovo dell'Ecobiopsicologia.

LE TRACCE ARCHETIPICHE DELLA NASCITA E DELL'EVOLUZIONE DELLA MENTE NEL MITO DI AMORE E PSICHE



P. Tenerani, *Psiche svenuta*, 1823-1828, Hermitage, San Pietroburgo

Indagare un mito in un'ottica ecobiopsicologica significa ricercare in esso non solo quelle immagini che disvelano simbolicamente le esperienze sedimentate nella psiche individuale e collettiva, bensì individuare nelle stesse le tracce che l'evoluzione ha impresso nelle forme del mondo vivente, e che l'uomo da sempre ha rappresentato in quelle immagini. È così che, attraverso l'analisi di alcuni aspetti fondamentali del mito di Amore e Psiche, è possibile riconoscere in una sorta di *continuum*, sia l'allusione alla nascita della psiche dalla materia vivente in cui essa è da sempre stata implicata, che l'eco dell'analogia nascita della psiche individuale dall'abbraccio della relazione in cui essa è sin dall'inizio contenuta.

Il mito di Amore e Psiche è inserito all'interno delle *Metamorfosi* di Apuleio, testo latino del II secolo d.C., nominato successivamente col titolo più famoso *L'Asino D'oro*. La trama del libro si riferisce alle peripezie di un giovane, Lucio, trasformato per magia in asi-

no, che alla fine del romanzo ritornerà uomo grazie all'aiuto della Dea Iside.

La vicenda di Lucio va al di là del suo significato come romanzo storico, ma attraverso la sottolineatura dei suoi contenuti simbolici, narra in senso più lato la caduta e la redenzione dell'uomo, e in termini ecobiopsicologici, lo sviluppo della coscienza dall'ambito della materia in cui essa è incarnata.

Questo mito narrato da Apuleio va considerato sotto un duplice aspetto: sia come allusione simbolica alle metamorfosi della coscienza di ogni singolo uomo nella direzione della totipotenzialità archetipica espressa dall'iniziazione, che come espressione di aspetti più complessi, inerenti la relazione mente-corpo, che l'ordinaria ermeneutica ha lasciato in ombra.

Apuleio nel corso della sua vita si sa che aderì ai culti misterici di Iside. La spinta di Apuleio alla iniziazione rappresentava il suo bisogno di individuazione, che sul piano magico aveva l'ambizione di trasformare la coscienza del soggetto dalla dimensione istintuale, simboleggiata dall'asino, verso una dimensione di ordine spirituale più evoluta. Nella riflessione ordinaria della psicologia analitica condotta sul libro *Amore e Psiche*, che rappresenta soltanto un aspetto dell'opera più generale di Apuleio, si sottolinea come la storia di Amore e Psiche assuma un'importanza esemplare nella comprensione dei problemi particolari della psicologia femminile, quali il tema del distacco dalla Madre e il confronto con lo sviluppo del proprio *Animus*.

Tuttavia, il fatto che Amore e Psiche sia inse-

¹ Jung schematizzò il rapporto fra l'Io e gli archetipi utilizzando l'analogia dello spettro luminoso. Al polo dell'*infrarosso* fece corrispondere la materialità, gli istinti, mentre al polo dell'*ultravioletto* collocò gli archetipi nella loro espressione psichica, data dalle immagini e dalle rappresentazioni. Lo spettro *infrarosso-ultravioletto* riunisce in sé la totipotenzialità espressiva dell'archetipo, che qualora venga indagata dall'Io nella sua duplice espressività - materia ed energia, corpo e psiche - permette un'amplificazione della coscienza nella direzione della dimensione archetipica del Sé, resa esplicita nel cammino di individuazione.



rita in un'opera che sottolinea il valore di trasformazione della coscienza o di iniziazione, pone a noi moderni la necessità di esplorare tutto ciò che sta oltre l'ambito della psicologia del femminile, per ritrovare quelle immagini archetipiche che riuniscono l'*infrarosso* e l'*ultravioletto*¹, ovvero quelle immagini della totalità che orientano la coscienza dell'io nella direzione del Sé.

Secondo gli antichi misteri, infatti, ogni iniziazione aveva lo scopo di individuare quelle leggi generali che erano alla base del mondo naturale e che dovevano essere ritrovate dall'uomo come traccia significativa per poter orientare la metamorfosi della propria coscienza. Ogni iniziazione, in altre parole, doveva integrare in sé gli aspetti del corpo, inserito nella natura, e della psiche, affinché si potesse risvegliare lo spirito.

In questa prospettiva di lettura, ogni elemento dettagliato o traccia dell'opera, il nome stesso dei protagonisti, così come le prove legate alla trasformazione, devono essere considerati come l'espressione allusiva della metamorfosi che ispira tutto il *telos* del romanzo. Questo ad iniziare dal nome del protagonista, Lucio, non scelto a caso. Esso contiene in sé l'allusione al latino *Lux*, espressione della coscienza illuminata. All'inizio dell'opera Lucio si presenta come un giovane di bell'aspetto, attraente, ricco e di buona famiglia, che adora le magie, le stregonerie, in una parola il potere della trasformazione. Lucio è dunque la coscienza ancora giovane, che all'inizio della sua esistenza si presenta come inconsapevole, dominata solo dalle forze telluriche degli istinti.

In senso archetipico, però, Lucio è anche l'immagine della coscienza ancora incarnata nella materia. Attualmente, con Maturana e Varela, neuroscienziati della Scuola di Santiago, parleremmo di *cognizione*, e come tale di uno stato di coscienza ancora primitivo e incapace di assurgere a tutte le potenzialità della coscienza riflessiva propria dell'essere umano. In particolare con lo sviluppo delle neuroscienze, scoprendo la coscienza in ogni fenomeno vitale, si è distinta una *coscienza primaria* per esprimere quegli stati di cognizione rappresentativi della potenzialità del-

la psiche ancora incarnata nella materia (il Lucio giovanile), e una *coscienza superiore* o riflessiva per sottolineare lo sviluppo che questa dimensione archetipica assume nel corso della filogenesi sino all'uomo.

Nella vicenda delle *Metamorfosi* il protagonista Lucio, nel suo desiderio di ottenere rapidamente un successo trasformativo si cosparge di un unguento magico che abbinato ad alcune formule dovrebbero trasformarlo in uccello onde poter essere, come comunica alla sua amante, "L'alato Cupido della mia Venere". Tuttavia, in seguito ad un fatale scambio di unguenti la sua tenera pelle si indurirà come il cuoio, le sue dita diverranno zoccoli e dalla spina dorsale spunterà una coda. Lucio verrà trasformato in asino e potrà ritrasformarsi in essere umano solo nel momento in cui mangerà le rose donate da Iside. Che cosa vuol comunicare Apuleio con la metamorfosi di Lucio? E perché proprio la scelta dell'asino per sottolineare l'animalità degli istinti? Per poter rispondere a queste domande occorre esplorare le immagini archetipiche, affinché le stesse ci diano un senso riferibile non soltanto all'ambito delle vicissitudine umane, ma in senso più lato anche agli aspetti delle forze archetipiche espresse nella natura. L'asino è presente anche nella cultura cristiana associato alla nascita del Redentore, che nelle Sacre Scritture è descritta nella capanna fra il bue l'asinello. Questo pone un ulteriore quesito: se, come si è soliti pensare, l'asino rappresenta un simbolo di ottusità, come è possibile che il Redentore possa essere stato assimilato a un'origine così confusa? E inoltre perché più volte nel Vangelo si sottolinea che i genitori di Gesù, Giuseppe e Maria, durante il viaggio a Betlemme cavalcavano un asino? Si potrebbe pensare in termini riduttivi che tale animale nel mondo antico fosse il mezzo più semplice per muoversi, ma in verità esplorando gli aspetti più nascosti di tali immagini emergono significati sottili, non immediatamente accessibili alla coscienza. Nella figura dell'asino è rappresentato l'elemento istintivo nell'uomo, l'espressione di una vita che si svolge tutta sul piano terrestre e sensuale. È noto infatti che a questo animale si attri-



buisce un grande fallo, simbolo di un potere dionisiaco, ma accanto a questo significato l'asino è noto anche per avere delle grandi orecchie. Nell'iconografia orientale gli animali quali l'elefante, Ganesha, come anche le immagini del Buddha stesso sono dotate di grandi orecchie, a sottolineare la potenzialità di poter percepire il *suono* originario della creazione. Il Salvatore, nota immagine del Sé cosmico, che nasce quindi nella capanna tra il bue e l'asino, sembra indicarci come la coscienza spirituale mantenga in sé tre prerogative nella sua nascita: la prima riferita al bue, come simbolo di calma, di forza tranquilla, di potenza del lavoro e del sacrificio, la seconda riferita alla capanna, a sottolineare che lo spirito deve avere un'intrinseca umiltà, un'aderenza cioè alle forze della terra (*humus* = terra), e da ultimo l'elemento dell'asino puntualizza come la coscienza spirituale debba essere in grado di dominare la materia-istinto a lei sottoposta.

Nel romanzo, dunque, l'iniziazione di Apuleio comporta un suo ritorno iniziale allo stato elementare dell'istinto, di un istinto che però ha in sé le potenzialità, qualora venga sublimato, per realizzare la propria metamorfosi. Sul piano archetipico, l'immagine dell'asino sembra alludere alla forza trasformativa presente nella filogenesi, l'*élan vitale* di Bergson, la spinta archetipica che dalla materia più bruta, dominata dalla cieca istintualità e sessualità, arriverà a sublimarsi nell'essere umano a livello dell'esperienza dell'amore. In altri termini, sin dal tardo ottocento i biologi e i filosofi hanno parlato di *plasma germinale* o *élan vitale* per sottolineare quella forza primordiale della natura che sottopone al suo dominio ogni trasformazione di tutte le forme viventi, da quelle del mondo vegetale a quelle del mondo animale, sino all'uomo. Ma proprio perché questa forza archetipica, dotata di strapotere istintuale, mantiene in sé anche la possibilità di essere "ascoltata" nel suo significato più archetipico (le grandi orecchie), essa può esser sublimata nella dimensione più evoluta di una forza attrattiva (l'amore), destinata a orientare il destino degli esseri umani.

Così nel romanzo il fatto che Lucio si sia ser-

vito di un unguento e di formule magiche destinate a trasformarlo in uccello, lascia intuire come il suo desiderio fosse proprio quello di elevare la sua psiche nella direzione della consapevolezza della propria spiritualità, liberando così la sua anima dalla materia.

Ma come è descritto, ogni praticante delle regole iniziatiche, non può ricorrere a scorciatoie od inganni per realizzare la trasformazione ricercata, di conseguenza Lucio pur desiderando elevare il proprio destino nella direzione spirituale, si serve di strumenti ingannevoli, non consoni alle esigenze di un reale cambiamento. Sul piano della realtà dell'Io, quante volte anche nei giovani il desiderio ardente di cambiare la propria condizione esistenziale li spinge, come Lucio, a ricorrere a dei mezzi ingannevoli per il proprio cambiamento? Le droghe, l'alcool, tutti gli inganni psicologici e le illusioni con i quali la coscienza umana si traveste, rappresentano in termini moderni l'esperienza più vicina al tentativo di Lucio di cambiare se stesso.

Ritorniamo ad affrontare gli aspetti archetipici sottesi al mito di Amore e Psiche. Per far questo occorre non soltanto evidenziare gli aspetti archetipici in riferimento alla soggettività dell'individuo, cioè il rapporto mente-corpo, ma anche quegli aspetti collettivi, rintracciabili nella natura, ben espressi nel rapporto materia-energia. Questo rapporto si rende evidente nell'immagine archetipica del Dio Eros. Il dio Eros sul piano archetipico risulta il prodotto di due forze opposte, attrattive e repulsive, che nella mitologia antica erano state definite con le immagini di *Afrodite* e di *Ares*. Queste forze così totali si fondevano in un equilibrio preciso nella figura di Eros tanto da essere avvertite, in tutte le culture, come base e fondamento della vita stessa. Nell'iconografia orientale lo *Yin* e *Yang* della Cina, come i concetti di *Purusha* e *Prakriti* dell'India, rappresentano i simboli dell'aggregazione della materia e dell'energia. Queste forze sono le stesse presenti nella struttura del mondo atomico, sotto forma di protone e di elettrone, e come

² Citati, P. (1996). *Graecae Magicae*. In *La luce della notte. I grandi miti nella storia del mondo*. Milano: Mondadori, pag. 106-107.



base archetipica e sintesi di tutti gli opposti sono alla base dell'evoluzione della vita stessa. Per sottolineare la natura creatrice di questi opposti una preghiera contenuta in un papiro magico greco, testualmente afferma a proposito di Eros: «*Tu primogenito, creatore dell'universo, dalle ali d'oro: tu oscuro, che veli tutti i propositi ragionevoli e ispiri tenebrose passioni: tu segreto che vivi nascosto in ogni anima: tu che susciti il fuoco invisibile toccando tutte le cose animate, tormentandole instancabilmente con voluttà e dolorosa delizia, da quando esiste l'universo: tu che provochi il dolore con la tua presenza, a volte ragionevole, altre volte insensato [...] Tu signore dell'oblio, tu padre del silenzio, per il quale e verso il quale ogni luce s'irradia...*».² Queste immagini archetipiche, grazie alla totalità della loro forza e del loro significato, possono essere ritrovate in termini moderni anche nella teoria dell'attaccamento. Nell'attaccamento inteso come legame che una persona o addirittura un animale ha con il proprio caregiver, si osserva come lo scopo di esso sia costituito dal mantenere una distanza rispettosa di due individualità, che si autoregolano reciprocamente nei loro scambi affettivi, affinché da questa relazione possa nascere la psiche stessa. Nell'attaccamento, il gioco sottile fra piacere dell'attrazione reciproca e dolore del distacco fra le due individualità deve essere sempre mantenuto, proprio come accade in tutti i fenomeni vitali, retti dalla dimensione dell'archetipo di Eros. Sul piano ecobiopsicologico, le forze di Eros non soltanto si incarnano negli studi sull'attaccamento, ma sono presenti all'interno dell'uomo stesso. Infatti, nell'*infrarosso* dell'uomo le forze di Eros costituiscono le modalità attrattive che legano le singole cellule a comporre gli organi, che vincolano i medesimi nelle entità più complesse degli apparati, e che permettono agli apparati stessi di armonizzarsi fra loro nell'unità vivente che noi chiamiamo uomo. Studiando queste forze del mondo dell'*infrarosso*, che l'ecobiopsicologia definisce come dotate di una loro "proporzione vitale", la coscienza man mano che se ne impossessa come esperienza consapevole può vivere concretamente la propria amplificazione.

Di seguito riprendiamo ora una sintesi del mito, per evidenziare i nodi più significativi presenti nel processo di trasformazione a partire dalle forze archetipiche.

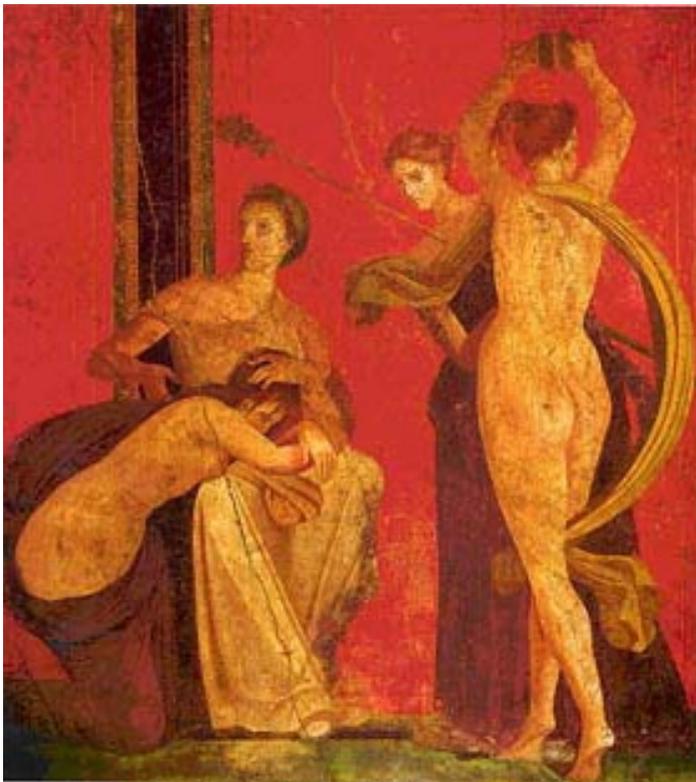
"Psiche è una principessa di celestiale bellezza, venerata dagli uomini come una dea, contrapposta da questi alla stessa Venere. Questo suscita la gelosia di Venere che chiede al figlio Eros di vendicarla, facendo innamorare Psiche del più miserabile degli uomini. Nello stesso momento, i genitori di Psiche interrogano l'oracolo di Apollo per la loro figlia che troppo bella è adorata ma non desiderata, venerata ma non amata. Dall'oracolo vengono predette nozze ferali con un mostro in cima ad una rupe. Ma quando Eros vede la fanciulla in cima alla rupe se ne innamora e la fa trasportare da Zefiro in un meraviglioso palazzo magico, dove le pareti e le colonne interamente d'oro, emanano un'epifania di luce. Inizia la felice esistenza di Psiche con l'invisibile sposo, Eros; invisibile perché Eros giunge a Psiche solo nell'oscurità, imponendogli il divieto di "non cercare mai di vederlo o di sapere chi sia", pena la sua perdita. Questa esistenza paradisiaca sarà interrotta dall'irruzione delle sorelle invidiose dell'idillio fra Eros e Psiche che porterà Psiche alla scoperta dello sposo divino. Psiche, per aver infranto il divieto, lo perderà. Qui inizierà il suo cammino di prove, a cui verrà sottoposta da Venere, e di sofferenza per poterlo riconquistare".³

Il matrimonio di Psiche con Eros è consumato inizialmente in una esistenza paradisiaca che fa dire a Psiche «Preferirei morire cento volte, anziché essere privata di questo tuo dolcissimo connubio. Perché chiunque tu sia, ti amo e mi sei caro più di ogni altra cosa, più della mia stessa anima, e non ti contrapporrei allo stesso Cupido». È questa un'estasi di oscurità. È una condizione di non-sapere e non-vedere in cui Psiche può solo toccare e udire l'amato, ma non vederlo. Questa condizione iniziale sul piano simbolico fa riferimento

³ Apuleio. (1990). *Le Metamorfosi*. Milano: BUR, pag. 307.

all'esperienza inconscia di una psiche ancora assimilata all'istinto, che proietta tutto il suo desiderio verso un oggetto d'amore, contemplato come ideale esclusivo di amore.

Per quanto riguarda la psiche del neonato, con le dovute precauzioni che è necessario avere nel trarre conclusioni sulla vita psichica così iniziale dell'essere umano, questo stadio archetipico può essere rappresentativo di quell'esperienza primaria che il neonato ha della sua dimensione "appetitiva" ver-



Particolare de *Il terrore e l'estasi*, I secolo a.C., Villa dei Misteri, Pompei.

so il proprio genitore, spinto dalla necessità "pulsionale" di integrare il proprio bisogno di relazione, quello che la teoria dell'attaccamento osserva e teorizza come principio organizzatore della psiche. Infatti, ciò che in modo sintetico e astratto chiamiamo "unità madre-bambino" si esprime, nell'*infrarosso*, proprio in quell'accudimento iniziale fatto di carezze, di parole che "accarezzano", di riconoscimento di odori, di quella tenerezza materna che culmina nelle atmosfere dell'allattamento, in cui gli sguardi del bambino e della madre si rispecchiano in una sorta di "beatitudine".

In questo passaggio del mito, il ruolo svolto

dalle sorelle che innestano nel cuore di Psiche il dubbio che l'invisibile marito sia un mostro, esprime quel dubbio fecondo, evolutivo, che avvisa la psiche del pericolo di essere divorata dal mostro della indifferenziazione. Giustamente Neumann scrive «abbiamo [...] di fronte a noi un dramma di grande profondità e violenza, una trasformazione psichica di straordinario significato. Si tratta del risveglio di Psiche in quanto psiche».⁴ Qui si delinea un primo passaggio fisiologico: fino a questo momento la psiche viveva l'aspetto relazionale in modo naturale e inconscio, ma, così facendo, l'individualità non poteva svilupparsi e soprattutto esplorare le potenzialità della propria natura, ma solo dipendere dall'istinto.

Tuttavia Psiche non si accontenta di ascoltare "le voci" del palazzo e di accarezzare l'invisibile amante, vuole soprattutto vederlo, e mentre contempla il divino sposo fa cadere una goccia d'olio sulla gamba di Eros. Ecco che alla luce della lampada Psiche riconosce Eros, il Dio dell'Amore. Questo passaggio indica una nuova consapevolezza presente in Psiche: la necessità "implicita" del proprio bisogno di conoscenza. Essa è spinta dalle forze interne dell'*infrarosso*, Eros non ancora conosciuto, verso la propria realizzazione nell'*ultravioletto*, e per far questo deve riconoscere l'indistinzione iniziale, deve entrare nel mondo

della relazione attraverso la consapevolezza. Nel compiere questo passaggio Psiche perde Eros, perché ogni coscienza che ambisce alla propria trasformazione è costretta ad abbandonare l'amplesso con l'oscura cecità dell'istinto, per poterne trasformare le forze nella dimensione evoluta della consapevolezza; ma questo distacco, questa separazione, questa ricerca della consapevolezza non è agevole, comporta sempre, come ben è espresso nel mito, la presenza del dolore.

⁴ Neumann, E. (1971). *Amor and Psiche. The psychic development of feminine.* (trad. it. *Amore e Psiche. Un'interpretazione nella psicologia del profondo*, Astrolabio, Roma 1989, pag. 58).



Sul piano dell'esperienza dell'attaccamento, nell'alba dell'intelligenza umana, anche il bambino attraverso i suoi desideri costruisce un mondo ideale nel quale non vi sono contraddizioni. Ogni passaggio dal mondo ideale al mondo reale è contrassegnato da un brusco risveglio che può essere vissuto soggettivamente come una perdita o un dolore. In questo contesto diviene importante il ruolo della madre, o comunque del *careviger* che, con la sua sensibilità, con le sue esperienze e conoscenze, permetterà al bambino questo passaggio, aiutandolo nella nascita della propria psiche distinta.

Prima di continuare nella disamina del mito, è interessante soffermarsi a considerare questa immagine simbolica per dare ad essa un significato amplificativo, in grado di riunire sia l'aspetto più specifico dell'esperienza umana che quello più generale legato al valore archetipico. Nel mito ciò che separa Psiche da Eros è rappresentato dall'olio bollente che cade dalla lampada accesa da Psiche. In molte culture la lampada è una rappresentazione simbolica dell'Uomo: essa ha un corpo d'argilla, un'anima vegetativa o principio di vita costituita dall'olio, uno spirito rappresentato dalla fiamma. Offrirla in un santuario equivale a offrire se stessi, mettersi sotto la protezione degli "invisibili" e dei geni guardiani. Lo stesso tema è presente nell'uso cristiano di offrire e di bruciare dei ceri davanti alle statue dei santi. Se la lampada ha questo significato simbolico, l'olio bollente e la fiamma rappresentano allora quell'iniziale risveglio della coscienza che "accendendosi", pone le basi del desiderio della conoscenza. Infatti, quando l'essere umano vuole sviluppare la consapevolezza del proprio stato di coscienza deve potersi "accendere" simbolicamente, sperimentando la nascita di quella condizione di curiosità esplorativa, che su un piano metodologico appartiene alla "nascita" di un'ipotesi di lavoro.

Nel suo percorso di crescita o di conoscenza tuttavia, la psiche, separatasi dalla dipendenza cieca verso Eros, se vorrà amplificare la sua consapevolezza dovrà ritornare a rivisitare l'istinto in modo consapevole, senza esserne sopraffatta, e questa rivisitazione sarà nella

favola espressa dalle prove indotte da Venere. La prima di queste prove consiste nel separare e disporre per ordine un grande mucchio di frumento, orzo, miglio, papaveri e ceci, piselli, lenticchie e fave nel breve tempo in cui Venere parteciperà ad un consesso di dei. Nel far questo Psiche viene aiutata dal popolo delle formiche, forze della terra, simboli del mondo istintivo, forze inconscie appartenenti a Psiche che la mettono in grado di scegliere, valutare, ordinare la confusione del mondo materiale, nel suo aspetto germinativo, presente come potenzialità da rendere cosciente nella psiche stessa. Il mito sembra dire con queste immagini che la psiche, nel momento in cui impara a discriminare i segni delle cose, deve imparare a cogliere i "germi" dell'origine delle cose stesse, simboleggiate dai vegetali che, in questo caso, sono tutti semi.

Analogamente, il bambino, nella sua separazione dalla originaria unione con la madre, comincerà a conoscere il mondo attraverso la conoscenza di cibi diversi dal latte, cibi che provengono dalla terra, proprio grazie ai semi che sono fruttificati in essa. Ed ecco che, man mano che si nutrirà di parti di mondo, il bambino, nella sua psiche, andrà aprendosi sempre di più alla relazione con gli altri.

La seconda impresa a cui Psiche dovrà sottoporsi consiste nel prendere un fiocco di lana di quelle "pecore bellissime che hanno lana d'oro fiammante". Anche questa volta Psiche sarà aiutata da una canna d'acqua che le suggerirà come ottenere il successo dell'impresa, dicendole di non avvicinarsi alle pecore durante il mezzogiorno, quando il sole è alto nel cielo, perché il calore del sole le rende feroci, ma di raccogliere la lana lasciata sui rami degli alberi al calar del sole. La seconda prova relativa al tema delle pecore, fa capire sempre di più come la scelta di queste immagini non sia affatto casuale: l'immagine della pecora, se viene letta attraverso "l'analogia vitale", cioè attraverso l'espressività archetipica della sua natura, esprime in sé una forza istintuale bipolare. Da un lato la pecora nella forma giovanile dell'agnello è l'espressione della mansuetudine, della dipendenza (il gregge) e della "sensibilità" (agnello sacri-



ficale), dall'altro, al polo estremo si situa il montone, con la sua aggressività sessuale e con la sua forza istintuale. Psiche, dopo che è stata in grado di crescere attraverso la conoscenza della natura, comportandosi quasi come gli animali primitivi che hanno dovuto apprendere quali erbe erano nocive e quali no, attraverso l'esplorazione delle radici germinative presenti nella vita vegetale della natura, si deve ora confrontare con le forze animali. Nel mito la dea Venere, simbolo della Natura, consiglia a Psiche di avvicinarsi a tali forze "nel pieno della coscienza del mezzogiorno". Ma è proprio la canna, la voce che proviene dal mondo arboreo, quel mondo ormai in Psiche elaborato attraverso l'assimilazione e la conoscenza delle forze vegetali, che permette alla stessa di impossessarsi delle forze animali avvicinandosi non in modo diretto, cosa che se fosse stata effettuata avrebbe sollevato le forze reattive degli animali stessi, ma soltanto in termini indiretti, recuperando ciò che gli animali avevano lasciato spontaneamente sui rami degli arbusti.

Questo passaggio importante sembra indicare come la psiche debba impossessarsi, per la propria evoluzione, anche delle forze dell'istinto animale, ben più potenti di quelle vegetali, ma in modo graduale, che per il nostro lo può significare il recuperare e acquisire di volta in volta "più le immagini che gli aspetti diretti dell'istinto". Ben diverso è, ad esempio, affrontare direttamente la sessualità che esplorarla attraverso l'assimilazione delle immagini allusive di essa, come accade nell'evoluzione degli esseri umani. Sul piano psicologico questo passaggio è fondamentale nell'evoluzione degli esseri umani e, per quanto riguarda gli aspetti specifici dell'attaccamento, può essere rintracciato negli studi della psicologia delle relazioni oggettuali quando si sottolinea che per sopportare l'urgenza degli istinti occorre trasformare le fantasie *beta*, di per sé insostenibili da elaborare, in elementi *alfa*.

Nella terza prova Venere chiede a Psiche di riempire un recipiente di cristallo con l'acqua della fonte che alimenta le paludi dello Stige e le correnti di Cocito, i fiumi del mondo infero. Questa fonte si trova sulla

più alta cima di una montagna e la strada per raggiungerla è sorvegliata da feroci draghi. In aiuto a Psiche questa volta compare l'aquila di Zeus. Quest'ultima, nel suo valore simbolico, indica la necessità della presenza di una coscienza che si è sottratta al dominio della materia. Psiche dunque, per poter confrontarsi con le forze della morte e della distruzione, deve servirsi di uno stato di consapevolezza del tutto nuovo, non più dominato dalle forze della materia, ma in grado di accostarsi alle stesse attraverso una nuova capacità riflessiva. Riempire il vaso di cristallo con l'acqua della morte, può allora significare che la coscienza deve diventare trasparente alle forze inferie come quel vaso senza farsi dominare dalle stesse. E soltanto quando sarà in grado di andare oltre le angosce provocate dalla morte la coscienza, potrà assurgere alla consapevolezza della propria spiritualità. Per quanto riguarda l'attaccamento, l'immagine della psiche che diventa trasparente alle forze del mondo infero, può corrispondere a quello stato psicologico in cui il bambino comincia a distinguere la ciclicità dei fenomeni senza fantasticarne una loro separazione assoluta. Infatti, la percezione della ciclicità della luce e del buio a costituire l'unità del tempo definita giorno, così scontata nell'adulto, non è naturale nella psiche infantile, dove inizialmente il giorno e la luce sono nettamente separati, eventi fra loro non in relazione.

Nell'ultima prova Psiche dovrà confrontarsi senza ricevere alcun soccorso dal mondo vegetale e animale. L'unico suo aiuto verrà da una torre, simbolo dell'esperienza umana, che la renderà edotta sugli accorgimenti da utilizzare durante il compito. In questa prova Venere le consegnerà un vasetto vuoto affinché Psiche si possa recare negli inferi a confronto con Proserpina, dea regina degli inferi. Questo vasetto dovrà essere riempito delle qualità della Dea Proserpina, che serviranno a Venere per recarsi a un'assemblea di Dei. Psiche spaventata da questo compito, che contempla l'entrata nel regno dei morti, sfiduciata del potersi confrontare con la morte stessa, penserà di suicidarsi buttandosi da una torre. Prima che questa scelta dramma-

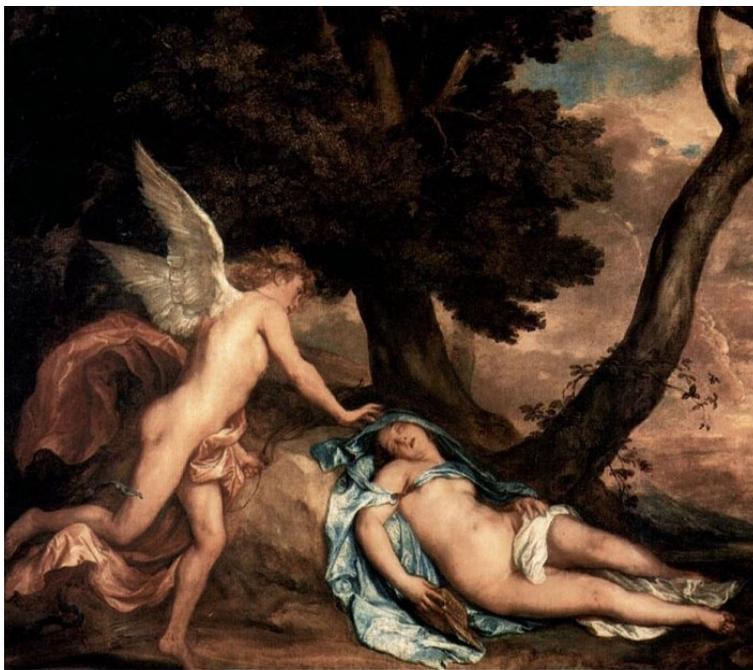
tica si realizzi, la torre stessa, quasi animandosi, le verrà in aiuto consigliandole come superare la prova. Seguendo le indicazioni della torre Psiche sarà in grado di accedere al mondo infero e riempire quel vasetto consegnatole da Venere dei doni di Proserpina. Una volta uscita dagli inferi, tuttavia Psiche, sedotta dall'idea di possedere le qualità divine della Dea aprirà il vasetto cadendo così in una condizione di semiaddormentamento assai simile ad un torpore.

Questa prova sul piano simbolico è la più complessa e la più misteriosa perché va a toccare gli aspetti più profondi dell'anima umana, che in termini amplificativi rappresentano il confronto con la morte. Sul piano delle immagini archetipiche, il confronto con la morte implica, per la coscienza dell'io, il ritorno consapevole a quella condizione indistinta rappresentata psicologicamente dall'inconscio psicoide, in cui la materia e l'energia, la mente e il corpo, sono tra loro così confusi da essere indistinti. La seduzione che Psiche prova nei confronti delle qualità divine di Proserpina, accenna a quella *hybris* che la coscienza sperimenta nell'entrare in rapporto con la successione delle immagini archetipiche, capaci di conferire un potere preliminare di consapevolezza senza che venga avvertita l'entità inflattiva delle energie in gioco. La torre che viene in soccorso a Psiche allude sul piano collettivo alle forze della cultura umana, e sul piano personale alle forze stesse dell'io che si sono costellate nel corso della sua crescita e della sua strutturazione.

Sul piano dell'evoluzione dell'essere umano queste forze sono presenti in tutti i momenti di trasformazione dello stesso, nella primissima infanzia, nell'adolescenza, nelle tappe significative dell'esistenza umana. L'essere umano si confronta con queste forze archetipiche che guidano spesso in modo inconsapevole la sua esistenza, ma nel momento in cui vuole conferire ad essa la ricerca della propria individuazione, è costretto di volta in

volta a confrontarsi con l'angoscia di perdita della propria identità. I momenti parziali di questa angoscia vengono vissuti come aspetti depressivi, se non suicidari, dell'esperienza soggettiva dell'io.

Per quanto riguarda il tema dell'attaccamento, è noto che sin dai primi giorni di vita il bambino stabilisce con la madre una sorta di relazione dinamica che può essere ben espressa dal concetto di una danza virtuale tra due entità interagenti fra loro. Questo automatismo spontaneo è diretta espressione delle forze archetipiche. Man mano che il cir-



A. van Dyck, *Amore e Psiche*, 1639, Royal Collection

cuito virtuoso di corrispondenze relazionali avverrà in modo coordinato, il bambino, attraverso la conferma ottenuta dalla relazione con la madre conquisterà progressivamente la capacità di elaborare un potere discrezionale sul mondo. Ogni momento, ogni passaggio successivo, segnato dall'evoluzione della propria coscienza dell'io, il bambino si distaccherà dalla dimensione stretta di Eros come forza archetipica necessaria alla sua sopravvivenza, e acquisterà una sua progressiva individualità segnata da tutti quei momenti di trasformazione, che il mito di Amore e Psiche ha descritto nei termini delle immagini archetipiche. Concretamente ciò significa che ogni volta che il bambino andrà incontro alla sperimentazione della



A. Canova, particolare de *Amore e Psiche*, 1788, Louvre, Parigi

propria individualità, si sottrarrà a quella forma di potere determinata dall'abbraccio indiscriminato delle forze archetipiche di Eros. Nel corso del suo accrescimento la psiche nascente del bambino, stabilendo relazioni oggettuali con il mondo in modo sempre più coordinato, realizzerà il proprio sviluppo fisiologico. Dalla clinica, noi sappiamo quanto sia critico questo percorso, perché la psicopatologia sta a dimostrarci il dramma vissuto dalla coscienza ogni volta che Psiche si distacca da Eros. Infatti, vi sono condizioni in cui la psiche "neo-nata" appena distaccata da Eros, mantiene in sé una *hybris* manipolatoria sul mondo a similitudine di quella capacità egoica appena nata (aspetto narcisistico), come in altre circostanze la psiche spaventata dal distacco da Eros ritorna a rifugiarsi nel caldo abbraccio dell'amante (tratto depressivo).

Arrivo così alla fine del breve percorso di lettura e riflessione sul mito di Amore e Psiche, vista nel suo valore iniziatico inerente il percorso di trasformazione che gli istinti, figli del mondo tellurico, compiono per assurgere al mondo "divino" della coscienza, e nel suo valore prettamente umano della nascita di una coscienza dell'Io che si svincola dalla dipendenza dall'istinto grazie alla "culla" della relazione.

Da ogni prospettiva si guardi la relazione, interiormente o oggettivamente nell'accudimento, essa, come Jung ci ha ben insegnato,

è essenziale allo svilupparsi della vita e della coscienza che da sempre la accompagna. Così, James Hillman, autorevole psicoanalista da poco scomparso, esperto nell'approfondimento dello studio dell'Anima e della sua epifania contenuta nei racconti mitici, scrive in *Fuochi Blu* «Quale che sia la veste sotto cui si presenta, ciò che accade è la connessione dell'Eros creativo con una psiche che si risveglia».⁵

⁵ Hillman, J. (1990). *A blue fire*. (trad. it. *Fuochi blu*, Adelphi, Milano 1990, pag. 394).

Bibliografia

- Apuleio. (1990). *Le Metamorfosi*. Milano: BUR, pag. 307.
- Bergson, H. (1907). *L'evoluzione creatrice*. (trad. it. *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano, 2002).
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. *Dictionnaire des symboles*, (1969) (trad. it. *Dizionario dei simboli*, Bur-Rizzoli, Milano, 1986).
- Fonagy, P. (2001). *Attachment Theory and Psychoanalysis*. (trad. it. *Psicoanalisi e teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano, 2002).
- Frigoli D. (2004). *Ecobiopsicologia. Psicomatica della complessità*. Milano: M&B.
- Jung, C.G., (1928). *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. (trad. it. *L'Io e l'Inconscio*. In *Opere* (Vol VII), Boringhieri, 1983).
- Hillman, J. (1990). *A blue fire*. (trad. it. *Fuochi blu*, Adelphi, Milano 1990, pag. 394).
- Neumann, E. (1971). *Amor and Psiche. The psychic development of feminine*. (trad. it. *Amore e Psiche. Un'interpretazione nella psicologia del profondo*, Astrolabio, Roma 1989, pag. 58).
- Neumann E. (1975). *La psicologia del femminile*. Roma: Astrolabio.
- Citati, P. (1996). *Graecae Magicae*. In *La luce della notte. I grandi miti nella storia del mondo*. Milano: Mondadori, pag. 106-107.
- Von Franz, M.L. (1992). *The Golden Ass of Apuleius: The Liberation of the Feminine in Man*. (trad. it. *L'Asino D'Oro*. Boringhieri, 1985).



IL TARANTISMO: UNA LETTURA ECOBIOPSIKOLOGICA DEL PROCESSO INDIVIDUATIVO



L'immagine rappresenta un disegno preparatorio di un olio su tela del Correggio (1527-1528), "Venere e Amore spiati da un satiro".

La trasformazione e l'evoluzione dell'uomo è scandita dal ritmo archetipico della musica, che a propria volta rievoca quello della natura. Il ritmo ed i rituali, utilizzati dall'uomo per organizzare la forma ed il tempo della ripetizione, sono aspetti reciprocamente connessi; infatti, il rito con i suoi gesti regolari, le percussioni, i passi di danza, si svolge secondo una cadenza interna, cioè secondo una scansione temporale periodica, mutuata dalla natura e dalla sua capacità di rigenerarsi, basti pensare all'alternarsi ritmico ed essenziale di vita e morte, mentre il tempo della musica e della danza rappresentano una ripetizione rituale delle forme naturali del suono e del movimento.

La natura è il modello e l'uomo ne usa il sacro ritmo.¹

Il "tarantismo", in quanto rituale complesso di natura prevalentemente coreutica e musicale, è fondato su tempi ritmici scanditi all'interno di un rito basato su domanda-risposta tra la pizzicata e i musicanti.

Il diretto rapporto che si instaura tra lo stimolo musicale dei suonatori e il ballo della vittima, ricettiva e attiva insieme, è funzionale a sincronizzare e rendere ritmico un moto inizialmente caotico, che viene svolto sempre con maggiore coerenza, teso al raggiungimento di un equilibrio.

In passato il tarantismo offriva un preciso rituale terapeutico che prevedeva l'intervento della danza, della musica e dei colori. La tarantata, colei che veniva morsa dal ragno, era accompagnata dai musicisti-terapeuti e dalla comunità tutta, attraverso un violento, quanto risolutore, stato alterato di coscienza, momento cruciale dell'intero rito.

Così come magistralmente documentato dall'antropologo Ernesto De Martino, nel suo testo "La terra del rimorso"², il fenomeno del tarantismo riguardava quasi esclusivamente il mondo rurale salentino, ma si inseriva nel più ampio contesto di pratiche magiche che caratterizzavano le civiltà di quella che un tempo era la Magna Grecia.

Secondo l'indagine dello studioso, il rituale non era mai del tutto risolutivo e andava incontro ad annuali "ri-morsi", che ne hanno determinato una calendarizzazione ed una scansione temporale riconosciuta da tutta la comunità ed individuata nel 29 Giugno, ricorrenza della festa di san Paolo. Quest'ultimo è divenuto protettore dei pizzicati a seguito di un lungo e logorante processo di risemantizzazione religiosa, al quale è andato incontro l'impianto del Tarantismo. Tale processo ha comportato la graduale perdita dei legami con le radici originali, le quali non

¹ De Giorni, P. (2004). *L'estetica della tarantella. Pizzica, mito e ritmo*. Galatina: Congedo, p. 25.

² De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*. (2009 ed.). Milano: Il Saggiatore.



affondavano certo in un'ideologia di tipo solare ad impostazione patriarcale, così come potrebbe essere il Cattolicesimo, bensì nei culti di possessione delle Menadi Dionisiache e dei Coribanti, fino a giungere alle forze ctonie della Magna Mater.

Il rito prevedeva un'iniziale fase diagnostica, una cromatica, una coreutica ed infine una fase di liberazione.

La danza rituale aveva luogo prevalentemente nel domicilio della tarantata: adibito con panni colorati, piante aromatiche, sgabelli, specchi, un lenzuolo bianco al centro della stanza e con il sostegno di una piccola orchestra, in genere composta da organetto, violino, chitarra e tamburello, si suonavano arie differenti di pizzica fino al momento in cui la tarantata usciva dalla sua letargia e cominciava ad agitarsi. Si pensava allora di aver identificato la tarantola il cui morso è all'origine del malessere, poiché nel mordere la sua vittima le aveva comunicato la sua divisa musicale ed infine, si assisteva al progressivo passaggio della tarantata da uno stato di totale e selvaggia euforia, caotica e dissociata, durante la quale esplorava famelica i dispositivi cromatici presenti nel perimetro sacro, ad una fase di graduale riconciliazione con le parti che potremmo dire essere espressione di una inflazione archetipica, fino ad una integrazione orientata al loro riconoscimento e al recupero di una individualità e di una nuova consapevolezza.

C'è quindi una morte simbolica, intesa come perdita della propria identità, seguita da una rinascita a vita nuova.

La durata del ciclo coreutico-musicale era abbastanza lunga, poteva durare per diverse ore, ad intervalli di circa 10-15 minuti, durante tutto l'arco della giornata, ripetendosi per alcuni giorni, ciò spiega l'alternarsi di alcune fasi più stabili ad altre più eccitate del ballo.

I suonatori assumevano, in questo quadro, un ruolo fondamentale, configurandosi come medium musicale tra le parti inconscie della tarantata e la loro espressione condivisa e aperta: assolvevano, infatti, ad una sacra funzione assimilabile a quella di

sacerdoti che celebrano attraverso il rituale la rinascita della donna e di terapeuti che empaticamente armonizzano le loro note con quelle dell'anima sofferente del soggetto.

Questi rituali, per funzionare, dovevano inoltre essere condivisi da tutto il gruppo: era infatti la partecipazione collettiva che permetteva alla donna di guarire, di esternare il suo dolore durante il rituale, di essere accettata. In questo modo le tarantate non potevano essere considerate "pazze", poiché esprimevano il loro disagio all'interno di un rituale istituzionalizzato che riconosceva la loro condizione e le accoglieva, agendo simbolicamente anche un'accoglienza all'interno di una rete sociale, vissuta sovente da queste, come una ragnatela che intrappola, cattura e fagocita.

Il ragno diventa l'espedito, la forza scatenante di una sofferenza più profonda, e repressa: la sofferenza di chi lavora la terra, di individui ai margini del vivere sociale, che nel ragno e nel ballo trovano l'unica occasione di "esistere", per dar libero sfogo alle frustrazioni di un anno, ma aldilà di ciò, il morso della taranta viene a configurarsi come l'incontro con l'energia trasformativa dell'archetipo che rivela a questi individui la loro natura autentica.

La taranta "avvelenava" prevalentemente le donne, le più emarginate, vittime di una società patriarcale e contadina che le relegava ad un ruolo subalterno.

Essa dunque è evocativa di una rivincita mitica, il capovolgimento delle regole quotidiane: per un giorno è possibile "impazzire", ballare, sconvolgere l'ordine e le aspettative consolidate, per un giorno è possibile dare voce al Sé.

³ Neumann, E. (1981). *The Great Mother: an Analysis of the Archetype*. (trad. it. *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*. Rom, Astrolabio-Ubaldini, 1981)



Il serpente, il ragno ed altri animali striscianti sono rappresentativi di simboli sessuali, ricordi di una società matriarcale, poi vinta da "invasori" che portavano nuove immagini e nuove divinità: il ragno è l'idea della madre terra che riaffiora, è l'espressione della potente forza delle origini, metafora della Grande Madre.³

Quest'ultima, in quanto archetipo primordiale contiene in sé elementi positivi e negativi, un carattere elementare teso all'inerzia, alla staticità, al nutrimento, alla dipendenza dall'inconscio e dall'indifferenziato, e un carattere trasformatore, dinamico, orientato al cambiamento e all'inquietudine.

Il femminile fa esperienza del carattere trasformatore in modo naturale, la donna è organo e strumento di trasformazione, basti pensare alla gravidanza, in cui ella trasforma contemporaneamente la propria struttura e la vita che ha in grembo. Questo suggerisce come il tema della trasformazione nella donna sia totalmente permeato dalla dinamica iotù, l'aspetto relazionale è naturalmente parte di tale processo.

Storicamente nel tarantismo l'elemento relazionale vede i suoi precipitati nelle ragioni attribuite al morso: la donna che viene pizzicata sperimenta un'incontenibile inquietudine perché negata nei suoi affetti, perché impossibilitata ad avere l'oggetto d'amore. Osservando il rituale ad un altro livello, quello collettivo, la comunità diventa un grande "Tu" al quale rapportarsi durante il rito e dal quale è necessario ottenere accoglienza ed accettazione perché esso possa avere luogo e possa sortire gli effetti terapeutici auspicati.

All'interno dell'archetipo della Grande Madre, nella sua declinazione di Madre Terribile, emerge l'immagine del ragno, espressione del carattere elementare del femminile negativo.

Il ragno condensa simbolicamente la Grande Madre inibente e vincolante, in esso si inscrivono tendenze aggressive ed ostili, la sua tela costringe e non concede autonomia, divora e avvelena, ma in esso è contemplata anche l'istanza del Bene che è rintracciabile nel rituale.

Il tarantismo, con le sue numerose analogie con i rituali dionisiaci, contempla infatti anche aspetti del carattere trasformatore positivo dell'archetipo, il quale consente attraverso l'estasi e la follia, di accedere ad una sorta di temporanea perdita della coscienza che non è una regressione della personalità, bensì occasione di ampliamento di quest'ultima.

Infatti, a differenza del modello greco, la coscienza non si dissolve regredendo e soccombendo all'avvelenamento del ragno o abbandonandosi totalmente come accadeva nelle orge bacchiche, essa piuttosto accede ad una trasformazione, incrementando le istanze creative e vitali proprie del polo positivo archetipico.

Il femminile, il corpo, la generazione della vita, il potere della donna, sono temi che interessano i miti ed i riti di tutti i tempi e condizionano profondamente anche il nostro presente: l'archetipo del femminile, infatti, permane nel tempo nella sua straordinaria interezza e perfezione anche se non sempre svelato.

Nel tarantismo esso emerge con forza, riscattando un'identità femminile condizionata da un immaginario collettivo in cui il suo valore, inteso in termini sia sacrali che sociali, è stato vinto, depotenziato e segregato, fino a perdere il contatto con la propria natura profonda.

Il ragno morde sconvolge e attanaglia, ma porta con sé un segno di eversione contro l'ordine culturalmente definito dal patriarcato e dunque il riscatto del Femminile su di esso. Viene così a configurarsi una danza che pone in relazione la polarità del maschile, qui espresso nella rigidità dell'ordine sociale, e quella del femminile che contrappone a tale costruito gli elementi propri della bellezza, del fascino, del principio della natura, esprimendo la forza e la vivacità della Grande Madre.

“IL FEMMINILE
FA ESPE-
RIENZA DEL
CARATTERE
TRASFOR-
MATORE
IN MODO
NATURALE”



Danzando il corpo della tarantata esprime la sua tensione interiore, il ritmo della sua biologia, che vibra degli stessi ritmi di cui è fatta la materia dell'universo, ma non solo la corporeità si esprime attraverso il movimento, anche la sua anima si tende, entrando a far parte di un'armonia divina.

In questo quadro di coerenza universale, se la malattia è espressione di una disarmonia fra anima e corpo, la danza certamente può contribuire a guarirla. E' noto, infatti, il significato sacro e terapeutico che la danza ha sempre avuto sin dalla preistoria e che conserva ancora in molte religioni.

Molti rituali, e quello del tarantismo nello specifico, si compiono all'interno di percorsi, gesti, movimenti, melodie, secondo i caratteri della iatromusica, antenata dell'odierna musicoterapia.

Il fine è quello di restituire ordine armonico al caos della psiche in crisi, stimolando, fisicamente e simbolicamente, la risoluzione dei vissuti conflittuali e predisponendo l'individuo ad accogliere nuove istanze vitali, nuove forze.

Il significato della musica e della danza nella storia dell'umanità apre ad una riflessione circa la funzione archetipica da esse veicolata, entrambe non possono essere circoscritte a mere declinazioni culturali di abilità umane, ma vengono a configurarsi come funzioni regolatrici della vita stessa: il ritmo del cuore, così come la danza dei cromosomi all'inizio di una nuova vita, rappresentano alcuni dei molteplici esempi di tali funzioni; pertanto un rito che si esprima mediante la musica e la danza è, di fatto, un modalità per raccontare la storia dell'uomo e della natura tutta.

Il corpo della tarantata diviene un luogo privilegiato, la sua analisi permette di cogliere la percezione dei suoni e del contesto, i movimenti, i simboli, propri della pratica del tarantismo.

Nel corpo della tarantata è possibile individuare due piani espressivi: il primo è la struttura esterna, vale a dire il corpo che danza, espressione del sensibile, il secondo piano è quello che coglie il corpo come strumento di espressione del collettivo, sede

della forza dell'archetipo che si manifesta, dimensione priva di controllo umano e parte esposta agli stimoli e alle tensioni che arrivano dall'ambiente esterno e dalle forze inconscie che lo investono completamente, coinvolgendo interamente la persona ed evidenziando l'instaurarsi di un rapporto tra l'lo che resiste prima e si armonizza poi con il Sé che chiede di manifestarsi.

Siamo in presenza di un corpo dinamico, caratterizzato alternativamente da situazioni di stabilità e instabilità, che esegue con ripetitività certe movenze, mimando ripetutamente il passaggio dall'equilibrio al caos.

La tarantata si trova di fronte ad una trasformazione di stato, che la porta a passare da corpo che subisce gli stimoli, ad un corpo attivo, in cui ella "esiste" per se stessa e in un contesto-rito che la legittima e la accoglie.

"LA TARANTATA SI TROVA DI FRONTE A UNA TRASFORMAZIONE DI STATO"

E' interessante osservare come descrivendo il corpo della tarantata, emergano degli aspetti dicotomici che aprono a delle riflessioni circa la relazione con elementi filogenetici.

Bisogna definire uno schema essenziale dei movimenti della pizzicata, esaminando i distretti corporei coinvolti e gli aspetti amplificativi ad essi connessi.

Le dicotomie possono essere descritte nei paradigmi di alto/basso, contatto/non contatto, avanti/dietro, dentro/fuori ed infine ordine/disordine.

Il primo aspetto concerne l'asse del movimento che passa ciclicamente da orizzontale a verticale: si osserva, infatti il rapporto tra la posizione supina iniziale in cui avvengono i primi movimenti che coinvolgono prevalentemente le dita, i piedi, la testa e la torsione del tronco. Segue poi in contrapposizione con l'asse orizzontale, la posizione eretta della donna rispetto alla superficie piana.

Il movimento vede l'alternanza dell'asse orizzontale e di quella verticale, vi è dunque



un passaggio dal basso verso l'alto, che filogeneticamente richiama una delle lotte più importanti condotte dagli esseri viventi, quella con la forza di gravità che costringe a terra.

La tarantata passando dalla posizione supina a quella eretta si sottrae a tale forza schiacciante, che simbolicamente evoca le forze ctonie ed istintuali della Grande Madre, per approdare ad una dimensione più evoluta, nella quale è possibile la scelta, dove ha inizio il cammino per l'individualità, intesa come espressione di una scelta. Viene così a configurarsi nello schema coreutico un passaggio alternato tra le due dimensioni, una sorta di livello intermedio rappresentato da un continuo passare da una fase in cui ella è ragnò ad una in cui cerca di trasformarsi. Se il rituale della tarantata è evocativo del processo individuativo, il percorso dal basso verso l'alto diviene una metafora di tale trasformazione psicologica, che dal basso del mondo delle pulsioni, degli istinti, dei bisogni biologici, dalle forze ctonie che ci appartengono e che agiscono in noi, solleva verso l'alto, vale a dire verso gli aspetti spirituali, emozionali, verso i pensieri, le fantasie, le immagini.

L'altro aspetto interessante è quello che vede l'alternarsi di momenti di contatto/non contatto.

Essi sono evidenti nella posizione supina, in cui il contatto con la terra è totale e diretto, ma sono presenti anche nell'alternanza ritmica di appoggio del peso del corpo e dunque dei piedi.

E' utile osservare come questi ultimi rappresentino un distretto fondamentale nel rituale e come ciò possa essere ascritto al significato che i piedi rivestono nello schema umano e nella loro funzione biologica e simbolica.

I piedi sono il fondamento della figura umana: da un lato hanno una funzione apparentemente umile, dall'altro rimandano all'idea di dinamismo e movimento, essi richiamano simbolicamente il contatto con la madre, con la materia.

I piedi della tarantata toccano ritmicamente la terra, talvolta sfiorandola appena, altre,

prevalentemente quando ella si trova in posizione supina, spingendo con forza quasi a volerla penetrare; inoltre si muovono descrivendo dei passaggi secondo lo schema avanti/dietro che apre ad una ulteriore riflessione circa gli aspetti filogenetici connessi a questo paradigma.

Sul piano evolutivo lo schema avanti/dietro compare in strutture primitive che iniziano a sviluppare una polarizzazione, vale a dire che iniziano a specializzare gli apparati deputati alla nutrizione e quelli connessi all'escrezione: con essi si assiste alla nascita di una volontà che viene declinata nella possibilità di scegliere una direzione. La tarantata, nel suo frenetico alternare lo schema avanti/dietro, sembra esprimere con il corpo il conflitto esperito, la difficoltà di compiere una scelta pur sentendo dentro il bisogno di accedere ad un nuovo livello di autocoscienza.

Nel muoversi la pizzicata definisce sempre un cerchio immaginario, e durante tutto il ballo, sembra cercare di resistere a forze centripete e centrifughe che la spingono talvolta verso l'interno, altre fuori dal perimetro rituale.

Quando l'intero ciclo coreutico sta giungendo al termine, la tarantata comincia ad eseguire dei cerchi concentrici di raggio sempre minore, per arrivare al centro dove cade esausta, un centro che resta precluso agli altri, se non per sostenere la donna nelle sue cadute, ma di fatto dominio del sacro e simbolicamente chiuso a chi non sta sperando questo contatto con il divino. Questo luogo diventa il punto in cui si ritorna verso la terra, momento in cui la tarantata sprofonda in uno stato di trance che le impedisce di essere presente a se stessa. In questa fase la donna perde il tratto che la definisce come 'persona' davanti agli altri membri della comunità, totalmente

“IL RITUALE
DELLA TA-
RANTATA È
EVOCATIVO
DEL PROCES-
SO INDIVIDUA-
TIVO”

⁴ Frigoli. D. (2010). *Psicosomatica e simbolo. Saggi di eco-biopsicologia*. Roma: Armando Editore, p. 83.



assorbita nell'esperienza archetipica che la domina.

Il cerchio è dunque spazio chiuso, esso comunica con l'esterno, attraverso stimoli sensoriali, ma di fatto è precluso agli altri: questa condizione richiama ancora una volta un aspetto filogenetico fondamentale, che attiene alla possibilità stessa della vita. Quest'ultima ha inizio solo nel momento in cui viene a strutturarsi un limite, un confine, cioè un dentro che distingue l'essere dall'ambiente circostante, viene a configurarsi dunque come "aspetto primario dell'archetipo generatore della vita nel suo primo tentativo di porre "ordine" nel caos primordiale".⁴

E' interessante osservare infine l'assenza di movimenti simmetrici. La danza pur prevedendo l'uso alternato di parti del corpo, segue il ritmo, ma non uno schema regolarmente scandito in cui è possibile aspettarsi una bilateralità simmetrica costante dei movimenti: la testa può piegarsi più volte a destra come a sinistra, le braccia si muovono in modo caotico e irregolare, l'unico elemento di scansione è il ritmo del tamburello, della musica che si articola tra momenti di tensione e di distensione, i quali portano il soggetto a cercare sempre più un proprio movimento interno e a divenire così, nel suo fare, elemento di trasformazione del suo essere. Questo sarà manifestato somaticamente, durante il rituale, con un progressivo cambiamento della fisionomia, della gestualità, della mimica, fino alla "rinascita".

Anche in questo caso, da un punto di vista filogenetico, ritroviamo proprio nella "rottura di simmetria"⁵ un aspetto fondamentale dell'evoluzione della vita, che procede proprio grazie alla rottura di equilibri raggiunti, essenziale perché si generi un atto creativo che consenta un'evoluzione verso livelli superiori di complessità.

Il processo di individuazione procede allo stesso modo e perché esso abbia luogo è necessario che gli equilibri consolidati vengano rotti a favore di nuove scelte evolutive e nuovi equilibri possibili.

Al corpo della tarantata è affidato un ruolo

comunicativo degli stati interiori, ma esso diviene anche superficie di iscrizione di un significato già esistente, che colpisce il corpo sensibile e si fa segno involontario, attraverso i movimenti, di un contenuto che riguarda tutti, riguarda infatti l'esperienza umana.

In ultimo, il rituale stesso, con tutte le sue componenti, può evocare una suggestione che attiene ai fondamenti biologici dell'esistenza: l'essere umano è chiamato a misurarsi con l'imprescindibile coppia di opposti della permanenza e della trasformazione, dell'essere e del divenire. La tarantata è così chiamata a tessere l'inestricabile trama di questa dinamica attraverso il suo corpo e la sua psiche, incastrata tra un contesto culturale che ne richiede l'inerzia e la forza del Sé, centro individuale e collettivo dell'esperienza umana, che opera e spinge per la trasformazione.

⁵ Puscaddu, M. (2010). *Gioco di specchi. "Riflessioni tra natura e psiche"*. Bologna: Paolo Emilio Persiani, p. 64.



Bibliografia

- Atti del Convegno "Quarant'anni dopo De Martino" – Galatina, 24-25 ottobre 1998.
- Chevalier, J., & Gheerbrant A. (2010). *Dizionario dei Simboli*. (Vol. II). Milano: BUR-Rizzoli.
- De Giorni, P. (2004). *L'estetica della tarantella, pizzica, mito e ritmo*. Galatina: Congedo.
- De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*. (2009 ed.). Milano: Il Saggiatore.
- Frigoli D., Cavallari G., & Ottolenghi D. (1993). *La forma, l'immaginario e l'uno. Saggi sull'analogia e il simbolismo*. Milano: Guerini Studio.
- Frigoli, D. (2004). *Ecobiopsicologia. Psicomatica della complessità*. Milano: M&B Publishing.
- Frigoli, D. (2007). *Fondamenti di psicoterapia ecobiopsicologia*. Roma: Armando Editore.
- Frigoli, D. (2010). *Psicosomatica e simbolo. Saggi di ecobiopsicologia*. Roma: Armando Editore.
- Jacobi, J. (1973). *La psicologia di C.G. Jung*. (2008 ed.). Torino: Universale Bollati Boringhieri.
- Lapassade, G. (1994). *Intervista sul tarantismo*. Maglie: Madona Oriente.
- Neumann, E. (1981). *The Great Mother: an Analysis of the Archetype*. (trad. it. *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*. Rom, Astrolabio-Ubaldini, 1981).
- Pusceddu, M. (2010). *Gioco di specchi. "Riflessioni tra natura e psiche"*. Bologna: Paolo Emilio Persiani.
- Santoro, V. (2002). Torsello S. *Il ritmo meridiano. La pizzica e le identità danzanti del Salento*. Lecce: Aramirè.
- www.siba-ese.unisalento.it
- www.ucm.es/info/amaltea/revista/num2/zazzaroni.pdf
- www.tarantularubra.it/transe/musica_del_diavolo.htm
- <http://www.scribd.com/doc/7147906/Dossier-Tarantismo>
- www.trovasalento.it/informazioni/il_tarantismo/index.htm

Webgrafia

- [www.elicriso.it/it/mitologia_ambiente/aracne/](http://www.elicriso.it/it/mitologia_ambiente/ aracne/)
- www.statidellamente.blogspot.com/.../il-tarantismo
- www.duepassinelmistero.com/tarantismo

Sono aperte le iscrizioni all'a.a. 2012-2013

LA TEORIA

I fondamenti teorici della metodologia insegnata nella scuola di psicoterapia dell'Istituto ANEB sono riconducibili a due impianti concettuali essenziali. Il primo, di taglio psicodinamico, si serve delle concezioni fondamentali della tradizione freudiana e neo-freudiana, ma in particolare s'ispira alla concezione strutturale e funzionale della psiche descritta da C.G. Jung, con particolare attenzione alle nozioni-chiave della psicologia analitica quali l'inconscio collettivo, gli archetipi, il Sé e la funzione simbolica. Il secondo, che appartiene in modo più originale alla scuola, parte da una concezione dell'apparato psichico che vede la psiche stessa come profondamente e inestricabilmente legata alla dimensione corporea. Più precisamente, l'uomo (sia nell'esperienza della salute che in quella della malattia) è visto come un'unità complessa e articolata formata dalla dimensione psichica, da quella somatica e da quella relazionale e sociale. Da tali

premesse teoriche, deriva che la tecnica psicoterapica presentata nei corsi della scuola insegnerà a leggere il conflitto psichico (e le sue possibili soluzioni) sia attraverso gli strumenti tradizionali della psicoterapia ad orientamento psicoanalitico, sia attraverso la maturazione di un'originale capacità 'interpretazione dei messaggi provenienti dal corpo. All'allievo verrà proposta la possibilità di acquisire, attraverso l'insegnamento teorico, la presentazione di materiale clinico, la pratica della supervisione, una metodologia per interpretare simbolicamente il materiale portato dal paziente sia attraverso il linguaggio verbale che attraverso il linguaggio somatico, comprendendo in quest'ultima area anche il significato psicologico ed esistenziale delle malattie di competenza medica, permettendo di mettere a fuoco i tratti fondamentali del progetto del Sé del paziente.

LA FORMAZIONE E LA PRATICA

Il corso si articola in quattro anni. La durata annuale del corso va da novembre a giugno. Le lezioni si svolgeranno il Sabato e la Domenica. Per ogni anno sono previste 500 ore di corso, di cui 370 ore di lezioni (comprehensive di supervisione) e 130 ore di tirocinio pratico. Le 370 ore di lezione sono articolate in: 230 ore di lezioni magistrali, 60 ore di lezioni teorico-pratiche e 80 ore di seminari e di supervisione sulla pratica psicoterapeutica.

medici o all'albo degli psicologi (l'iscrizione all'albo può essere conseguita anche nella prima sessione utile successiva all'inizio effettivo del corso), 3) Avere svolto, avere in corso, o essere motivato ad intraprendere (entro i primi due anni della scuola), un'analisi personale che deve avere durata non inferiore a 300 ore. Se tutti i requisiti sono soddisfatti, è necessario presentare una domanda d'ammissione in carta libera al Direttore della scuola contenente una presentazione personale e le motivazioni, che hanno spinto alla scelta della Scuola di formazione in Psicoterapia ANEB, allegandovi un dettagliato curriculum formativo-professionale. Il Direttore valuterà chi ammettere, tilando una graduatoria, sulla base dei curricula dei candidati e dei risultati dei colloqui d'ammissione.

ISCRIZIONE E SELEZIONE DEI CANDIDATI

Per essere ammessi alla scuola si devono possedere, all'atto della domanda d'iscrizione, i seguenti requisiti: 1) Conseguimento della laurea in medicina e chirurgia oppure in psicologia. 2) Superamento dell'esame di stato con conseguente regolare iscrizione all'albo dei

INSEGNAMENTI

Psicologia generale; Psicologia dello sviluppo e psicopatologia dell'età evolutiva (biennale); Psichiatria e psicopatologia generale (biennale); Indirizzi teorici della psicoterapia (biennale); Psicodiagnostica; La psicoterapia di fronte all'evidence-based. Indirizzi teorici della psicosomatica; La relazione terapeuta-paziente alla luce dell'Ecobiopsicologia; Metodiche diagnostiche in psicosomatica. Pratica della psicoterapia in psicosomatica (biennale); Psicoterapia e setting in psicosomatica; Le tendenze più recenti

in psicoterapia; Psicologia sociale e modelli di psicoterapia familiare; Tecniche complementari e loro integrazione in psicoterapia (biennale); Stress e Psiconeuroendocrinoimmunologia; Bioetica in psicoterapia; La psicoterapia in ambito istituzionale; Il linguaggio del corpo in psicoterapia; Il modello relazionale del rapporto mente-corpo nell'Ecobiopsicologia: la complessità; Modello psicodinamico e psicosomatico di gruppo; Cronobiologia e Bioclimatologia in psicoterapia; La programmazione dei Servizi Psicoterapici.

CONTATTI

Segreteria dell'Istituto: Tel. 02/36519170 - Fax 02/36519171 – email: istituto@aneb.it
Ulteriori informazioni sono disponibili presso la pagina web dell'istituto, all'indirizzo www.aneb.it

Marco Maio - Psicologo e Psicoterapeuta specializzato presso l'Université Européen Jean Monnet di Bruxelles e presso l'Istituto ANEB. Collaboratore del Dipartimento di Informatica, Sistemistica e Telematica dell'Università di Genova. Accanto all'attività clinica svolge da quindici anni attività di consulenza aziendale e di formazione nell'area delle risorse umane. Presidente della Sezione ligure dell'ANEB e collaboratore dell'area editoriale dell'ANEB.



PSICOSOMATICA DELL'INFERTILITÀ. L'ARCHETIPO DEL CONCEPIMENTO

In questo breve lavoro vorrei affrontare un aspetto del complesso tema dell'infertilità, che si potrebbe definire come il problema del concepimento nei suoi aspetti archetipici e psicosomatici.

Sul piano dei meccanismi psicosomatici oggi conosciamo abbastanza bene il ruolo che gli stress emozionali possono avere sull'ovulazione e la spermatogenesi (Pasini, 1978). La maggior parte dei dati raccolti dalle ricerche endocrinologiche depone per l'esistenza di un effetto soppressivo operato dallo stress sulla funzione gonadica, che dà luogo a determinati squilibri. Per esempio, ad endocrinologi e ginecologi è nota l'esistenza di una condizione patologica, l'amenorrea a genesi ipotalamica, per la quale viene spesso utilizzato il termine di "amenorrea da stress". Inoltre sembra che un'iperattivazione del sistema catecolaminergico e ipofiso-surrenale, prodotta dallo stress, possa influenzare l'ovulazione, il trasporto dell'ovulo e il suo impianto, nella donna, e nell'uomo indurre una diminuzione delle gonadotropine responsabili della spermatogenesi (Seibel e Taymor, 1982; Frasoldati et al., 1992; Levine et al., 1989; Pancheri, 1980).

La componente psico-emozionale può incidere, quindi, sulla fertilità con meccanismi diversi, attraverso il sistema neurovegetativo e neuroendocrino, creando disfunzioni acute e croniche, e a volte vere e proprie alterazioni d'organo. Ciò induce sempre più spesso a considerare una multifattorialità di cause (psicologiche e somatiche) nella eziopatogenesi dell'infertilità (Graziottin, 1989; Morse e Van Hall, 1987).

Il fatto che oggi l'affinamento delle conoscenze e delle tecniche diagnostiche hanno ridotto le percentuali di casi ritenuti a eziologia psicogena o inspiegata (sine causa) dal 50% di un tempo a una stima massima inferiore al 18% (Edelmann e Connolly, 1986), non deve indurre ad escludere che

anche nelle infertilità organiche e funzionali non siano implicati, tramite meccanismi psicosomatici, i fattori emozionali come nelle disendocrinie, nello spasmo delle tube, nell'ovaio policistico, nelle alterazioni della motilità uterina, nell'alterazione del biochimismo cervicale e nell'oligospermia. Si è visto, per esempio, che in alcuni casi anche dopo la rimozione della causa organica (tramite intervento chirurgico alle tube), la sterilità persiste (Morse e Van Hall, 1987). Allo stesso modo, la presenza di patologia organica non giustifica sempre la condizione di infertilità: sembra infatti che se una coppia diagnosticata infertile riesce ad avere un figlio, per il 60% dei casi ciò non può essere attribuito alle terapie mediche (Hubert et al. 1985).

Già la Deutch (1945) aveva potuto osservare come nel rapporto tra le cure mediche e l'eventuale guarigione le influenze psichiche siano determinanti. "Molti ginecologi che curano la sterilità con mezzi organici ammettono la parte giocata dalle influenze psichiche, ma sostengono che esse sono solo secondarie. In molti casi però è vero il contrario. In effetti la cura fisica agisce come una punizione liberatrice, come un permesso o come qualche altro fattore psicologico; ed è questo fattore che spesso ha importanza essenziale nel conseguire il successo terapeutico".

Da queste prime osservazioni ci sembra utile sottolineare come sul tema del concepimento si esprimano tensioni sul piano psicologico, tecnologico e filosofico. Tali tensioni sono oggi portate ai massimi livelli dall'introduzione delle tecniche di fecondazione artificiale. Come osserva P. Marion "Le coordinate spazio temporali sono sovvertite: la generazione, sganciata dalla sessualità e dalla fecondità, può diventare un evento totalmente esterno, affidato



all'Istituzione medica più che all'intimità della coppia... Le tecniche di riproduzione assistita coinvolgono tutta la dimensione della generazione, non solo a livello corporeo, ma anche a livello fantasmatico. Di questo secondo livello, da una parte conosciamo ancora troppo poco, dall'altra conosciamo abbastanza per sapere come, affidando esclusivamente all'agire la soluzione di problemi che investono anche l'area affettiva, ciò possa comportare mutilazioni pericolose." (Marion, 1999)

Le tecniche di fecondazione artificiale, in ultima analisi, tentano di riportare un

“SUL PIANO

COLLETTIVO

ASSISTIAMO AD

UNA MUTAZIO-

NE ANTROPO-

LOICA CHE AV-

VIENE PER LO

PIÙ IN MODO

INCONSCIO”

risultato in luogo di una funzione, il prodotto del concepimento in luogo della funzione riproduttiva “naturale”.

Al di là delle diverse posizioni bioetiche ci sembra importante rilevare che le trasformazioni prodotte dai progressi tecnoscientifici non sembrano essere accompagnati da un altrettanto progresso

della coscienza. In altri termini, sul piano collettivo assistiamo in un certo senso ad una mutazione antropologica che avviene per lo più in modo inconscio.

Il tema del concepimento, allora, non è solamente un capitolo della medicina o della psicologia, né della bioetica o della sociologia, ma incrocia tutta una serie di tensioni collettive in quanto, di fatto, appartiene alle radici più profonde dell'individuo e lo interroga sulle sue stesse basi esistenziali.

Riconoscendo nel concepimento non soltanto un atto biologico ma anche un atto psichico e nella generazione non solo una necessità esistenziale della coppia e dell'individuo ma un gesto archetipico, intendiamo gettare un po' di luce sul significato esistenziale dell'infertilità.

Da un punto di vista ecobiopsicologico,

l'atto del concepimento può essere letto come l'accadimento biologico dell'incontro archetipico del maschile con il femminile.

“La “quiete” delle cellule femminili, “quiete” apparente e solo potenziale, rappresenta il riflesso della tendenza archetipica all'inerzia propria del femminile. Essa si tramuta in “moto” riproduttivo cellulare non appena l'uovo ha assorbito lo spermatozoo che l'ha penetrato, mentre il “moto” dello spermatozoo si tramuta in “quiete” morendo all'uovo” (Frigoli, 1993).

Questo processo biologico, possiamo osservare con Frigoli, sarebbe la concretizzazione fisica della relazione archetipica delle forze Yin, Yang della filosofia taoista. Yin è l'archetipo della quiete (femminile, Madre Terra, freddo), Yang è l'archetipo del moto (maschile, Padre Celeste, caldo); dalla loro mutua compenetrazione prende forma il divenire.

“Possiamo pensare che il moto dello spermatozoo e la quiete della cellula uovo, esprimano nella riproduzione sessuata le potenzialità primitive dell'archetipo generatore, in sé bipolare e androgenico. Tali potenzialità, concretizzate sul piano biologico determinano la manifestazione oggettiva del moto e della quiete attraverso le rispettive linee cellulari dell'uovo e dello spermatozoo” (Frigoli, 1993). Il moto, la quiete e il divenire. Questi sono i tre aspetti che il gesto archetipico della generazione manifesta nel suo prodursi.

Ogni individuo incontra psicologicamente questo archetipo nell'atto del concepimento, che sia o meno cosciente di ciò. Secondo una impostazione ecobiopsicologica possiamo rappresentarci il comportamento delle cellule riproduttive come l'aspetto *infrarosso* dell'archetipo e possiamo interrogarci sul corrispettivo psicologico.

In questo senso, la donna nell'impattare l'archetipo generatore, sfiderebbe il tema della “quiete” e della passività; l'uomo, all'opposto, sfiderebbe il tema del “moto” e dell'attività.

Queste differenze concernono aspetti biopsicologici relativi allo sviluppo dell'uomo e della donna.



L'uomo sperimenta come un non Sé l'identità con la madre, con l'altro femminile, perciò l'identificazione maschile può essere raggiunta solo in una fase più tarda dello sviluppo, soltanto con il consolidamento di sé e il distacco dal rapporto originario con la madre: se ciò non riesce egli rimane castrato dall'incesto uroborico matriarcale.

"Egli vive individualmente il carattere archetipico dell'eroe e sperimenta il proprio Sé solo attraverso la lotta e il superamento del drago, il lato naturale dell'inconscio" (Neumann, 1953). Da qui l'attitudine, più prettamente maschile, a oggettivare il "tu" a non volersi identificare incoscientemente con l'altro (causando un deficit nel rapporto empatico).

“LA SFIDA PER L’UOMO È QUELLA DI ENTRARE IN UN RAPPORTO TRASFORMATIVO CON L’ALTRO SENZA ARROCCARSI SUL PROPRIO IO”

per l'uomo è quella di entrare in un rapporto trasformativo con l'altro, senza arroccarsi sul proprio Io. Sul piano dell'*ultravioletto* questo aspetto compare in tutti questi temi narrativi in cui l'eroe, superando prove terribili raggiunge il cuore dell'amata. Sia gli aspetti dell'*infrarosso* dello spermatozoo, sia gli aspetti psicologici della separazione dalla madre al fine di creare

la sua identità diversa da quella con la quale era originariamente fusa, sia infine gli aspetti ultravioletti relativi al tema dell'eroe, esprimono uno stesso significato archetipico: ossia che il maschile deve "muoversi" per trasformarsi e deve trasformarsi per "essere". Per la donna, invece, il rapporto originario con la madre assume un significato e un ruolo completamente diversi. L'identità con la madre nel rapporto originario, se nell'uomo deve essere superata per consolidare la propria identità maschile, nella donna può continuare ad esistere. Il femminile può restare all'interno del rapporto originario fiorendo e trovando la propria identità femminile, senza dover abbandonare il cerchio dell'uroboro materno e della Grande Madre.

Finché permane in questa situazione non è matura dal punto di vista cosciente però non è estraniata da sé e può, almeno apparentemente, funzionare adeguatamente, come "figlia di mamma".

La donna deve sfidare l'inerzia della Grande Madre affinché non diventi mortifera, mangiatrice di bambini, Madre terribile. La donna deve sapersi alleare con questo archetipo. Il rifiuto può infatti sfociare in un altro tipo di possessione, quello da parte del Grande Padre, del Logos, della divinità maschile, che la rende succube. "Nei miti questa figura è presentata come vergine al padre spirito, profetessa, suora, genio, angelo. Identificandosi con il maschile al posto di donarsi completamente (biologicamente), la donna si priva della propria natura terrestre e diviene vittima inerme delle forze maschili" (Neumann, 1953, p.21). Sfidare l'inerzia, la quiete, significa per la donna aprirsi all'intervento del maschile, senza diventarlo. Un'immagine che rappresenta bene questo processo è descritta da Neumann, il quale dopo aver osservato che la figura centrale della coscienza matriarcale è per il femminile l'uroboro patriarcale in forma di luna, afferma: "la luna è il Signore delle donne, non è solo il loro amante, ma addirittura il loro vero sposo...La luna è Signore della vita femminile più intima e vera, che inizia con la comparsa delle mestruazioni, l'emorragia mensile. La mestruazione viene causata dalla luna che violenta la donna e in un certo senso la deflora spiritualmente" (Neumann, 1953, p. 52). In questa deflorazione spirituale da parte del maschile, la donna ha la possibilità non tanto di identificarsi con il maschile quale Logos, quanto di viverlo nella propria carne, nel proprio sangue (ciclo mestruale).

La donna che rimane psicologicamente legata allo stadio della Grande Madre ricorda quella tipologia di donna con sterilità psicogena descritta dalla Deutch come fisicamente e psicologicamente infantile: "nonostante abbia organi genitali funzionanti normalmente, sembra anche nel suo aspetto escludere l'idea della maternità. E' piccola e delicata, e ha sempre bisogno di appoggiarsi

a qualcuno: prima si appoggia alla madre o al padre (di solito alla madre), poi al marito". (Deutch, 1945, p. 112). Queste donne, continua l'autrice, presentano nella pubertà sintomi fisici assimilabili a manifestazioni di fantasie di gravidanza: vomito, meteorismo, sensazioni dolorose, desiderio di farsi operare e soprattutto disturbi della funzione digestiva. Quando più tardi avrà la possibilità di realizzare queste fantasie, si dimostra incapace di farlo, rimane immatura, tormentata da paure e spesso, lo scopo della sua vita, è la cura della sua sterilità.

Sul piano psicologico il tema è quello del non lasciarsi penetrare dal maschile, perché la donna è ancora figlia (della madre). Il modo di amare di questo tipo è infantile, come amerebbe una bambina anziché una donna. Allo stesso modo, la Deutch osserva che il medesimo tipo di donna appena descritto, con identiche caratteristiche fisiche e psicologiche, si trova anche fra donne che concepiscono con grande facilità e hanno molti figli a brevi intervalli. È probabile che il tema sottostante in questo tipo di donna sia un rapporto con il maschile non ancora psicologico, individuale, ma collettivo, archetipico. Questa possibilità d'altra parte è stata già descritta da Neumann a proposito dello stadio matriarcale nella psicologia femminile nel quale "l'esperienza di una sessualità senza oggetto, delle mestruazioni, della gravidanza e della nascita, sono legate molto più strettamente con la vita interiore della donna che con il rapporto con l'uomo reale" (Neumann, 1953, p. 53).

Da questo punto di vista non apparirà strano il funzionamento iperproduttivo dell'archetipo del concepimento in questo tipo di donne. L' "inflazione" cui conduce il rapporto di possessione dell'archetipo, non è solamente di tipo "psichico" (come ha scoperto la psicologia analitica), ma più precisamente è di tipo psicosomatico (secondo le indagini dell'Ecobiopsicologia), tale da coinvolgere il funzionamento del corpo oltre che quello della psiche.

A supporto delle osservazioni della Deutch sul tipo di donna descritto, vi sono i risultati di alcune ricerche.

Utilizzando il metodo dell'intervista psichiatrica semistruutturata, Mai (1972) ha confrontato un gruppo di coppie infertili e uno di coppie fertili per altri versi simili e ha riscontrato che le donne infertili mostravano, in misura significativa, disordini della personalità di tipo isterico e aggressivo più spesso dei controlli e una maggiore ambivalenza e difficoltà nei confronti della sessualità.

In uno studio sistematico della grafologia di donne con infertilità sine causa, i soggetti hanno riportato punteggi più elevati, rispetto ai controlli nella tendenza alla chiusura, alla rigidità, all'autocontrollo e ad atteggiamenti di statica difesa (Deragna et al., 1994).

Questo tipo di ricerche, ancora non conclusive sul piano dei risultati, ci sembra che alludano al tratto di difesa psicologica della donna al più generale tema archetipico dell'inerzia. La tendenza alla chiusura, la rigidità, l'autocontrollo da una parte e l'aggressività e la personalità di tipo isterico dall'altra, sembrano infatti collegati ad un assetto difensivo nei confronti dell'inconscio, in cui il problema del "lasciarsi andare" alle quote maschili, sul piano psicosomatico può concretizzarsi in una difesa portata a livello cellulare contro le cellule spermatozoiche.

Nella mia esperienza di analisi con donne infertili, un altro elemento emerge con chiarezza nel corso delle prime sedute: il tema del conflitto tra il piacere individuale della donna e la sua funzione al servizio della specie.

Occorre distinguere due aspetti nell'archetipo del rapporto maschile femminile: l'aspetto del piacere e l'aspetto della fecondazione. Una donna deve prima sperimentare il piacere della propria libertà sessuale, se non vuole sentirsi schiava dell'aspetto fecondante.

Questo aspetto si riflette nel pensiero, spesso inconscio: "se rimango incinta perdo tutte le mie attività". In particolare, una donna che ha la propria vita professionale e ha raggiunto dopo lunghi sforzi una certa posizione, può evitare incoscientemente il conflitto che potrebbe nascere da una scissione dei loro investimenti. Ciò è tanto più vero quanto più la donna ha avuto un rapporto con il padre



eclissato da una madre eccessivamente intromissiva.

Serena, una donna di 37 anni affetta da sterilità idiopatica, aveva un rapporto fortemente conflittuale con la madre (figura intromissiva e ipercritica), la quale aveva screditato per lungo tempo la figura del padre, provocando in lei una vera e propria avversione incoscia per le figure maschili (che si era riflesso anche in una serie di scelte fallimentari di fidanzati) e un rapporto di dipendenza ostile nei confronti della madre. Con il marito il rapporto era positivo, ma come si ebbe

modo di osservare, all'apertura relazionale corrispondeva una chiusura sul piano della sterilità, in quanto erano ancora irrisolti molti aspetti inconsci che emergevano solamente in forma di equivalenti somatici (stitichezza, rush cutanei come ostilità; iperidrosi e allergie come quote libidiche non coscientizzate).

Se il rapporto con il maschile non dà piacere perché associato a qualcosa di inaffidabile, allora anche l'aspetto fecondante può essere compromesso. Una donna, in altre parole, per accedere alla maternità, deve sentire di aver soddisfatto i propri bisogni di figlia, in rapporto soprattutto al tema del rapporto con il Padre.

Un sogno, a questo riguardo, ci sembra che illustri bene la dimensione archetipica che sta alla base.

"Ero come sdoppiata: una me stava per partorire e l'altra aspettava camminando su e giù per il corridoio. Sento mia madre dalla sala parto che dice "è lì, che si divincola!". Sembra volermi criticare che non lo lascio uscire. Sento mio padre invece che dice: "ti piace?", anziché dirmi se mi fa male"

Il sogno allude chiaramente ad una situazione sessuale: qualcosa è dentro, si divincola, non esce, e il tutto crea un potenziale piacere.

Quello che nasce allora non è tanto un figlio, quanto la possibilità di un rapporto sessuale

con il padre simbolico, che l'altra parte dello sdoppiamento, aspetta nel corridoio.

La presenza della madre, che la critica, invece si collega con il rapporto sempre molto colpevolizzante il piacere derivante dal confronto con il padre reale e di conseguenza anche con il padre simbolico.

Sotto questa luce, la domanda paradossale del padre che chiede "ti piace?", significa "ti piace generare?". È una domanda quindi che va ben al di là di una domanda sulla sessualità, invita a generare. Il fatto che sia il padre a porre questa domanda trova una ragione in un fatto personale e in uno collettivo. Il fatto personale riguarda la possibilità di provare piacere nei confronti di quel maschile, che per Serena è stato svilito dalla madre. Il fatto collettivo invece si riferisce all'archetipo del padre (Maio, 2011), come "archetipo ideatore" (Guénon, 1975), l'unico che ha il senso del piacere di generare. L'archetipo del padre come ideatore è colui che intenziona l'atto del generare, e il cui aspetto *infrarosso* è lo spermatozoo, che imprime una volontà generativa nell'ovulo.

La madre, che nel sogno dice "è lì che si divincola", allude al fatto che lei sta cercando di essere quella che ha piacerimento nel generare, ma non riesce ad esserlo completamente.

Il piacere di generare, in sostanza, rappresenta la premessa per accogliere il padre simbolico, l'uomo, e quindi accedere al piano della fecondazione concreta.

Pochi giorni dopo il sogno Serena mi fa la comunicazione che è rimasta incinta: l'archetipo del piacere e quello del generare si sono conciliati nel gesto fecondativo.

Nella mia esperienza clinica ho potuto esplorare non solamente l'inconscio di donne sterili che hanno avuto accesso al progetto del figlio naturale, ma anche il mondo interno di donne che sono diventate madri adottive.

In alcune di queste donne, nel corso della psicoterapia, ho potuto riscontrare molti dei simboli presenti nella donna in gravidanza. L'attesa del figlio adottivo, viene presentata nei temi onirici, con immagini simili all'attesa



del figlio naturale. In questi casi (che secondo la mia esperienza si tratta di donne che presentano una sterilità di tipo fisico, ad esempio a causa di una asportazione delle ovaie) siamo in presenza di una “psiche feconda”, che accoglie il progetto di un figlio. Un sogno di una paziente con una sterilità fisica che aveva fatto richiesta di adozione, è assai evocativo:

“Andavo dal medico e mi faceva vedere delle lastre. Si vedeva il cuore e mi indicava una protuberanza. Mi dice a un tratto: “Vede, questo è il bambino””.

Il cuore e non l’utero è la sede dove nasce questo bambino. Non dal corpo biologico,

“L’ARCHETIPO
GENERATORE
NON DISTIN-
GUE, IN UN
CERTO SENSO,
IL FIGLIO NATU-
RALE DA QUEL-
LO PSICHICO”

che è impossibilitato a generare, ma dagli affetti. Il tema del cuore, d’altra parte, è di nuovo collegato alla coscienza matriarcale. Neumann ci ricorda che “in Egitto il cuore è il centro originario dello spirito creatore, in India esso viene collegato cosmicamente alla luna ed è la sede del Mana,

organo spirituale psichico, che appartiene anch’esso alla radice men (da cui Luna) ed è il luogo in cui la divinità suprema si palesa” (Neumann, 1953, p. 65).

L’archetipo generatore non distingue, in un certo senso, il figlio naturale da quello psichico, perché entrambi provengono da un gesto fecondativo.

Ci sembra interessante sottolineare, per una riflessione sul piano della bioetica, come da una parte possiamo avere, per mezzo di una tecnica medica, il prodotto della fecondazione, il figlio naturale, senza il corrispettivo psichico del gesto fecondante; dall’altra possiamo avere il corrispettivo psichico del gesto fecondante, senza il figlio naturale (il figlio adottato).

L’archetipo generatore sembra essersi reso definitivamente indipendente dalla riproduzione. Una riproduzione senza la volontà generativa e una volontà generativa senza riproduzione sembrano essere le due

linee evolutive future su cui riflettere per una antropologia che sappia guidare la bioetica del futuro.

Vogliamo concludere questo breve lavoro con un accenno alle situazioni di infertilità maschili.

Se la donna per accedere al tema della fertilità deve affrontare il tema dell’inerzia, del lasciarsi andare, l’uomo deve accedere al tema del movimento (che sul piano *infrarosso* si riflette nella motilità degli spermatozoi), ossia al tema dello sforzo, della salita, dell’erezione fecondante.

Secondo Hellhammer (1985) e Huber (1985), i soggetti più estroversi, con un maggior adattamento sociale ed una risposta allo stress di tipo attivo (active coping) presentano una minore fertilità rispetto ai soggetti caratterizzati da un adattamento passivo allo stress e da una personalità di tipo nevrotico. In una ricerca successiva (Huber et al., 1985) è emerso che i soggetti infertili o ipofertili presentano caratteristiche di personalità sovrapponibili a quelle dei pazienti psicosomatici che sono caratterizzati da una relazione rigida con la realtà e da un iperadattamento alle strutture sociali e ai valori dominanti (personalità superegoiche). Diversamente, i soggetti che presentano tratti depressivi, nevrotici e si dimostrano più introversi, evidenziano indici di fertilità migliori.

L’ipotesi che uno stile di vita caratterizzato da iperadattamento sociale, estroversione e risposta attiva agli eventi e agli stimoli esterni, possa essere correlato con una bassa fertilità, ci appare piuttosto suggestiva. Se, infatti, colleghiamo questa modalità “iper-egoica”, del tutto sintonica con una società che premia e valorizza atteggiamenti centrati sulla realizzazione e l’affermazione individuale, con il significato simbolico della funzione generativa di superamento degli aspetti egoici idealizzati, non apparirà strano che laddove c’è un funzionamento psichico centrato sull’Io non si libereranno quelle energie psicosomatiche che hanno nella vitalità degli spermatozoi il corrispettivo fisico e nella vitalità emotiva, nella creatività e nella capacità trasformativa, il corrispettivo psichico.



Bibliografia

- Deragna, S., Agostini R., Coghi I., Montanino G., Nicotra M. & Ruozi Berretta L. (1994). *Sterilità psicosomatica*. Bologna: Minerva Ginecologica, 46, 1-2, 31-40.
- Deutch, H. (1945). *The psychology of Women* (trad. it. *La psicologia delle donne*, (Vol. 2) Boringhieri, Torino, 1977).
- Edelmann, R.J., & Connolly K.J. (1986). *Psychological aspects of infertility*. British Journal of Medical Psychology, 59, 209-219.
- Frasoldati A., Cavaliere E., Biagini G., Merlo Pich E., Carani C., & Marrama P. (1992). *Neuroendocrinologia, stress e comportamento sessuale*. Rivista di Scienze Sessuologiche, 5, 2, 95-102.
- Frigoli D., *L'archetipo della forza: studio psicosomatico integrale*, in: Frigoli D. (a cura di), *La forma, l'immaginario e l'Uno*, Guerini Studio, Milano, 1993
- Graziottin A., (1989). *Aspetti psicoseessuali nel maschio infertile*, Atti del II Corso di Andrologia, Serono, Firenze.
- Guénon R., (1962). *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*. (trad. it. *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975).
- Hellhammer D.H., Hubert W., Cand P., Freischem C.W., & Nieschlag E. (1985). *Male infertility: relationships among gonadotropins, sex steroids, seminal parameters, and personality attitudes*, Psychosomatic Medicine, 47, 58-66.
- Hubert W., Hellhammer D.H., & Freischem C.W. (1985). *Psychobiological profiles in infertile men*, Journal of Psychosomatic Research, 29, 2, 161-165.
- Hubert, W., Hellhammer, D.H., & Freischem, C.W., (1985). *Psychobiological profiles in infertile man*, Journal of Psychosomatic Reserch, 29, 161-165.
- Levine, S., Coe, C., & Wiener S.G. (1989). *Psychoneuroendocrinology of stress: a psychobiological perspective*. In Brush F.R., & Levine S. *Psychoendocrinology*, San Diego-London: Academic Press, 341-377.
- Mai, F.M., Munday, R.N., & Rump E.E. (1972). *Psychiatric interview comparisons between infertile and fertile couples*. Psychosomatic Medicine, 34, 5, 431-440.
- Maio, M. (dic. 2011). *Il topolino dei dentini. L'archetipo paterno in un racconto popolare*. Materia Prima. Rivista di psicosomatica ecobiopsicologica, n. 4, Il Maschile.
- Marion, P. (1999). *Le nuove maternità*. In Preta. L. (Ed.). *Nuove geometrie della mente, Psicoanalisi e bioetica*. Roma: Laterza.
- Morse, C.A., & Van Hall E.V. (1987) *Psychosocial aspects of infertility: a review of current concepts*. Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynaecology, 6, 157-164.
- Neumann, E. (1953). *Die Bedeutung des Erdarchetypus für die Neuzeit' Eranos Jahrbuch*. (trad. it. *La psicologia del femminile*, Astrolabio, Roma, 1975).
- Pancheri. P. (1979). *Stress Emozioni Malattia*. Milano: EST Mondadori.
- Pasini, W. (1978). *Cause psicologiche della sterilità e loro terapia*, Sessuologia, 1, 76-83.
- Seibel, M.M. & Taymor, M.L. (1982). *Emotional aspects of infertility, Fertility and Sterility*. 37, 2, 137-145.

Corso inserito nel programma ECM/CPD della Regione Lombardia

La psicosomatica ecobiopsicologica è un approccio nato dagli sviluppi epistemologici della complessità che mette al centro del suo interesse la relazione fra l'uomo e i suoi archetipi. La sua attività primaria non consiste solo nell'occuparsi degli aspetti medici o psicologici quali emergono dalle fonti istituzionali del sapere (ospedali, cliniche, ambulatori, ecc.), quanto consiste nel mettere in relazione i sintomi e la malattia con gli aspetti amplificativi dell'inconscio, tratti dalla conoscenza della psicologia analitica, della mitologia, dello studio delle relazioni della vita e dell'immaginario.

Natura e Cultura non sono gli estremi di un itinerario che l'umanità non ha mai percorso, ma semplicemente due poli che qui impieghiamo per designare l'ambivalenza con cui il corpo si esprimeva nelle società arcaiche e l'equivalenza a cui oggi è stato ridotto nelle nostre società moderne dai codici segnici che le governano. In verità il corpo, i suoi apparati, i suoi organi, sono il luogo in cui converge un significato fluttuante dettato da un'operazione simbolica e concreta di un'attività archetipica dove l'immaginario e la fisiologia si fondono in un accordo costante che supera la disgiunzione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*. La psicosomatica ecobiopsicologica, in obbedienza ai criteri della complessità, diventa perciò un paradigma che permette di assumere vari punti di vista nello sforzo di comprendere meglio l'uomo, collocandolo non solo come soggetto in costante equilibrio fra l'essere e l'aver un corpo, ma anche come soggetto espressione di un costante e specifico destino legato al progetto del proprio Sé.

Programma delle prossime giornate:

Sabato 21/04/12 - "Disturbi del comportamento alimentare"

09.00-10.00 Fenomenologia dei disturbi del comportamento alimentare secondo il DSMIV

10.00-11.00 Clinica e psicodinamica dei disturbi del comportamento alimentare

11.15-12.15 Aspetti simbolici dei disturbi del comportamento alimentare

12.15-13.15 L'epistemologia ecobiopsicologica e i disturbi del comportamento alimentare

14.15-16.15 Caso clinico

16.30-18.30 Tavola rotonda

Sabato 12/05/12 - "Il linguaggio del corpo fra psicosomatica e mito"

09.00-10.00 Il disagio della malattia

10.00-11.00 Introduzione al significato esistenziale della malattia

11.15-12.15 La dimensione archetipica come ruolo fondativo nel processo della salute e della malattia

12.15-13.15 Gli aspetti transculturali presenti nel simbolismo dell'organo ammalato

14.15-16.15 Casi clinici a confronto

16.30-18.30 Tavola rotonda

Orari

Inizio dell'evento alle ore 8.50 (registrazione e consegna del materiale didattico a partire dalle ore 8.30). L'evento ha la durata di 8 ore con intervallo per il pranzo e due coffee break a metà mattina e metà pomeriggio.

Sede

Doria Gran Hotel – Viale Andrea Doria, 22 – 20124 Milano

Programma del Corso

Il Corso è stato inserito nel programma di formazione ECM/CPD (Educazione Continua in Medicina – Continuous Professional Development) della Regione Lombardia. Il Corso è organizzato in moduli "a ciclo continuo". Ogni modulo può essere seguito singolarmente ed è accreditato ECM. Nello svolgimento quadriennale sono studiati sistematicamente tutti gli organi e apparati da un punto di vista psicosomatico ed ecobiopsicologico. È previsto il rilascio di un attestato di frequenza. Il Corso è aperto a tutti gli studiosi interessati agli argomenti trattati. Il Corso è integrato in un programma di formazione svolto dalla Scuola di specializzazione in Psicoterapia (riconosciuta dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca e riservata a Medici e Psicologi).

Per maggiori dettagli, [clicca qui](#).

Ilaria Mantegazza - Arteterapeuta, formatasi presso la Scuola di Arteterapia Clinica Vitt3 di Milano. Esperienza professionale nel campo della disabilità infantile, dell'età evolutiva e con gli adulti.

Raffaele Toson - Medico Chirurgo, Psicoterapeuta, docente presso le scuole di specializzazione in psicoterapia ANEB e CIPA, terapeuta EMDR, socio SIMP.



“INERZIA E TRASFORMAZIONE” NEL DIALOGO TRA ECOBIOPSIKOLOGIA ED ARTETERAPIA

... l'arte restaura e guarisce.
C.A. Malchiodi¹

Un filo rosso collega l'atto creativo prodotto con la materia in arteterapia e la concezione psicoterapeutica dell'Ecobiopsicologia. Questo filo rosso è la concezione di *continuum* che vede legate tra loro le polarità archetipiche di materia e psiche, di *infrarosso* ed *ultravioletto*.

L'alchimista operava sulla materia al fine di trasformarla così come si trasformava il suo mondo interiore. Il bambino plasma parti della sua personalità dando forma col gioco alla materia indifferenziata.

Analogamente l'arteterapia genera un campo relazionale in cui avviene circolarmente una trasformazione della materia e del soggetto. Su queste analogie e sul tema di “inerzia e trasformazione” dialogano un'arteterapeuta, che ha collaborato con l'ANEB presentando un suo lavoro ad una giornata seminariale, e uno psicoterapeuta ANEB.

T. Recentemente, come arteterapeuta, hai portato uno stimolante contributo ad una giornata seminariale dell'ANEB. In quella occasione hai presentato il caso di un bambino proveniente da un'altra cultura che nell'atelier di arteterapia, attraverso l'utilizzo creativo di colori e materiali, recuperava il rapporto con il suo nucleo identitario, il Sé, rimasto invischiato nelle dinamiche familiari e nelle vicissitudini di migrante. Il tuo intervento ha evidenziato dei significativi punti di contatto tra l'arteterapia e alcuni assunti dell'Ecobiopsicologia. In questo senso la tua relazione mi ha suscitato riflessioni e domande che ti ho proposto di condividere in questo articolo-dialogo, nella convinzione che il risultato di questo scambio

possa essere stimolante per la curiosità scientifica dei lettori di Materia Prima. Come preambolo ti chiederei quali sono gli aspetti che nel tuo incontro con l'Ecobiopsicologia di primo acchito ti hanno più colpita e interessata?

M. Sicuramente ciò che ho apprezzato del mio incontro con l'Ecobiopsicologia è stato riscontrare una grande apertura nei confronti di altri approcci metodologici, in particolare delle arteterapie, le quali, in Italia, non sempre godono della dovuta considerazione, a differenza di ciò che accade in quasi tutti i paesi occidentali. Inoltre ho trovato molto interessanti gli interventi che hanno posto l'attenzione sulla relazione tra gli archetipi, i miti e gli aspetti dinamici individuali.

Anche l'arte, e nello specifico l'arteterapia, dai suoi albori, si manifesta attraverso un dialogo continuo tra personale e universale. Nel suo libro *Guarire con i colori*, l'arteterapeuta Maria Grazia Giaume espone l'idea di Leonelli secondo il quale le prime forme di arte e terapia, in senso lato, risalgono all'epoca egizia quando i processi di guarigione si verificavano all'interno del tempio. Qui il paziente veniva messo in contatto con le rappresentazioni artistiche delle immagini degli dèi. La sua vita interiore veniva guidata fino a sperimentare, in sogno, l'incontro con la divinità.

Per esempio, il contatto con l'immagine di Iside velata, che rappresentava l'anima del mondo (la Natura, diremmo oggi), portava alla guarigione attraverso un incontro archetipico. Tale contatto permetteva al malato di ricollegarsi alla memoria primordiale in cui il mondo era ancora integro, non corrotto dal male, in un'epoca antecedente alla separazione dell'umanità dal divino.

¹ Malchiodi, C.A., (2009). *Arteterapia. Arte che cura*. Firenze: Giunti, p. 8.



Anche in seguito, in molte culture, si è ritenuto che guardare le statue degli dèi o immagini sacre avesse un potere risanatore proprio per la capacità di attivare forze universali e primordiali.

Con la nascita dell'arteterapia vera e propria, il paziente diventa soggetto creatore di opere d'arte che racchiudono «la verità del suo essere nel mondo»², l'insieme cioè degli aspetti personali, culturali, sociali, archetipici e universali che costituiscono il suo essere unico. Mi pare che questa circolarità di fattori sia molto simile alla concezione della complessità e della rete propria dell'Ecobiopsicologia.

T. «Nel sottolineare gli analoghi “materiali” corrispondenti alle immagini psicologiche archetipiche [...] le concezioni più attuali della psicosomatica individuano nel corpo e nella sua “materia” la possibilità della nascita della coscienza personale e collettiva».³ Dal momento che l'Ecobiopsicologia valorizza questa circolarità tra materia e psiche, che è anche una cifra epistemica e pratica dell'arteterapia, potresti illustrarci sinteticamente il percorso che ti ha condotta a diventare arteterapeuta e conseguentemente ad operare nell'ambito di questa circolarità?

Mi piace pensare al mio lavoro in questo modo e che, se lo faccio abbastanza bene, il paziente troverà il suo proprio Sé e sarà in grado di esistere e di sentirsi reale.

Sentirsi reale è più che esistere; è trovare una maniera di esistere come se stesso, e di entrare in rapporto con oggetti come se stesso, e di avere un Sé entro cui ritirarsi per rilassarsi.

D.W. Winnicott⁴

M. Sono giunta all'arteterapia dopo un lungo percorso di ricerca personale che mi ha portato a incontrare vari tipi di lavori terapeutici. Le mie prime esperienze con le arteterapie si sono svolte nel campo della danza. La danzaterapia permette di sperimentare la relazione tra psiche e

corporeità, aiutando a dare forma, con il movimento, a ciò che non può essere verbalizzato. Offre l'opportunità di ricontattare un linguaggio e un sentire primitivo e primario in grado di arricchire profondamente l'esperienza interiore dell'individuo e di rinnovarne l'energia vitale.

Successivamente ho incontrato l'arteterapia e sono stata attratta dalla possibilità di fare, di mettere le mani in pasta, di agire sulla materia per lasciare un segno, entrando così nel mondo come soggetto, operando concretamente e simbolicamente attraverso la circolarità tra materia reale e materiale interno.

Così come la danzaterapia aveva avuto il valore di farmi sentire protagonista della mia esistenza attraverso l'ascolto profondo di ciò che comunicava il corpo, con l'arteterapia ho potuto sperimentare la forza del cambiamento di pensieri e sensazioni, mediante la manipolazione, la trasformazione, l'azione reale sui materiali attraverso il piacere di fare arte.

Il desiderio di trasformare questa esperienza in una professione è nato dal bisogno di restituire ciò che le terapie mi avevano dato contribuendo al benessere di altre persone. La frase di Winnicott che ho citato racchiude ciò che, dal mio punto di vista, può essere la finalità di un buon lavoro terapeutico, perseguibile attraverso la creazione di opere che, nello spazio protetto dell'atelier, diventano prolungamenti di sé, modi di esistere autenticamente come se stessi. Ciò che viene contattato nello spazio sperimentale, di semirealtà, dell'atelier può diventare una base, infatti, per un cambiamento che si estenda all'intera vita del soggetto.

T. Alla luce del valore che l'Ecobiopsicologia attribuisce al rapporto tra ultravioletto (psiche) e infrarosso (materia), puoi illustrarci brevemente le caratteristiche fondamentali dell'arteterapia?

² Giaume, M.G., (2009). *Guarire con i colori*. Roma: Edup, p. 11.

³ Frigoli, D., (2007). *Fondamenti di Psicoterapia ecobiopsicologica*. Roma: Armando, p. 94.

⁴ Winnicott, D.W., (2004). *Gioco e realtà*. Roma: Armando, p. 199.



[La] terapia d'arte [...] ha proprio nell'arte il suo principale fattore terapeutico [...] le sue virtù curative dipendono da quei procedimenti psicologici che si attivano nel lavoro creativo.

E. Kramer⁵

M. Il bambino, durante il percorso di crescita, si trasforma di giorno in giorno e così il suo modo di disegnare diventa indice non solo di come è maturato a livello neurobiologico, ma anche di come dentro di lui si trasforma via via l'immagine di sé in relazione al mondo.

L'arteterapia utilizza proprio la capacità innata dell'essere umano, anche adulto, di creare immagini di sé attraverso i materiali artistici; producendo un'opera, infatti, se pur inconsapevolmente, il paziente mette in atto le stesse modalità con cui vive la propria esistenza; il processo artistico, insieme al prodotto finale, ne diventano uno specchio.

In atelier si crea uno spazio transizionale, simbolico quanto reale, in cui si sperimentano sensazioni, si dà voce a sentimenti, in cui i pensieri prendono forma e autonomia nelle opere. È uno spazio in cui si può comunicare ciò che razionalmente sarebbe incomunicabile, grazie alla metafora artistica che stabilisce una distanza dai contenuti profondi essendone una sublimazione. Permettere alle proprie opere di parlare il loro linguaggio diventa per il paziente un'opportunità di conoscere meglio se stesso. L'uso dei materiali artistici offre una preziosa possibilità di contattare la propria parte creativa non solo per ciò che riguarda l'arte, ma l'intera esistenza. Vivere creativamente il rapporto con il mondo è una condizione imprescindibile per una vita completa e armonica in cui le difficoltà vengono integrate producendo nuovi equilibri e benessere. La creatività è uno strumento fondamentale per vincere l'inerzia, la fissità, la rigidità di schemi antichi che governano ancora il presente interiore.

T. *Quali sono a tuo giudizio i caratteri comuni dell'arteterapia con altre pratiche terapeutiche e quali le differenze?*

In termini generali resta auspicabile che ogni terapeuta (dal medico all'analista) abbia da essere artista, nel senso di comprendere "artisticamente" la configurazione unica e irripetibile del paziente in quel momento, e contemporaneamente cogliere l'intero processo di guarigione nel tempo; così la guarigione diventa un fatto interumano che ha il carattere di un'opera d'arte.

M.G. Giaume⁶

M. Come nelle altre pratiche terapeutiche uno degli aspetti fondamentali dell'arteterapia è la sensazione del paziente di sentirsi accolto, visto e compreso. Egli investe il terapeuta di contenuti che non sono solo attuali, ma anche legati alla sua storia relazionale. In atelier il soggetto può essere aiutato a integrare le esperienze passate, anche quelle fortemente negative, a trovare una modalità più funzionale di percepirlle come parte del proprio percorso personale.

Ciò che contraddistingue l'intervento arteterapeutico è che la funzione terapeutica si sviluppa attraverso i materiali e la metafora artistica, il linguaggio verbale funge da supporto o da completamento del processo creativo. Il sostegno a un'lo fragile si potrà esprimere offrendo un supporto a un'opera troppo precaria, il senso di contenimento verrà trasmesso al bambino che sperimenta regressivamente il contatto con la materia informe (delle tempere, per esempio) attraverso la regola di stare con i colori nel perimetro del foglio, l'esperienza della riparazione si concretizzerà nell'aggiustare insieme una statua di creta che si è crepata. Il dialogo, come nelle terapie verbali, non può essere preordinato. Non esistono risposte a priori, ma ascolto e co-costruzione di significati. Se per un paziente essere aiutato ad aggiustare un'opera che si è rotta può significare un'esperienza di cura,

⁵ Kramer, E., (1977). *Arte come terapia nell'infanzia*. Firenze: La Nuova Italia, p. 29.

⁶ Giaume, M.G., (2009). *Guarire con i colori*. Roma: Edup, p. 13.

accudimento e riparazione, per un altro spaccare in mille pezzi un lavoro può essere la risposta al suo bisogno di liberarsi e di compiere un gesto catartico. La terapia si concretizza nel prodotto artistico e attraverso esso ogni azione del paziente e dell'arteterapeuta assumono un significato metaforico.

Il processo creativo permette di dare una forma comunicabile, non rigida, ai contenuti interni. La materia informe viene manipolata, trasformata fino ad arrivare alla forma, al lavoro artistico che ha una sua struttura definita che può essere osservata anche a distanza di tempo. È terapeutico sia il fare, sia il rendersi conto di ciò che si è creato, passare dall'azione alla narrazione simbolica, mettendo in gioco processi primari e successivamente secondari.

Porto l'esempio di una bimba, di sette anni, figlia di un carcerato e di una tossicodipendente. Aveva realizzato un bel paesaggio con le tempere molto umide, ma su carta velina (Fig. 1). Poco prima di riordinare lo aveva abbandonato per dedicarsi ad altro.



Fig. 1

Prima di concludere l'incontro ho incollato con delicatezza il suo lavoro su un grande cartoncino bianco perché diventasse più resistente e l'ho esposto con gli altri lavori del gruppo. Appena l'ha visto ha sorriso e ha detto tra sé: «E io che pensavo fosse una schifezza!», esplicitando così verbalmente l'effetto del mio intervento.

Ogni lavoro in arteterapia rappresenta l'autore o delle sue parti. La piccola, abituata a un'esperienza familiare in cui era esposta

a pericoli e difficoltà, ha sperimentato la presenza di un adulto protettivo che le ha permesso di percepire il suo valore e non solo la sua fragilità.

Nel lavoro con gli adulti può succedere più di frequente che dall'aspetto simbolico il paziente stesso (a volte stimolato dal terapeuta o dai membri del gruppo) espliciti i significati simbolici del proprio lavoro. Anche in questo caso l'ascolto empatico è fondamentale.

Questo lavoro (Fig. 2) è stato realizzato da una donna, con della carta. Il corpo è nero e la testa rossa. Dopo aver incollato la testa



Fig. 2

(chiaramente sproporzionata) il corpo ha ceduto in avanti, spezzandosi all'altezza del bacino. La donna decide di attaccarlo a un supporto in questo modo, senza modificarlo; lo intitola *La donna con la testa-macigno*. Osserva che la testa della figura è grossa, pesante e congestionata. Racconta che anni di rigida educazione l'hanno portata a questo, che il peso dei suoi pensieri la paralizza, che la testa va in corto circuito e che le impedisce di sentire il suo corpo e di vivere. In questo caso il linguaggio verbale ha permesso di dare voce all'opera, facendo un'elaborazione dei contenuti emersi. La paziente ha potuto passare da un'analisi di tipo formale (l'aspetto del lavoro) a una narrazione simbolica contattando le emozioni che l'avevano ispirata.

Non sempre il soggetto diventa cosciente del valore simbolico della sua opera o del passaggio espressivo. Come nelle terapie

verbali anche in arteterapia è necessario non forzare interpretazioni o esplicitazioni precoci lasciando che il potere delle immagini lavori sul paziente, producendo elaborazioni che possono anche continuare di immagine in immagine.

T. *Molti approcci psicoterapeutici, a differenza dell'Ecobiopsicologia, non danno il necessario valore alla polarità infrarossa (somatica) dell'individuo. Puoi illustrarci un caso che, a partire da un disturbo psicosomatico, evidenzia anche il versante infrarosso del tuo intervento?*

M. Certo, è il caso ad esempio di Elisa, una bimba di sei anni. Dal punto di vista psicosomatico Elisa presenta una marcata obesità, appare piuttosto disturbata e sembra molto più grande della sua età. Ha dei modi piuttosto grossolani, apparentemente sicuri e a tratti aggressivi.

Fin dal primo incontro, prima di entrare in atelier, Elisa mangia caramelle coloratissime e cioccolato. Appena entrata dice: "Però non c'è tanta roba..." riferendosi ai materiali. Il commento mi fa pensare subito alla sua insaziabilità alimentare. E, infatti, il tema della fame, intesa come vuoto, mancanza, si presenterà varie volte.

Nel secondo incontro mi dirà che le ho dato meno tempere del primo; quando proporrò delle tavolozze vuote per creare nuove tonalità, mi si avvicinerà allarmata per accusarmi di non averle dato i colori; per tutto il tempo controllerà ciò che gli altri bambini utilizzano chiedendomi subito la stessa quantità di materiale (che poi, una volta avuta, spesso deciderà di ignorare).

Ogni settimana prima di iniziare l'atelier mangia cibo spazzatura, chiede agli altri bambini assaggi delle loro merende e spesso dice provocatoriamente che ha fretta di finire per andare in panetteria a comprare altro. In atelier i materiali e le attenzioni che le riservo non sono mai abbastanza e nei suoi lavori si presentano sempre condizioni meteorologiche avverse (nuvoloni, vento, temporali). Riguardo a questo ho pensato all'aspetto esile della mamma e al fatto che,

a maggior ragione, Elisa avesse bisogno, simbolicamente, di trovare da sé una identità somatica per sentirsi consistente e per non essere portata via da tutte le manifestazioni meteorologiche (situazioni destabilizzanti della sua vita familiare, forse).

In uno dei suoi lavori rappresenta un albero piegato dal vento (Fig. 3). In realtà quest'albero se fosse dritto non potrebbe stare nel foglio, il vento lo piega verso sinistra, un po' come la stessa presenza del mostro che ha disegnato sulla destra e che ha macchiato il tronco dell'albero. Mi viene in mente un'analogia con la sua stanza, la sua difficoltà a stare nei banchi di prima elementare che forse rappresenta davvero la sua necessità di prendere consistenza attraverso la corporeità.

Successivamente ho spostato l'attenzione verso la sua attitudine a vedere la mancanza, la parte vuota, assente o comunque negativa. In un certo senso, quello che io avevo avvertito come un sintomo *infrarosso* di insaziabilità poteva essere visto come un varco attraverso cui accostarsi al suo mondo interiore di dolore. D'altra parte è proprio il senso di vuoto e di mancanza che spesso sottende alla fame eccessiva. Io provavo la sensazione



Fig. 3

di sentirmi quasi divorata dalle sue pressanti richieste e dalla mia (sua) sensazione di non darle e di non starle mai abbastanza vicina. La sua grossezza diventava un antidoto alla sensazione di poter essere, lei stessa, divorata. In realtà si può dire che per lei in quel momento era possibile almeno stare in contatto con la mancanza dei materiali che rappresentava la più grande e reale mancanza che le era impossibile sentire

e portare alla coscienza. Ancora una volta, la mediazione dei materiali ha permesso di contattare un vissuto creando una distanza che lo rendesse sopportabile. Non a caso, l'obesità rappresenta una sorta di barriera che difende dalla vicinanza con l'altro, impedendola.

In un percorso di gruppo Elisa ha passato molti incontri a impastare vari colori del pongo creando una palla dai toni indefiniti e a fare lo stesso con le tempere, alternando queste attività a momenti in cui disturbava fastidiosamente i compagni. Alla richiesta di dirmi cosa vedeva in una delle macchie scure realizzate sui molti fogli, ha nominato le orche, i suoi animali preferiti, come Free Willie, l'orca eroina, protagonista di un



Fig. 4

cartone animato. Ho deciso di prendere al volo il suo indizio d'identificazione con Willie che è sì un animale nero, enorme, ma che è anche un eroe positivo; nell'incontro successivo le ho portato la stampa di due foto del personaggio e lei, pur non volendo darlo troppo a vedere, ne è stata evidentemente contenta. Le ha subito utilizzate realizzando un mare ben definito, di due colori, su cui ha incollato conchiglie di pongo realizzate con quello che per molti incontri aveva manipolato senza giungere ad alcuna forma, sempre insoddisfatta del risultato (Fig. 4).

In questa fase, quel pongo informe che per molto tempo aveva avuto lo stesso significato del color fango fatto con le tempere (indefinito, come la sua forma fisica), acquisisce una forma precisa, uno scopo e un senso. Anche le tempere vengono utilizzate in

modo funzionale per fare cielo, sole e mare. Gli altri bambini sono stati subito incuriositi dal suo lavoro, lei orgogliosa dell'attenzione ricevuta.

È stato un importante passaggio di integrazione di parti di sé che poi le ha permesso di avviare un percorso espressivo altrettanto importante.

Attraverso delle immagini è stato possibile restituire un'immagine di se stessa positiva che non risultasse scollegata dal suo modo di percepirsi, ma contenesse le caratteristiche, anche negative, che lei si attribuiva (l'essere grossa e aggressiva) integrate a quelle positive.

Questo stimolo è stato accolto dalla bambina che trovando una forma accettabile per sé ha potuto passare, appunto, dall'informe (materiali) alla forma (significati).

Non è stato necessario esplicitare ciò che è avvenuto; la trasformazione si è verificata a livello simbolico, si è manifestata nel cambiamento di qualità dei prodotti artistici e ha indotto a catena una serie di cambiamenti nel presente dell'atelier (i compagni hanno riconosciuto il valore del dipinto, la bimba si è sentita gratificata, successivamente ha dedicato più tempo al lavoro artistico che a disturbare avviando un circolo virtuoso).

T. Jung riteneva che gli antichi alchimisti nella loro pratica entrassero in rapporto con il carattere archetipico degli elementi e che in questo modo operassero sulla materia delle trasformazioni analoghe a quelle che avvenivano nella loro vita psichica.⁷ Il presupposto sarebbe che quando un archetipo è attivato, spontaneamente o da un intervento esterno, produce delle trasformazioni sia a livello della polarità infrarossa dell'archetipo stesso (la materia o il corpo) sia a livello della polarità ultravioletta (la psiche, la vita spirituale). Jung stesso, interessato all'arte ed in contatto con artisti del suo tempo, si applicò personalmente al disegno, ai giochi d'acqua e alla scultura, sia come espressione della creatività

⁷Jung, C.G., (2001). *Psicologia e alchimia*, Opere (Vol. 12), Torino: Bollati Boringhieri.



dell'inconscio che come forma di autocura.⁸ Si potrebbe affermare che in arteterapia, alla manipolazione dei diversi materiali, corrisponde nell'individuo un processo trasformativo interiore, analogamente a ciò che accadeva per l'Opus degli antichi alchimisti di cui parla Jung? Cosa puoi dirci in proposito?

M. La manipolazione dei materiali attiva nel paziente un processo trasformativo che si avvia partendo dall'esperienza corporea del contatto. Esperienza che riattiva, consciamente o inconsciamente, il ricordo dei vissuti primari. Ogni materiale ha caratteristiche strutturali proprie, legate all'oggettività (asciutto, bagnato, duro...) che entrando in relazione con il soggetto evocano in lui esperienze primarie legate ai sensi e ai vissuti infantili, attivando reazioni emotive e facendo affiorare ricordi.

Una persona può avvertire sensazioni ambivalenti verso un materiale che evoca un'esperienza negativa di cui può non essere cosciente, ma che emerge a livello di affetti o di ricordo strutturato attraverso il contatto sensoriale con la materia. L'attrazione può nascere dalla sensazione inconscia che attraverso quel materiale potrà essere contattato un nodo, un punto irrisolto che potrà sciogliersi attraverso la riattualizzazione dell'esperienza. Il materiale permette, infatti, di esplorare le sensazioni offrendo una giusta distanza dall'esperienza corporea (in uno spazio di semirealtà) e allo stesso tempo dandole visibilità e concretezza. Con le sue caratteristiche, ogni materiale influenza l'esperienza del presente del processo creativo attivando una catena di sensazioni, reazioni emotive, ricordi, scelte artistiche, risoluzioni concrete e simboliche.

L'arteterapeuta conosce e utilizza le caratteristiche fisiche dei materiali e in parallelo i loro significati simbolici. Alcune loro qualità li pongono su una linea di opposti, dal più fluido al più resistente, dal più bagnato al più asciutto, dal più morbido al più duro, che permettono di considerarli adatti a esprimere un preciso bisogno del soggetto.

Tollerare la fluidità delle tempere o degli acquarelli, viverla, sperimentarla, affrontarne l'imprevedibilità può permettere al paziente di fare esperienza simbolica e concreta di flessibilità, capacità di adeguarsi agli eventi, di non spezzarsi di fronte ai cambiamenti, trovando invece una forma adattiva. Materiali più secchi permettono al contrario di avere maggior controllo su di essi e su ciò che viene rappresentato con le conseguenti valenze simboliche.

Un materiale resistente può permettere di fare esperienza dei propri confini corporei, rafforzare le strutture dell'Io, la determinazione, la capacità di dare a un materiale la forma desiderata.

Nel caso che ho presentato a una giornata seminariale dell'ANEB, un ragazzino cinese, dopo una lunga fase di manipolazione di materiali mescolati e di lavori senza forma, è passato a creare frecce e archi di carta arrotolata, molto resistenti e funzionali, alimentando aspetti di autoefficacia e autostima.

Parlava di equilibrio tra resistenza e fluidità anche l'esempio della bimba che ha usato le tempere sulla carta velina. Il supporto ha una funzione contenitiva, nel suo caso quello scelto da lei poteva non essere sufficientemente resistente da sostenere i colori e le forme rappresentati, come metafora di una famiglia che non era in grado di contenere e di reggere i suoi bisogni di bambina.

Mi sembra inoltre che la relazione tra *infrarosso* e *ultravioletto* si espliciti particolarmente in un preciso aspetto della creazione artistica.

L'utilizzo dei materiali mette di fronte ai limiti delle leggi fisiche, della realtà. Colui che crea deve necessariamente mediare tra idea iniziale e fattibilità, affrontando la frustrazione che ne deriva e, attivando le risorse necessarie, trasformare ciò che non è possibile fare in altro. Di fronte alla caratteristica fisica di un materiale o di un'opera, il paziente può reagire attivando fluidamente una trasformazione o mettendo

⁸ Gaillard, C., (2003). *Il museo immaginario di Carl Gustav Jung*. Bergamo: Moretti & Vitali.

in atto delle difese. In ogni caso il dialogo tra materia e soggetto configurerà il suo rapporto con il mondo.

In un mio atelier un bambino di otto anni aveva realizzato un grande personaggio di creta. Una volta asciutto voleva metterlo in una scatola che però era troppo piccola. Senza alcuna esitazione ha spezzato le gambe della statua dicendo che era un *trasformer* (un robot che cambia forma a seconda delle situazioni).

T. L'Ecobiopsicologia, come ricordavamo pocanzi, a partire dalla concezione archetipica di microcosmo e macrocosmo individua le analogie vitali che correlano materia e psiche, infrarosso e ultravioletto. Mi pare di aver capito che qualcosa di simile si manifesti, anche in arteterapia, nell'incontro tra il mondo interno del paziente e il lavoro con materiali e colori. Ciò mi fa ritenere che, oltre al livello emotivo-espressivo, l'arteterapeuta consideri anche il livello simbolico dei lavori dei pazienti. Provo a spiegarmi meglio: in un'ottica junghiana il processo simbolico è un'esperienza che esprime per immagini contenuti psichici che non è possibile verbalizzare. Jung stesso in un periodo di profonda crisi della sua esistenza sentì l'esigenza di creare un'opera non solo testuale, ma "verbo-visiva" come il libro rosso.⁹ Ti chiedo allora che significato attribuisca nella tua attività al riconoscimento dei contenuti psichici inconsci rivelati in forma simbolica nella materia, al di là dello sbocco emozionale che l'arteterapia facilita.

M. L'arteterapia si basa indubbiamente sulla capacità umana di produrre simboli. A un certo punto del percorso evolutivo, ciò che per il bambino prima era solo un segno grafico, una traccia, diventa un contenitore di significati, inizia così a rappresentare oggetti affettivamente rilevanti. Si crea uno spazio potenziale, tra oggetto e rappresentazione grafica, in cui prende forma il significato.

Le immagini, utilizzando un linguaggio onirico, permettono di esprimere significati complessi, a volte opposti, che vanno al di là della ragione, che non possono essere

contenuti in un unico pensiero logico né espressi a parole.

Il loro valore simbolico è potente e «pur riconoscendo elementi arcaici e archetipici che determinano il significato di certe forme simboliche è l'uso individuale che ogni artista fa di quel simbolo che lo rende unico e al tempo stesso riconoscibile agli altri»¹⁰. Le immagini che emergono in atelier vanno accolte con la consapevolezza che non possono essere bloccate in un unico significato, in un'interpretazione. Per loro natura rappresentano più di ciò che può essere detto a parole e continuano a trasformarsi nel tempo in un rapporto continuo con chi le ha create. Hanno avuto origine all'interno di una specifica relazione, in un *presente* in cui l'averle realizzate e condivise rappresenta un'esperienza reale. L'arteterapeuta deve resistere al desiderio di comprendere subito e totalmente l'opera, di incasellarla in una definizione. Deve reggere l'ansia di non sapere, non capire o di non essere sicuro di dove il paziente stia andando.

Il lavoro artistico non può essere letto unicamente come rappresentazione simbolica perché è soprattutto un'immagine che *incarna* il modo di essere nel mondo di chi l'ha creata. Viene prodotta attraverso un'esperienza diretta dei sensi (l'autore agisce con il corpo, percepisce concretamente) e nello stesso modo viene percepita da chi osserva attraverso la mediazione della sua esperienza precedente. L'arteterapeuta deve mantenere uno sguardo aperto, una mente libera, che gli permetta di vedere realmente l'opera.

T. *Che ruolo svolge la relazione inconscia fra arteterapeuta e paziente (che in analisi chiamiamo transfert e controtransfert) nella pratica dell'arteterapia? L'arteterapeuta si pone come uno spettatore neutrale o è consapevole di contribuire a generare un campo relazionale che influenza il lavoro del paziente? La relazione tra paziente ed arteterapeuta è in qualche modo influenzata*

⁹ Jung, C.G., (2010). *Il libro rosso: Liber novus*. Torino: Bollati Boringhieri.

¹⁰ Della Cagnoletta, M., (2010). *Arteterapia: La prospettiva psicodinamica*. Roma: Carocci Faber, p. 63.



dalla mediazione dei materiali e delle loro caratteristiche? Se sì, in che modo? Anche a questo proposito puoi farci qualche esempio tratto dalla pratica?

M. In atelier il rapporto tra paziente e terapeuta è mediato dalla presenza dell'oggetto artistico. Il processo creativo riattiva modelli operativi e di relazione, ma essi vengono in parte trasferiti sull'opera a differenza delle terapie verbali in cui il transfert viene rivolto unicamente alla figura del terapeuta. I prodotti artistici diventano così contenitori di transfert e di controtransfert.

La relazione terapeutica quindi si fonda sulla costruzione di un oggetto che prende vita in atelier in presenza del paziente e dell'arteterapeuta. Esso è un oggetto nuovo ma contiene in sé tracce del passato, della storia emotiva del paziente. Contemporaneamente, nel momento in cui prende forma, diventa parte di un'esperienza reale che si manifesta nel qui e ora della relazione terapeutica.

Si crea una relazione a tre, tra paziente e lavoro artistico, tra lavoro artistico e arteterapeuta, tra paziente e arteterapeuta e viceversa. Ogni elemento influenza l'altro e ne è a sua volta influenzato.

Di volta in volta l'attenzione può essere sull'opera (nella sua dimensione concreta o simbolica), sulla relazione tra i due soggetti rappresentata artisticamente (il lavoro artistico rappresenta la relazione arteterapeuta-paziente in modo più o meno esplicito), sulla relazione (il paziente parla della relazione).

Posso portare il caso di una bimba, con gravi problemi di separazione dalla madre e di identificazione, che ha disegnato (in un foglio che avrebbe dovuto contenere un lavoro di gruppo) una signora con un gattino; ha raccontato che la signora lo aveva portato ai giardini, ma lì c'erano altri bambini e lui aveva preso freddo e che in quel momento era a casa ammalato. Mentre lei parlava, io sentivo che mi stava dicendo che le stavo chiedendo troppo, che lavorare con altri bambini in atelier e non avere tutta la mia attenzione su

di sé l'aveva fatta "ammalare", sentire troppo scoperta. Io mi sono sentita inadeguata, ho pensato di non avere fatto abbastanza per farla sentire protetta. Stavo contattando le mie emozioni controtransferali, stavo sentendo che per lei la mia attenzione non era abbastanza. Ho accolto la sua richiesta di fare un lavoro individuale.

T. *Mi accorgo che fin qui ci siamo confrontati su vari aspetti che ruotano attorno al concetto di trasformazione, ma dobbiamo cercare di non eludere l'altro polo del tema di questo numero della rivista: l'inerzia. In senso strettamente fisico l'inerzia è la proprietà di un corpo (principio scoperto da Galileo Galilei) che si oppone alle variazioni dello stato di moto. L'inerzia è descritta dal primo principio della dinamica che afferma che un corpo permane nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme a meno che non intervenga una forza esterna a modificarne lo stato. Analogamente a livello ultravioletto potremmo intendere l'inerzia come una condizione psichica in cui prevalgono fattori antitrasformativi. Nella pratica psicoterapeutica possiamo pensare alle classiche resistenze del paziente nevrotico, ma anche a fasi psichiche caratterizzate da bassa energia o dalla difficoltà ad estrovertire l'energia, come la malinconia, la depressione, il ritiro schizoide. Gli alchimisti utilizzavano il termine "nigredo", poi ripreso da Jung, per indicare la prima fase dell'Opus alchemico che era caratterizzata da oscurità, incertezza, basso livello di energia. Eppure proprio in questa condizione che per l'alchimia corrispondeva alla materia prima, rappresentata da una sostanza nera e scagliosa appena uscita dal ventre della terra, era celata la luce minerale che possiamo intendere come la scintilla della possibile trasformazione. Fasi di terapia con queste caratteristiche possono essere molto frustranti per il terapeuta o contagiarlo insinuando un senso di impotenza o un controtransfert negativo nei confronti del paziente. Ti chiedo se ciò accade anche in arteterapia e con quali effetti si manifesta nei materiali messi a disposizione del paziente.*



M. Se vogliamo assimilare il concetto di inerzia a quello di immobilità possiamo pensare al caso del paziente che di fronte al foglio bianco, l'inizio della fase creativa, resta paralizzato. Ciò può derivare dalla paura di esporsi, dalla difficoltà a gestire la totale libertà, a quella di operare una scelta di fronte a tanti materiali e tante possibilità espressive, dal senso di inadeguatezza.

In un altro senso possono essere intesi come inerti i lavori stereotipati, immagini difensive, magari curate nella forma estetica, ma che restano di scarso valore comunicativo. Oppure i lavori ripetitivi che portano in modo non creativo sempre lo stesso tema.

Questi momenti sono necessari e vanno accolti. Quello che apparentemente è un blocco può contenere in sé la scintilla della trasformazione; non solo perché le fasi di stasi possono essere necessarie all'individuo per procedere, ma anche perché i materiali artistici per la loro caratteristica vitalità, possono essere una chiave di sblocco. A volte è proprio la reazione imprevista di un materiale o un errore tecnico involontario a dare una svolta, ad aprire un varco.

Non è comunque facile *stare* in queste fasi con il paziente senza farsi prendere dal senso di impotenza. Una risorsa per l'arteterapeuta è la possibilità di lavorare sul controtransfert attraverso i materiali. Riprodurre, dopo le sedute, i lavori del paziente, creare risposte alle sue opere attraverso i materiali, esprimere le proprie emozioni artisticamente è una grandiosa possibilità che egli può e deve cogliere per gestire ciò che emerge dalla relazione. Questo può permettere, oltre che scaricare la frustrazione, l'emergere di pensieri non ancora pensati, intuizioni che non hanno ancora parole per emergere.

T. *Ciò che affermi, come anticipavo nella domanda precedente, accade anche in psicoterapia dove la condizione di immobilità, di inerzia e di stasi spesso corrisponde ad uno stato in cui è necessario che l'energia sia introvertita, come incubazione della fase successiva di cambiamento. Sono momenti della relazione in cui il terapeuta può sentirsi frustrato ed impotente e può essere tentato*

di agire delle accelerazioni incongrue che aumentano le resistenze del paziente.

Circa il tema dell'inerzia si potrebbe dire che è il paziente ad essere scelto dal materiale? In questo caso anche il paziente sarebbe inizialmente assimilabile ad un materiale inerte che si lascia scegliere. Che riflessioni ne possono scaturire circa il rapporto tra psiche e materia?

M. Come dicevo precedentemente, il rapporto con i materiali ha una matrice psicocorporea e primaria. I materiali inducono in ogni individuo reazioni diverse, istintive, di attrazione, repulsione, piacere, fastidio che hanno a che fare con l'esperienza primaria e con il modo con cui essa ha trovato integrazione ed equilibrio nel presente. A volte il paziente ha la sensazione di essere scelto quando, per esempio, sente la spinta verso un materiale o una tecnica che non sta progettando razionalmente, ma che risponde al bisogno di dare forma a qualcosa che è ancora in potenza; il rapporto tra materiali e artista è un dialogo attivato dai sensi e dagli affetti primari che le sensazioni generano. Può aiutare a dare forma non solo a istanze profonde e pre-verbali, ma anche a integrare esperienze recenti, per esempio traumatiche, che abbiano bisogno di essere elaborate o comunicate.

Il materiale in atelier non è mai inerte: in quanto parte attiva del setting viene investito delle qualità soggettivamente percepite da paziente e arteterapeuta. Il paziente non è inerte perché è proprio dalle sue sensazioni che trae origine la capacità del materiale di attrarre.

Durante la verbalizzazione può capitare di sentire il paziente che spiega di aver utilizzato un materiale specifico (quel colore, quel formato o un certo tipo di attrezzo) perché non c'erano scelte a disposizione, perché è capitato, perché non c'era altro. In realtà la sua attenzione ha selettivamente individuato ciò che per lui aveva significato in quel momento, impedendogli di "vedere" altro. In un mio atelier una ragazzina ha iniziato ogni incontro, per molto tempo, rinfacciandomi di non trovare proprio il



materiale che avrebbe desiderato utilizzare quel giorno.

Naturalmente di seduta in seduta il rapporto con i materiali può modificarsi. Ciò che in un incontro chiama, in quello successivo può risultare inerte, senza attrattive e viceversa. La molteplicità delle tecniche artistiche permette proprio di dare forma alle molteplici parti dell'individuo, di trovare il giusto colore, la giusta sfumatura o forma che gli permetta di manifestarsi nella propria complessità.

In questo l'arteterapeuta è d'aiuto. Mostrare al paziente le potenzialità tecniche dei vari materiali può infatti allargare gli orizzonti artistici e creativi permettendogli di ampliare il suo linguaggio visivo e quindi le potenzialità espressive. Nella tri-relazione dell'atelier, l'arteterapeuta può arricchire lo scambio tra materiali e pazienti rendendolo più vitale e articolato.

M. e T. *In conclusione crediamo di essere riusciti nell'intento di evidenziare alcune delle numerose analogie tra l'approccio ecobiopsicologico e l'arteterapia che possano stimolare molti psicoterapeuti ed arteterapeuti e che, a nostro giudizio, rendono auspicabile uno scambio sempre più proficuo tra le due discipline.*

Bibliografia

- Della Cagnoletta, M. (2010). *Arteterapia. La prospettiva psicodinamica*, Carocci Faber, Roma.
- Frigoli, D. (2007). *Fondamenti di Psicoterapia ecobiopsicologica*, Armando, Roma.
- Gaillard, C. (2003). *Il museo immaginario di Carl Gustav Jung*, Moretti & Vitali, Bergamo.
- Giaume, M.G. (2009). *Guarire con i colori*, Edup s.r.l., Roma.
- Jung, C.G. (2010). *Il libro rosso, Liber novus*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung, C.G. *Psicologia e alchimia*, Opere, vol. XII, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kramer, E. (1977). *Arte come terapia nell'infanzia*, La Nuova Italia, Firenze.
- Malchiodi, C.A. (2009). *Arteterapia. L'arte che cura*, Giunti, Firenze.
- Winnicott, D.W. (2004). *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma.

EVOLUZIONE E TRASFORMAZIONE

Prossimi appuntamenti

Domenica 22/04/2012

L'“Opera” del terapeuta: cambiamento, trasformazione, evoluzione nella terapia ecobiopsicologica.

Relatori: Dr.ssa M. Breno, Dr. G. Cavallari

Lo sviluppo mentale di un essere umano è il risultato, come ormai le scienze cognitive, la psicologia dello sviluppo e le neuroscienze ci dimostrano, del contatto fra due menti e del processo creativo che queste co-costruiscono. La complessità che nel campo della fisica, della matematica, della biologia è da tempo indagata, viene modernamente assunta anche dalla psicoanalisi come “interlocutore”, tanto che recentemente Ogden riformula il rapporto con il paziente all'interno del setting introducendo l'esperienza che egli chiama “parlare-come-sognare”, dove il setting non è più solo il luogo privilegiato del disvelamento degli affetti, dell'insight come voleva la vecchia psicoanalisi, ma diviene anche incontro di due soggettività in cui l'analista “partecipa ai sogni non sognati precedentemente dal paziente” e permette allo stesso la nascita creativa di metafore emergenti da questo modo di “stare insieme”. Ma che rapporto esiste tra questo concetto di sognare e la concezione delle immagini archetipiche fondanti la concezione teorica e pratica della psicologia analitica junghiana? Nel rispondere a queste domande vedremo come l'Ecobiopsicologia, avendo nella complessità il suo riferimento teorico, non solo sia stata in grado di collegare il soggetto al suo oggetto (il mondo) e alla storia evolutiva che gli appartiene, ma anche abbia saputo rintracciare in questo modo di procedere le basi che organizzano l'esperienza, e che si esprimono nello psicosoma dell'uomo come nelle immagini archetipiche e mitologiche. Si indagherà in particolare come in modo pregnante tali immagini si siano espresse anche nelle tradizioni culturali diverse da quella occidentale, facendo riferimento in particolare alle Upanishad.

Domenica 13/05/2012

Nuove prospettive del concetto di evoluzione

Relatori: Dr.ssa M. Pusceddu, Dr. P.M. Biava, Dr. D. Frigoli

La scienza come sforzo perenne dell'umano pensiero per capire la natura fondamentale della realtà, è anche una ricerca del significato e della verità. Dopo aver scoperto il DNA e il suo ruolo nel determinare le nostre caratteristiche fisiche e il nostro comportamento, negli ultimi anni nuovi entusiasmanti studi scientifici stanno dimostrando che spesso l'espressività di molti geni viene trasformata dalle nostre convinzioni, dai sentimenti e dalle nostre attitudini. La conseguenza di questa visione è che l'organismo umano è coerente con il mondo circostante, e ciò che avviene nell'ambiente esterno all'organismo si riflette in qualche maniera nel suo “ambiente interno”, al punto che si postula l'ipotesi che grazie a questa coerenza gli organismi si possono evolvere in armonia con il territorio che li circonda. Per spiegare questa relazione i biologi quantistici hanno postulato l'ipotesi che esista un “campo” naturale in grado di correlare sottilmente gli assemblaggi molecolari della materia fisica e biologica, come anche l'insieme degli interi organismi, del loro ambiente sociale ed ecologico. Ma per quanto riguarda la psiche, questo “campo” di forze può estendersi ad integrare non solo la natura fisica del mondo vivente ma anche la dimensione della mente e della coscienza? Come si perfezionano questi moderni studi dei ricercatori quantistici con il concetto alchemico di Unus Mundus, recentemente riscoperto da Carl Gustav Jung? Inoltre che relazione esiste tra la coscienza transpersonale, il “corpo filogenetico”, il “corpo analogico” e l'ecologia del Sé postulati dalla visione ecobiopsicologica? Molte domande ci segnalano come le nuove scoperte, non rientrando negli schemi concettuali del paradigma dominante della scienza tradizionale, introducono una nuova visione complessa, in cui i termini chiave sono “correlazione”, “coerenza”, “analogia”. Questi termini stanno ad indicare come i sistemi coerenti risultano dalla correlazione di parti all'interno di insiemi e dalla correlazione di insiemi con insiemi più vasti per disegnare una nuova cosmologia in cui la rete della vita non esclude la coscienza individuale e collettiva, come anche il tema del destino e della spiritualità.

Sede: Doria Gran Hotel – Viale Andrea Doria, 22 – 20124 Milano

Per maggiori dettagli, [clicca qui](#).



IL RIFLESSO DEL BAMBINO NELLO SPECCHIO DEL MONDO. Una visione analitica dello sviluppo infantile

Jung scriveva: "L'infanzia è importante non solo perché da essa prendono le mosse alcuni storpiamenti di istinti, ma anche perché affiorano nella psiche infantile, procurando spavento o incoraggiamento, i sogni e le immagini ad ampio raggio che preparano un intero destino".¹

E allora, come la psicologia del profondo interpreta l'infanzia? Jung sosteneva che la relazione madre-bambino è uno stato di "participation mystique"² per la forte influenza che la psiche inconscia dei genitori ha sull'inconscio del bambino e quindi sul suo comportamento. Pertanto sottolinea l'importanza della funzione educativa dei genitori nel costituirsi della personalità del bambino e del suo andare incontro al mondo. E come sottolinea Grotstein (2004) l'adulto aiuta il bambino a essere ricettivo verso il giusto nutrimento per la psiche, proprio perché il bambino è un soggetto, *sub-jectum* "gettato sotto", e cioè possiede in potenza le capacità di apprendere, esplorare e manipolare. Il bambino dunque deve inizialmente essere passivo nel ricevere gli insegnamenti della madre; è l'adulto che agisce per lui, provvede alla sua sopravvivenza, mette il bambino nella condizione di nutrirsi degli insegnamenti ricevuti. Solo in un secondo tempo il bambino svilupperà le proprie capacità grazie all'ausilio degli insegnamenti ricevuti dall'adulto.

Anche Michael Fordham (1976) considera il bambino piccolo non totalmente passivo: esso ha delle capacità percettive ben sviluppate e la sua attitudine ad attirare la sensibilità della madre e a spingerla verso di sé viene vista come una manifestazione attiva.

Infatti la madre è l'lo ausiliario che protegge il bambino dall'eccesso di stimoli disorganizzanti provenienti dal mondo e che costruisce sistemi di significato intorno a questi stimoli. Pertanto l'emergere della

coscienza e lo strutturarsi dell'lo avvengono all'interno della diade primaria.

La presenza della madre per l'unità del bambino è indispensabile anche per Neumann (1949), in quanto alla nascita il bambino non distingue l'lo dal Sé, è ancora un tutt'uno con la madre, vivono in uno stato simbiotico in cui l'lo del bambino è totalmente indifferenziato.

La condizione uroborica di questo stadio, è la dimensione naturale inconscia, è l'aspetto del materno in cui il bambino psicologicamente è ancora contenuto.

Il bambino comincia poi a differenziarsi dalla Grande Madre, interiorizza l'esperienza storica con la madre, comincia a emergere l'lo e a distinguere "l'altro da sé". Si costituisce così l'asse lo-Sé e la stabilità di quest'asse rappresenterà lo sviluppo e la sicurezza personale nei rapporti col mondo. In progressiva successione il bambino lotta per la sua individuazione passando da uno stadio a un altro, da un pericolo a un altro proprio come l'eroe che combatte contro i mostri. E così per Neumann avviene lo sviluppo del bambino, come una lotta su un piano archetipico per uscire da questo caos primordiale.

La Grande Madre Mitologica rappresenta nello sviluppo individuale quell'elemento di protezione, di integrazione e di ordine che porta alla trasformazione della persona dal suo caos iniziale a un ordine interiore. Ma per Neumann, se il bambino dovesse rimanere in

¹ Jung, C.G. (1976). *Energetica psichica*. In *Opere*, vol. 8, Torino: Bollati Boringhieri, p. 61.

² La presenza fisica e psichica dei genitori evidenzia, secondo Jung, una stretta relazione tra i disturbi dei bambini e le caratteristiche conflittuali proprie degli adulti, considerandole determinanti nel costituirsi di una patologia del figlio. Proprio al termine di una conferenza tenuta a Londra nel 1924 Jung conclude dicendo che "Il problema non è che i genitori non commettano errori – sarebbe umanamente impossibile – ciò che conta è che essi li riconoscano quali errori. Non si tratta di far cessare la vita, bensì la nostra incoscienza" (Jung, 1926, p. 79/80).



questo caos primordiale e quindi invischiato nella Grande Madre, diventerebbe per lui tutto terrificante e negativo.

Cosa succede quando si verifica un arresto in questo sviluppo, quando non avviene questa trasformazione dal caos all'ordine?

Neumann affermava che "un bambino espulso dalla relazione primaria è espulso dall'ordine naturale del mondo e arriva a mettere in dubbio la giustificazione della propria esistenza".³

Un Io angosciato, che non tollera le frustrazioni e che porta in sé l'esperienza dell'abbandono, non riesce a integrare il Sé materno e a costituire l'asse Io-Sé.

“UN IO ANGO-
SCIATO CHE
NON TOLLERA
LE FRUSTRA-
ZIONI E CHE
PORTA IN SÈ
L'ESPERIENZA
DELL'ABBAN-
DONO NON
RIESCE A INTE-
GRARE IL SÉ
MATERNO”

Fordham (1976) parla invece dello sviluppo del bambino in termini di integrazione e deintegrazione, in cui la fase deintegrativa di apertura conduce a una fase integrativa di chiusura che ha l'obiettivo di ristabilire lo stato di integrazione del Sé, fino al momento in cui una nuova deintegrazione non diventi necessaria.

Il neonato sostenuto dalle cure materne, durante le sequenze integrative-deintegrative, introietta

le esperienze e le assimila emotivamente e intellettualmente. Di seguito col rafforzarsi dell'Io, egli riesce a conservare dentro di sé quelle esperienze buone e a rievocarle nei momenti di bisogno. Quindi secondo Fordham la differenziazione dell'Io è caratterizzata dalla continua Trasformazione dallo stato integrativo allo stato deintegrativo che apporta ogni volta un tassello nuovo a quello che sarà il grande mosaico dell'Io adulto.

Nel momento in cui ci troviamo in una situazione di inerzia, di passività, si ha "uno stato distorto di integrazione, la cui persistenza dipende dal fallimento del Sé a reintegrarsi"⁴. Il Sé si irrigidisce nella sua

posizione e non permette la deintegrazione, impedendo così al bambino di assimilare gli elementi di diversità e quindi di stabilire relazioni con il mondo. Proprio come afferma il principio di inerzia che un corpo persiste nel suo stato di quiete o moto uniforme finché una forza non interviene a modificarlo, nel nostro caso la madre.

Nell'autismo infantile infatti nessuna delle funzioni del Sé opera con sufficiente armonia e il processo della deintegrazione risulta parziale, oppure del tutto assente. Piuttosto essi vivono in un mondo di oggetti in cui la differenza è tra oggetti – sé e oggetti che non appartengono al sé. È l'oggetto sé ad essere percepito come unico oggetto possibile in stati emotivamente molto carichi; ogni altra cosa sentita come non-sé è invece vissuta come minaccia per la sua sopravvivenza. Come possiamo notare è evidente la stretta relazione tra i processi di trasformazione necessari allo sviluppo dell'Io del bambino e l'importanza di una forza esterna che incida sul percorso di questo Io ancora in-forme. Se ciò non avvenisse, ci ritroveremmo di fronte a un Io passivo, chiuso nella sua staticità, incapace di accogliere qualsiasi "forza" gli venga proposta. L'obiettivo della sua sopravvivenza consisterebbe nel mantenere invariato il suo stato, proprio come analogicamente si comporta il principio di inerzia nella fisica.

Questo stato di mancata deintegrazione ci riporta a una recente scoperta del sistema dei Neuroni Specchio.

Questa scoperta risale agli inizi degli anni '80, quando alcune ricerche sulla corteccia premotoria della scimmia rivelarono l'esistenza di neuroni attivati durante l'esecuzione di azioni (non di singoli movimenti, ma di atti motori finalizzati). Il gruppo di ricercatori dell'Istituto di Fisiologia dell'Università di Parma, diretto da Giacomo Rizzolatti, portò alla scoperta di un sorprendente tipo di neuroni presenti anche

³ Neumann, E. (1963). *The Child – Structure and dynamics of the nascent personality*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1973, p. 86.

⁴ Fordham, M. (1976). *Il Sé e l'autismo*. Roma: Edizioni Magi, 2003, p. 117.



nell'uomo che può fare da tramite tra sé e gli altri: i Neuroni Specchio (mirror neurons). Si è visto che l'osservazione di un'azione induce l'attivazione dello stesso circuito nervoso deputato a controllarne l'esecuzione, quindi l'automatica simulazione della stessa azione nel cervello dell'osservatore. È stato ipotizzato che questo meccanismo di simulazione possa essere alla base di una forma implicita di comprensione delle azioni altrui, in quanto i neuroni specchio si attivano quando l'azione è accompagnata da un determinato scopo, e che questi neuroni sono in grado di discriminare atti motori identici a seconda dell'azione globale in cui sono collocati.

In studi successivi hanno scoperto che i neuroni specchio sono attivati anche dal suono correlato a una determinata azione e quindi anche dall'osservazione di azioni facciali comunicative, per cui incarnano un livello astratto di rappresentazione delle azioni finalistiche.

Poiché è stato accertato che questi neuroni sono in grado anche di leggere le intenzioni che sottostanno alle azioni, l'individuo può afferrare immediatamente il significato di quella scena, o dell'azione che si sta verificando e perfino lo stato d'animo della persona che lo sta compiendo, perché la sta compiendo in miniatura, sotto forma simulata, anche lui stesso. E questo vale anche per il campo delle emozioni.

Quando vediamo nel volto di un nostro simile le espressioni delle emozioni, quando siamo di fronte a un evento disgustoso, a una situazione che ingenera paura, e così via, si accendono nel nostro cervello in via simulata ma assolutamente corporea, gli stessi circuiti che fanno da sfondo alle emozioni e agli stati d'animo della persona che noi osserviamo.

Quindi l'attivazione dei neuroni specchio comporta nell'uomo l'imitazione delle azioni altrui e la comprensione linguistica, motoria, ed intenzionale degli altri; insomma la base neurale dell'empatia.

Per il raggiungimento della sua piena espressione questo meccanismo di rispecchiamento ha bisogno di avere come complemento un adeguato comportamento

del caregiver che lo rispecchi, interagendo con lui in modo coerente in quanto permetterà al bambino di assimilare questi stati mentali e utilizzarli in futuro nelle sue relazioni sociali.

Analogamente l'importanza del caregiver la riscontriamo nel concetto di "funzione alfa" di Bion (1962) secondo cui la "rèverie materna" permette il contenimento degli elementi di pensiero che possono essere trasformati e più tardi utilizzati dal bambino per costruire il suo apparato psichico.

Infatti scrive "Perché si possa apprendere dall'esperienza, la Funzione alfa deve operare sulla consapevolezza di un'esperienza emotiva; dalle impressioni di tale esperienza scaturiscono elementi alfa; tali elementi vengono resi immagazzinabili affinché i pensieri del sogno e il pensiero inconscio della veglia li possano utilizzare"⁵.

Se questa trasformazione non ha luogo, il bambino reintroietta i suoi elementi beta sotto forma di oggetti bizzarri (contenuti psicotici) e la sua base mentale viene strutturata in maniera disfunzionale, e utilizza modalità primitive per espellerli come l'acting e l'identificazione proiettiva.

Quindi "i pensieri se pensati conducono alla salute mentale; se non pensati danno inizio al disturbo"⁶, scrive Bion.

Mentre per Winnicott (1987) il caregiver deve assumere il ruolo di una "madre sufficientemente buona" che è in grado di rispondere positivamente alle richieste del bambino affinché quest'ultimo si senta riconosciuto e possa specchiarsi negli occhi della madre per ritrovarsi.

Come egli stesso scrive "Il Sé si ritrova naturalmente collocato nel corpo. Il Sé essenzialmente si riconosce negli occhi della madre e nell'espressione del suo volto e nello specchio che può arrivare a rappresentare la faccia della madre"⁷.

Una madre, allora, dovrebbe selezionare i

⁵ Bion, W.R., (1962b). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972, p. 52.

⁶ Grinberg, Sor, & Tabak De Bianchedi, (1993). *Introduzione al pensiero di Bion*. Milano: Raffaello Cortina, p. 43.

⁷ Winnicott, D.W. (1987). *I bambini e le loro madri*. Milano: Raffaello Cortina, p. 61.

comportamenti negativi e positivi e restituire al suo piccolo solo quelli positivi, in modo tale che il bambino non venga travolto dagli elementi negativi che non saprebbe gestire. In questo modo il neonato assimila determinate risposte provenienti dall'esterno e sviluppa comportamenti di rispecchiamento che in futuro gli permetteranno di entrare in relazione con l'altro e quindi di adattarsi all'ambiente.

La madre deve avere una funzione di contenimento (holding) in quanto "il bambino cade a pezzi se non viene tenuto insieme e, in queste fasi, le cure fisiche sono cure psicologiche"⁸.

Queste concettualizzazioni sottolineano l'importanza di un oggetto esterno, in questo caso la madre, che con la sua presenza offre una visione del mondo ristrutturata in cui il bambino può rispecchiarsi. E oggi si è trovata una base neurale che spiega questo meccanismo di rispecchiamento.

Una visione ecobiopsicologica dell'autismo. Il meccanismo dei neuroni specchio nell'uomo è stato interpretato come la base neurale dei primi segni di mentalizzazione della nostra specie, in quanto permette di controllare le azioni e di consentirne la comprensione.

Questo processo definito di "simulazione incarnata" costituisce un meccanismo cruciale nell'intersoggettività. I diversi sistemi di neuroni specchio ne rappresentano i correlati sub-personali. Grazie alla simulazione incarnata nell'osservatore vengono generate delle rappresentazioni interne degli stati corporei associati a quelle stesse azioni, emozioni e sensazioni, "come se" stesse compiendo un'azione simile o provando una simile emozione o sensazione. L'azione di questi neuroni permette la riproduzione all'interno di noi stessi di uno stato che riproduce quello del caregiver, per cui l'individuo ha una capacità innata e preprogrammata di internalizzare, incorporare, assimilare, imitare, lo stato di un'altra persona.

Per questo motivo i ricercatori hanno ipotizzato che un cattivo funzionamento

di questo tipo di neuroni potesse essere in parte responsabile del disturbo autistico

L'autismo è un difetto di funzionamento del cervello che si rivela incapace di affrontare e risolvere a livello adattivo le richieste che il mondo pone a questa struttura, sia nel campo della cognizione sociale, che della comunicazione e del comportamento, non riesce a dare continuamente e coerentemente un senso al mondo e quindi a operare su di esso. Non riesce a mettere in atto le adeguate trasformazioni per relazionarsi con gli oggetti non-sé, qualsiasi evento o forza esterna è vissuta in maniera intrusiva e per questo preferisce "muoversi con velocità costante lungo una retta" (Principio di Inerzia).

Pertanto secondo l'ottica ecobiopsicologica, per raggiungere l'unità psicosomatica bisogna permettere alle forze interne di essere in continuo movimento.

I soggetti autistici mostrano un'assenza totale di attivazione del sistema premotorio dei neuroni specchio ed una ipoattivazione dell'amigdala, invece una iperattivazione delle cortecce visive. Questo mostra che anche quando riescono a riconoscere ed imitare le emozioni, lo fanno utilizzando una strategia completamente diversa da quella utilizzata dai soggetti sani. In altre parole, senza la simulazione incarnata permessa dai neuroni specchio manca loro la capacità di dare un contenuto esperienziale al mondo affettivo degli altri, che rimane unicamente accessibile, quando è possibile, mediante una ricostruzione teorico-cognitiva.

Questa teorizzazione della simulazione incarnata la ritroviamo anche nel concetto di funzione riflessiva di Grotstein, che lo pone come elemento costitutivo della soggettività: "io agisco determinato sia da fattori interni, immanenti (pulsioni, nuclei complessuali, sistemi motivazionali) sia da fattori esterni con cui interagisco o che ho introiettato"⁹.

Ovvero "Fare esperienza significa ... accettare

⁸ Winnicott, D.W. (1919/69). *Lettere*. Milano: Raffaello Cortina, 1988, p. 134.

⁹ Grotstein, J.S. (2004). *Chi è il sognatore che sogna il sogno? Uno studio sulle presenze psichiche*. Roma: Edizioni Magi, p. 106.

¹⁰ *ibidem*, p. 154.



l'altro che incide il suo modo di essere nella nostra mente e nel nostro corpo"¹⁰.

L'unità psicosomatica è un sistema aperto che ha bisogno di alimentarsi di un flusso continuo di energia e di materia dall'ambiente, per essere vivo, secondo l'Ecobiopsicologia. Quando invece il bambino autistico rimane rigido e statico nella sua posizione, e non riesce a collegare gli stimoli sensoriali agli aspetti psichici, non crea le premesse per una unità psicosomatica, poiché non vi è corrispondenza tra le sensazioni del corpo e le emozioni della psiche. Così come il giocattolo di metallo ha una bassa energia di ionizzazione e una scarsa affinità elettronica, analogicamente il bambino autistico ha una bassa energia emotiva e una scarsa empatia. Questo significa che il bambino non ha abbastanza energia da investire per creare un collegamento tra gli stimoli corporei e gli elementi emozionali.

È come se il bambino seguisse il principio di Inerzia Termica di un edificio che con le sue strutture assorbe calore ma ne impedisce il passaggio all'esterno, cioè impedisce la comunicazione affettiva. Tutto questo lo ritroviamo, secondo un'ottica infrarossa, nel deficit dei neuroni specchio in cui la non attivazione di questi neuroni, a causa del mancato filtraggio degli ioni nella membrana, comporta la difficoltà a comprendere le intenzioni altrui. Allo stesso modo una madre dovrebbe filtrare i messaggi provenienti dall'esterno prima di restituirli al suo piccolo in modo tale che il bambino non venga travolto dagli elementi negativi che non saprebbe gestire.

Osservando il meccanismo dei neuroni specchio in una prospettiva ecobiopsicologica la quale sottolinea la differenza tra un essere umano e un suo simile sulla base di un Sé somatico e di un Sé psichico, riporta queste differenze in strutture filogeneticamente ancora più elementari rispetto l'uomo, come gli animali o gli esseri unicellulari. "Non solo la vita psichica richiede la distinzione dell'uno dal tutto, pur mantenendo il rapporto fra uno e tutto: molto più arcaicamente è la vita stessa che per esistere richiede ad un tempo la distinzione e la relazione fra l'uno e il tutto".¹¹

L'apparato psichico emerge da una unità psicosomatica e si comporta come l'organismo che respira, mangia, sente, introduce e assimila, così la nostra psiche assaggia, sente, differenzia prima di rappresentarsi un evento e darne un senso. Il nostro corpo è composto da apparati, organi e cellule che concorrono al suo funzionamento; nel caso specifico la cellula nervosa è il substrato principale di questo sistema dei neuroni specchio.

Il neurone è una macchina che genera tensioni e voltaggi, in quanto scambia ioni col mondo esterno facendoli entrare ed uscire dai canali che attraversano la membrana. Questi ioni viaggiano all'interno di una rete di neuroni fino ad arrivare all'organo deputato all'azione che a sua volta trasmette il segnale al corpo. Questo meccanismo automatico utilizza il corpo, per accedere all'esterno, che agisce, si muove e soffre in questo continuo interscambio col mondo.

Secondo un'ottica infrarossa gli ioni escono dalla membrana e quindi dalla cellula nervosa, vanno all'esterno, veicolano un'informazione che si manifesta al mondo attraverso il corpo e poi ritornano all'interno della cellula con nuovi messaggi. Analogamente il comportamento animale si sviluppa sotto la spinta di uno stimolo interno come la fame per esempio, lo percepisce, osserva l'azione di chi lo circonda e quindi acquisisce il messaggio dall'esterno,

“L'UNITÀ PSICOSOMATICA È UN SISTEMA APERTO CHE HA BISOGNO DI ALIMENTARSI DI UN FLUSSO CONTINUO DI ENERGIA E DI MATERIA DALL'AMBIENTE PER ESSERE VIVO”

¹¹ Cavallari, G. (2005). *Dal Sé al Soggetto*. Milano: La biblioteca di Vivarium, p. 192.

¹² Secondo Grotstein, nasciamo come soggetti psichici sani nel momento in cui l'investimento affettivo che operiamo su noi stessi lega in una matrice affettiva, di amore per noi stessi, quello che noi siamo concretamente e quello che rappresentiamo per noi stessi. Quindi una regola fondamentale della soggettività è il rispetto e il dare valore alla propria esistenza (Cavallari, 2005, p. 147).

quest'ultimo viene memorizzato e in futuro imitato. Allo stesso modo il comportamento umano si basa su uno stimolo interno, che viene espresso all'ambiente circostante attraverso le sensazioni corporee, percepisce e studia le risposte dell'ambiente e le interiorizza per utilizzarle in futuro; per esempio quando il bambino capisce che se ha fame basta piangere e il latte arriva subito o se non arriva comincia a costruirsi delle fantasie sul latte per placare la sua fame. È un percorso evolutivo in cui dal semplice stimolo si giunge all'acquisizione di una coscienza nell'uomo, di una trasformazione dell'uomo.

“LA SOGGETTIVITÀ NASCE SOLO IN UN CAMPO INTER-SOGGETTIVO SUFFICIENTEMENTE VALORIZZANTE”

campo intersoggettivo sufficientemente valorizzante”.¹³

Continuando in questo percorso nell'*infrarosso*, possiamo osservare come il comportamento di una madre nei confronti del suo figlioletto o di una femmina di animale verso il suo cucciolo si possa identificare nel meccanismo di filtraggio della membrana: la membrana della cellula nervosa è composta da tanti canali che filtrano gli ioni di passaggio e attraverso questo meccanismo si preserva il funzionamento del neurone, così come un animale distingue i figli sani dai figli malati, seleziona il cibo da portare ai suoi cuccioli, o riprende i cuccioli quando assumono comportamenti pericolosi.

Allo stesso modo si comporta la “madre sufficientemente buona” di Winnicott, o la “funzione alfa” di Bion, o ancora il ruolo di “mattering” assunto dal genitore di Grotstein; in conclusione una madre dovrebbe selezionare i comportamenti,

restituire al suo piccolo solo quelli positivi, in modo tale che il bambino non venga travolto dagli elementi negativi che non saprebbe gestire, e che si possa sentire valorizzato da questi scambi con la madre.

Anche l'essere in gruppo e l'essere riconosciuto dal gruppo, il sapersi relazionare con i propri simili ed entrare in sintonia con loro è fondamentale per vivere bene. Filogeneticamente, il sistema nervoso dei primi organismi viventi è composto solo da un recettore sensoriale che innerva e attiva una cellula effettrice; proseguendo nell'evoluzione il recettore sensoriale sinapta un neurone che a sua volta attiva e controlla la cellula effettrice; fino a quando arriviamo a un riflesso più complesso in cui più neuroni collaborano tra di loro per trasmettere il segnale. E così arriviamo alla struttura a rete del nostro cervello. Però se una cellula impazzisse o non venisse riconosciuta dal suo gruppo di cellule, il sistema non la riconoscerebbe più e si creerebbero tutta una serie di sconvolgimenti nel nostro organismo.

La stessa cosa succede nel mondo animale, in cui l'animale vive quasi sempre in branco, collabora con loro, si sente protetto e questo gli fornisce una propria identità; nel momento in cui questa somiglianza viene a mancare il singolo viene escluso dal gruppo

Nel bambino autistico succede più o meno la stessa cosa. Non riconosce più gli oggetti non-*sè*, per cui si irrigidisce nella sua posizione di integrato e non si attua il processo di deintegrazione che gli permetterebbe di confrontarsi col mondo. Non riesce a entrare in sintonia con l'altro, a comunicare con lui, poiché le sue idee e suoi vissuti non hanno subito quelle trasformazioni che gli hanno permesso di evolversi.

Possiamo dunque concludere che nella psiche e nel corpo dell'uomo riscontriamo le leggi dell'evoluzione naturale, tanto che possiamo considerare “l'uomo un

¹³ Grotstein, J.S. (2004). *Chi è il sognatore che sogna il sogno? Uno studio sulle presenze psichiche*. Roma: Edizioni Magi, Roma, p. 120.

¹⁴ Frigoli D., Cavallari G., Ottolenghi D. (2000). *La psicossomatica*. Milano: Xenia Tascabili, p. 54.



microcosmo che recupera nelle sue funzioni le regole del macrocosmo universo".¹⁴

In un'ottica ecobiopsicologica quindi un uomo in quanto totalità organizzata dotata di significato può essere compreso solo se viene contestualizzato nel suo corpo, nella sua psiche, nelle sue relazioni, nelle sue tradizioni, come il nodo di una rete.

Bibliografia

- Bion, W.R. (1962b). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972.
- Cavallari, G. (2005). *Dal Sé al Soggetto*. Milano: La biblioteca di Vivarium.
- Fordham, M. (1976). *Il Sé e l'autismo*. Roma: Edizioni Magi, 2003.
- Frigoli, D. (2004). *Ecobiopsicologia psicosomatica della complessità*. Milano: M&B Publishing.
- Frigoli D., Cavallari G., Ottolenghi D. (2000). *La psicosomatica*. Milano: Xenia Tascabili.
- Gallese V., Migone P., & Eagle M.N. (2006). *La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività ed alcune implicazioni per la psicoanalisi*. *Psicoterapia e Scienze Umane*, XL, 3, 543 – 580.
- Grinberg, Sor, & Tabak De Bianchedi, (1993). *Introduzione al pensiero di Bion*. Milano: Raffaello Cortina.
- Grotstein, J.S. (2004). *Chi è il sognatore che sogna il sogno? Uno studio sulle presenze psichiche*. Roma: Edizioni Magi.
- Jung, C.G. (1928). *Energetica psichica*. In *Opere*, Vol. 8. Torino: Bollati Boringhieri, 1976.
- Jung, C.G. (1926). *Psicologia analitica ed educazione*. In *Opere*, Vol. 17. Torino: Bollati Boringhieri, 1991.
- Jung, C.G. (1931). *Il mondo psichico dell'infanzia*. In *Opere*, Vol. 17. Torino: Bollati Boringhieri, 1991.
- Neumann, E. (1949). *Storia delle origini della coscienza*. Roma: Astrolabio, 1978.
- Neumann, E. (1963). *The Child – Structure and dynamics of the nascent personality*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1973.
- Winnicott, D.W. (1919/69). *Lettere*. Milano: Raffaello Cortina, 1988.
- Rizzolatti G., Voza L. (2007). *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*. Bologna: Zanichelli.
- Winnicott, D.W. (1919/69). *Lettere*. Milano: Raffaello Cortina, 1988.
- Winnicott, D.W. (1987). *I bambini e le loro madri*. Milano: Raffaello Cortina.

Paolo Emilio Persiani, Bologna, 2011

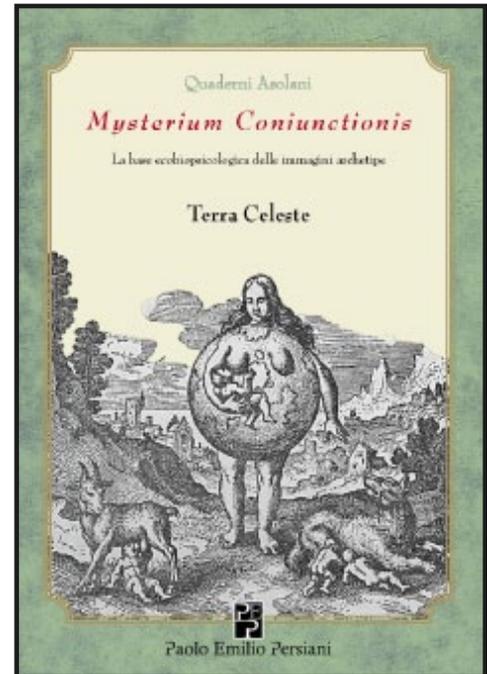
Collana: **Quaderni Asolani (a cura dell'ANEB)**

Titolo: "Mysterium Coniunctionis"
La base ecobiopsicologica delle immagini archetipiche. Terra Celeste

Autori: Diego Frigoli, Mara Breno, Alessandra Bracci, Maria Pusceddu, Anna Villa, Silvana Nicolosi, Alda Marini, Giorgio Cavallari

Direttore Responsabile: Diego Frigoli
Direttore Scientifico: Giorgio Cavallari

Comitato Scientifico: Mara Breno, Alda Marini, Silvana Nicolosi, Milena Porcari, Maria Pusceddu, Raffaele Toson, Anna Villa



Gli studi sull'immaginario hanno sempre oscillato fra due posizioni estreme: quella di considerarlo un "sistema" strutturato sulla base di una logica che riduce la simbolizzazione ad un simbolizzato senza mistero e la posizione opposta, secondo la quale le immagini simboliche fanno riferimento ad un rapporto con gli aspetti archetipici della psiche.

L'ermeneutica ecobiopsicologica si situa in uno spazio nuovo – intermedio – che cerca di conciliare lo spirito sensoriale propria della epistemologia scientifica con la dimensione di quel "vero primordiale" descritto dalla Tradizione. L'immaginario che ne emerge riconosce in sé il "solve et coagula" degli alchimisti, dove non c'è separazione fra la dimensione "infrarossa" della "materia prima" e la coordinazione ritmica delle immagini corrispondenti evocate nella psiche. La condizione umana della coscienza è definita stato di *Mag*, termine mutuato dall'antico zoroastrismo per definire quel nuovo stato della psiche presente a sé stesso, e capace di accedere alla realtà degli archetipi nella loro dimensione di strutturazione del corpo come anche delle immagini corrispondenti della psiche. La rivisitazione del grande lavoro dell'opera di **Gaston Bachelard** e del suo metodo di studio dei quattro elementi, Terra, Acqua, Aria e Fuoco, condotta secondo la nuova epistemologia ecobiopsicologica ci permette di esplorare più a fondo il denominatore comune archetipico che rappresenta l'asse immaginativo in grado di integrare le "ragioni" della materia con l'esperienza più sottile della psiche, attraverso la facoltà sur-realizzante dell'analogia vitale.



Dal Sé al Soggetto. Un itinerario psicoanalitico. Giorgio Cavallari, Vivarium, Milano, 2006

Lo psicoanalista di oggi vede forgiarsi un'immagine di uomo via via più complessa, cui deve però assegnare una identità coerente per potersi dialogare: chi abbiamo di fronte, oggi, nel nostro lavoro clinico? È allora inevitabile cercare di riconoscere nel paziente, una unità, una persona definibile con una relativa coerenza, una soggettività che si pone come tale anche se profondamente scissa, sofferente, disorganizzata. Il primo impulso di tale processo di riformulazione teorica nasce da una esigenza di chiarezza indispensabile per concepire e condurre l'agire clinico.



Il Cancro e la Ricerca del Senso Perduto. Pier Mario Biava, Springer Verlag, Milano, 2008

Il cancro può essere avvicinato con l'obiettivo di uccidere le cellule malate oppure con quello di far fare loro a ritroso la strada che porta da uno stato di equilibrio naturale alla malattia. Questo libro racconta una ricerca originale dell'autore ispirata a questa visione biologica del cancro, ricerca che ha portato alla produzione e all'utilizzo di prodotti antitumorali. Inevitabilmente, la storia della ricerca scivola in una visione del mondo e della vita che presenta i tratti di una documentata critica ai valori e alle priorità che caratterizzano il mondo in cui viviamo. Un libro profondo che fa pensare e sperare.

BIBLIOGRAFIA

- L'UOMO POST-PATRIARCALE. Verso una nuova identità maschile di Giorgio Cavallari, La Biblioteca di Vivarium, Milano, 2001
- IL CORPO E L'ANIMA. Itinerari del simbolo. Introduzione all'Eco-Biopsicologia di Diego Frigoli, Edizioni Sapere, Padova, 1999
- FONDAMENTI DI PSICOTERAPIA ECOBIOPSIKOLOGICA di Diego Frigoli, Armando Editore, Roma, 2007
- LA FORMA, L'IMMAGINARIO E L'UNO. Saggi sull'analogia e il simbolismo a cura di Diego Frigoli, Guerini Studio, Milano, 1993
- GIOCO DI SPECCHI. "Riflessioni" tra Natura e Psiche di Maria Pusceddu, Persiani Editore, Milano, 2010
- LA PSICOSOMATICA. Il significato e il senso della malattia di D. Frigoli, G. Cavallari, D. Ottolenghi, Xenia Edizioni, Milano, 2000
- PSICOSOMATICA E SIMBOLO. Saggi di Ecobiopsicologia AA.VV. (a cura di Diego Frigoli). Ed. Armando, Milano 2010
- Ecobiopsicologia. Psicosomatica della complessità Diego Frigoli, M&B Edizioni, Milano 2004

ÁTOPON - «LUOGO DI CIÒ CHE È SENZA LUOGO»

Intervista alla Prof.ssa Maria Pia Rosati

Introduzione

Un lungo e faticoso cammino iniziatico investe, da tempi immemorabili, a livello individuale e collettivo, l'intera umanità, ed il noto motto dell'alchimia espresso dall'acrostico ermetico V.I.T.R.I.O.L., formato dall'espressione latina "*Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultam Lapidem*" (Visita l'interno della Terra e rettificando troverai l'occulta pietra), nasconde il senso segreto del viaggio operato dalla coscienza verso il luogo originario, verso i territori più profondi della propria anima, alla ricerca di un centro immutabile, duro come la pietra indistruttibile e capace di ogni trasformazione. Tale centro è il Sé. La ricerca alchemica, quale antica arte di integrazione tra corpo, anima e spirito, prevede la possibilità di avviare la conoscenza della propria totalità in un continuo passaggio fra il mondo sovrasensibile della psiche e quello sensibile della materia. Come C.G. Jung descrive nel testo "*Ricordi, sogni, riflessioni*": «la domanda decisiva per l'uomo è questa: è egli rivolto all'infinito oppure no? Questo è il problema essenziale della sua vita. Solo se sappiamo che l'essenziale è illimitato, possiamo evitare di porre il nostro interesse in cose futili, e in ogni genere di scopi che non sono realmente importanti. [...] Se riusciamo a capire e a sentire che già in questa vita abbiamo un legame con l'infinito, i nostri desideri e i nostri atteggiamenti mutano. [...] La più grande limitazione per l'uomo è il "Sé"; ciò è palese nell'esperienza: "Io sono solo questo!". Solo la coscienza dei nostri angusti confini nel "Sé" costituisce il legame con l'infinità dell'inconscio»¹. Può dunque l'uomo orientarsi verso tale nucleo originario, ad esso avvicinarsi e cogliere la propria totalità? Quali caratteristiche psicologiche sono necessarie per muovere

i passi verso la propria trasformazione? A ciascun essere umano è dato di affrontare una nuova visione del mondo, di guardare le persone, i viaggi, le difficoltà e le peculiari vicende come realtà e simbolo al tempo stesso. Solo allora, l'intera esistenza apparirà nella sua dimensione più autentica, «dalla sua riflessione psicologica scoprirà che le cose si uniscono fra loro attraverso un criterio chiamato affinità; da questo criterio



l'uomo potrà scoprire l'armonia delle cose e da ultimo la loro bellezza; cogliere la bellezza del mondo è cogliere la bellezza della nuova esistenza»².

Il presente numero di *Materia Prima*, dedicato al tema "Inerzia e Trasformazione", ospita fra le sue pagine il prezioso contributo della Prof.ssa Maria Pia Rosati, laureata in lettere classiche e in psicologia, ha insegnato lettere nei licei, Psicoterapia analitica presso la Scuola di Specializzazione dell'Università di Trieste, è stata professor exstrangero presso la Escuela de Psiquiatria de la Universidad

¹ Jung, C.G., (2007). *Ricordi, Sogni, Riflessioni*, Milano, BUR, pp. 382-383.

² Frigoli, D., (2007). *Fondamenti di psicoterapia ecobiopsicologica*, Roma, Armando, p. 241.



Complutense de Madrid. È docente e analista della Scuola di Psicoanalisi Interpersonale e Gruppo analisi di Roma. Ha pubblicato (con Giuseppe Campailla) *Psicologia Medica* e numerosi articoli su riviste di psicologia e psicoanalisi italiane e straniere. Ha fondato nel 1981 il Centro Studi *Mythos* e l'Istituto di Psicoantropologia Simbolica e Tradizioni religiose (Roma) di cui è direttore. È direttore di "átopon" rivista di Psicoantropologia simbolica e Tradizioni religiose. Cura per le edizioni *Mythos* le collane *Nostoi* e *Castalia* e i Quaderni *Cljpas*.

Attraverso le sue parole, respiriamo lo spirito di un momento storico, era il 1939 e ad Ascona, lungo le rive del Lago Maggiore avvenivano i famosi incontri di *Eranos*, «una vera comunità [...], composta da persone che, avendo superato sia i complessi di superiorità che di inferiorità, tutti insieme docenti e discenti, aveva un unico proposito: studiare ciò che è essenziale all'uomo, alla ricerca di se stesso, ciò che ha significato permanente ed eterno»³, e nel comprendere le tappe del suo percorso di ricerca, di studio e di progetto, la Prof.ssa Rosati, ci conduce su un terreno ove l'essere umano è chiamato a partecipare con la propria dimensione più autentica ed infinita: «Francamente non credo sia il caso di soffermarsi sulla mia persona. Il progetto della mia vita è stato, come credo per ogni ricercatore, quello di avvicinarmi al senso e al mistero della vita dell'uomo. Provenendo da studi di filologia classica, ho cercato attraverso studi di filosofia, psicologia analitica, antropologia culturale, sociologia del profondo, tradizioni religiose di comprendere il cammino dell'uomo alla ricerca della conoscenza di se stesso, del senso della vita e di ciò che è oltre la vita, della sua funzione nel cosmo ecc. Insomma mi sono posta i problemi che l'uomo si è posto da sempre e ho cercato di conoscere le risposte che di volta in volta si è dato. Posso dire che il punto di svolta è stata l'esperienza di *Eranos*, l'incontro con una vera comunità di studiosi appartenenti ad ogni disciplina che ogni anno si riunivano per offrire il frutto degli studi delle ricerche nel campo proprio ad ognuno e dividerlo con gli altri in un clima

di assoluta semplicità e libertà spirituale. Gli studiosi non desideravano essere al passo con il proprio tempo, ma essere se stessi, una presenza attiva che mette al presente ciò che la concerne e dunque è il suo tempo, senza cadere nel suo tempo. Ad *Eranos* si percepiva la forza trasformante di un rito sacro. Ho avuto la fortuna di incontrare figure di altissimo livello, grandi studiosi che sono divenuti indimenticabili maestri, grazie ai quali ho intravisto più ampi orizzonti e verso i quali nutro un profondo senso di gratitudine (cito soltanto tra i molti Gilbert Durand, Jean Servier, Julien Ries, Lima de Freitas, Claudio Ruffari). Ma soprattutto ho conosciuto una modalità nuova di approcciare temi e problemi, quello della transdisciplinarietà, spazio di apertura, di libertà, di comprensione, di tolleranza, un *átopon* che si fonda sull'idea dell'irriducibilità del non conosciuto. La transdisciplinarietà cerca di ricomporre la scissione multisecolare all'interno del sapere, mira alla riconciliazione tra soggetto ed oggetto, tra l'uomo esteriore e l'uomo interiore e questo spererei divenisse il mito del nostro tempo. Su questi modelli, su queste *imagines agentes* è stato costituito sia *Mythos* - Istituto di Psicoantropologia Simbolica e Tradizioni religiose (1981), sia la rivista "átopon" (1982)».

Nel tentativo di ricomporre l'autentica ed originaria unità del sapere, attraverso il susseguirsi delle risposte della Prof.ssa Rosati, l'auspicio è quello di esplorare il proprio orizzonte di ricerca verso *átopon*, il «"luogo di ciò che è senza luogo", eppure è sempre presente ad orientarci e a guidarci: "è il simbolo? Molti sono i suoi nomi"»⁴.

Perché nel mondo attuale di ricerca dell'autenticità e della progettualità l'uomo ha smarrito il rapporto con l'immaginario?

È vero, oggi si parla molto di autenticità: autenticità vuol dire etimologicamente essere se stesso, rapporto con il Sé stesso. Che cosa

³ <http://www.atopon.it/index.php?page=presentazione-della-rivista-maria-pia-rosati>

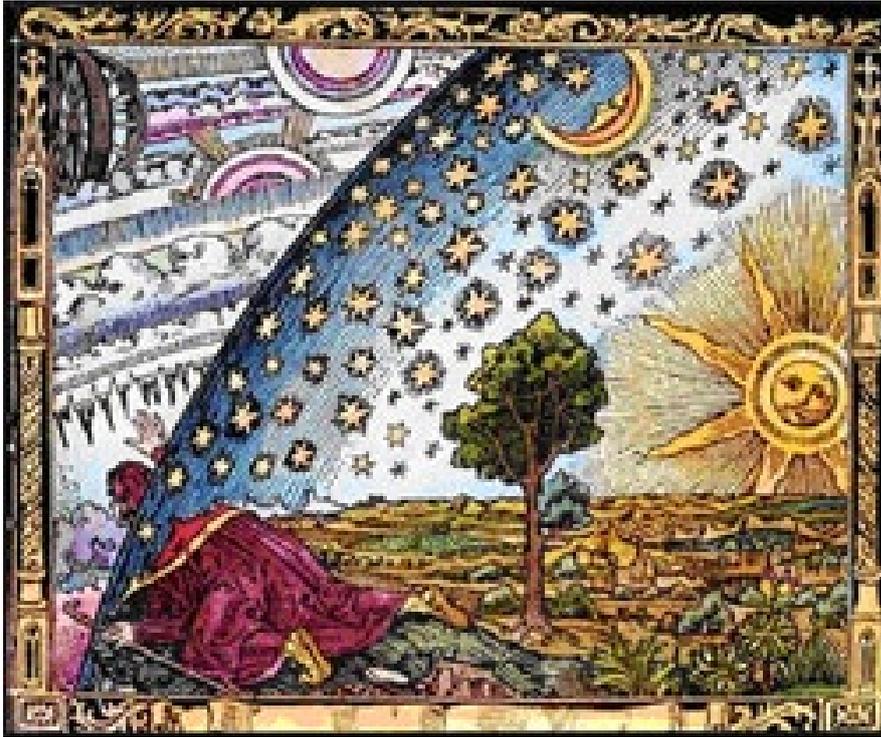
⁴ <http://www.atopon.it/index.php?page=psicoanalisi-e-transdisciplinaria>

significa ciò per l'uomo di oggi, occidentale o occidentalizzato, spinto ad una progettualità che mira prevalentemente ad una espansione sul piano della realizzazione mondana, della fattualità oggettivamente misurabile? Alla parola progetto associamo immediatamente studi sulle possibilità di realizzazione, tempi, costi. ecc. ... L'uomo sembra valere per ciò che fa, per ciò che produce o consuma. Tutto

ogni momento da una quantità di immagini veicolate da mass media che tendono a orientare il suo pensiero, le sue opinioni, i suoi gusti e bisogni. Invincibile il fascino di queste immagini, sempre più sofisticate, soprattutto per un occidentale abituato da secoli a una più o meno conclamata iconoclastia e alla supremazia del logos, della parola. Si parla di preoccupanti effetti, soprattutto

per i più giovani, della dipendenza da audiovisivi e di crisi del libro. Proprio ciò impedisce all'uomo di raggiungere nella solitudine, nella meditazione il contatto profondo con la propria interiorità, con se stesso e scoprirsi, usando le parole della Bibbia «a immagine e somiglianza di Dio».

Il Sé stesso, il *Selbst* junghiano è un concetto mutuato dalla religione vedica, in cui in maniera molto esplicita, il progetto dell'uomo,



deve avere una precisa collocazione, secondo i parametri della mondanità. Abbiamo perso l'abitudine a interrogarci su ciò a cui l'uomo è destinato, sul significato della sua vita, sulla sua possibilità di andare oltre i confini del proprio Io, (la funzione trascendente di cui parla Jung).

Ciò può avvenire nell'*átopon*, il luogo senza luogo, luogo per eccellenza dell'immaginario, o meglio dell'immaginale; preferisco usare questo termine (seguendo Henry Corbin e Gilbert Durand), proprio per non incorrere nella connotazione ampiamente svalutativa del termine immaginario (non reale, di una realtà fattuale, quindi di nessun valore). Naturalmente può sembrare a prima vista contraddittorio parlare di mancanza di rapporto con l'immaginario in una civiltà che viene definita civiltà dell'immagine e in cui, come nota Gilbert Durand, dalla culla alla tomba, ogni individuo è sommerso ad

la sua totale realizzazione consiste nel raggiungere la piena consapevolezza che il suo Sé il suo *Atman*, il suo respiro, la sua anima, sono uno con il respiro universale, la realtà Assoluta, il *Brahman*, l'Assoluto in Sé, sempre identico a se stesso!

Come si relazionano il mondo immaginario e l'*Anima Mundi*?

Platone nel *Timeo*, facendo sua la visione delle scienze religiose tradizionali, afferma che questo mondo nacque come un essere vivente dotato di anima e intelligenza grazie alla Provvidenza divina. In tale visione la vita e la salute (fisica e psichica) dell'essere umano era percepita all'unisono con quella delle altre forme di vita dell'universo, influenzata dalle leggi dell'armonia cosmica e soggetta alle forze numinose provenienti da spazi intersiderali. Proprio la facoltà creatrice dell'immaginazione, facoltà misteriosa,



imparentata con l'infinito (sono parole di Baudelaire), permette all'uomo di sentirsi partecipe dell'*Anima Mundi*, di percepire il senso più profondo delle cose che attiva ogni potenzialità e anima ogni azione, in una parola di essere se stesso e partecipe del Sé. Solo l'inesauribile ricchezza del mondo immaginario ci può salvare dalla perdita di senso del tutto che sfocia nel nichilismo.

Lei ha parlato di *átopon*. Che cosa significa *átopon*? È il luogo simbolico dell'incontro con il Sé?

L'incontro con il Sé, l'esperienza del Sé non può avvenire se non nell'*átopon*, il luogo senza luogo, che è in tutti i luoghi, ma mai in essi circoscritto, perché concerne un livello ontologico altro da quello dell'esperienza quotidiana vissuta ad una sola dimensione.

Una metafora vedica ci parla di 2 uccelli appollaiati su uno stesso albero. Uno mangia una bacca, l'altro guarda colui che mangia. Essi, nel limpido quanto enigmatico linguaggio del *Rigveda*, rappresentano il primo l'io, l'altro il Sé (*Atman*), pronomi riflessivo. Ambedue sono aspetti della mente, ma non facile è il cammino per giungere dall'uno all'altro, dalla mente che compie un gesto alla mente che riflette su quel gesto e fa sì che tra questi momenti ci sia un continuo scambio, in modo che si possa dire «tutti i mondi ho posto dentro il mio Sé e il mio Sé ho posto in tutti i mondi; tutti gli dèi ho posto dentro il mio Sé e il mio Sé ho posto dentro tutti gli dèi...».

Secondo quali modalità la dimensione corporea partecipa all'*átopon*? Oppure esso è solo il luogo dell'immaginario?

Ovviamente la dimensione corporea partecipa all'*átopon*. Perché l'uomo, come abbiamo detto, è costituzionalmente *Homo symbolicus*. Il suo cervello, i 2 emisferi cerebrali con funzioni differenziate, ma in collegamento tra loro grazie al corpo calloso, la funzione vicariante delle zone cerebrali, i neuroni a specchio (accenno soltanto a temi che tutti conoscono) indicano, per usare il linguaggio junghiano, che la funzione trascendente è fondamentalmente

correlata alla struttura antropologica. Da più di cinquanta anni ciò è stato oggetto degli studi di Gilbert Durand e dei circa cinquanta centri di ricerca dell'Immaginario diffusi in tutto il mondo. Inoltre proprio il 18 febbraio 2012 la nomina a cardinale di Julien Ries ha segnato il riconoscimento da parte della Chiesa di uno dei maggiori teologi e intellettuali europei al crocevia dei più fervidi studi del secolo, fondatore dell'antropologia del sacro, che ha dimostrato come già più di 90.000 anni prima della nostra era *Homo habilis* era già *Homo symbolicus e religiosus* (i due termini nella loro accezione più ampia vengono a coincidere), capace di riflettere sul senso della vita e su ciò che è oltre la vita.

Come si relazionano i suoi studi sull'immaginario in riferimento al simbolo?

L'immaginabile di cui parliamo è una immaginazione creatrice, facoltà psichica attiva in cui il singolo a contatto con la propria dimensione interiore riesce a far sì che gli avvenimenti vissuti internamente si proiettino e si elevino al valore di simboli. Si arriva in tal modo a vivere la vita stessa, nel suo svolgersi, nella sua realtà fattuale, come vita simbolica. Ma dobbiamo intenderci sull'accezione della parola simbolo (*symbolon*) nella quale sono presenti sia l'idea dell'unità (*syn= con*) sia l'idea propulsiva (*bolon*, dal greco *ballo = lancio*). Il simbolo non è qualcosa che sta al posto di qualcosa'altro. Simbolo è il solo modo di dire ciò che non può essere espresso e appreso in altro modo e si colloca su un piano di coscienza diverso da quello dell'evidenza razionale; non è mai spiegato una volta per tutte, ma deve essere sempre decifrato di nuovo, così come una partizione musicale non è mai decifrata una volta per tutte, ma richiede sempre una nuova esecuzione. Dire che qualcosa è un simbolo è riconoscere a quel qualcosa un'altra dimensione non circoscrivibile nella spazialità e temporalità, per questo possiamo dire che un simbolo è sempre un *átopon*, la cifra di un mistero. E in particolare dobbiamo sempre tener presente la dimensione simbolica dell'uomo, della sua vita, del mondo in cui

vive. Il simbolismo accompagna fin dai primordi, il processo stesso di ominazione. La ricerca antropologica di Julien Ries ci ha mostrato che, già più di due milioni di anni fa, l'*Homo habilis* a Oldulvai si presenta come *symbolicus*, dotato di sensibilità estetica, di senso di simmetria e di coscienza della creatività. E Gilbert Durand ci conferma che l'attività specifica dell'uomo, la carta d'identità dell'*Homo sapiens*, è l'attività simbolica, parte essenziale della creatività della psiche.

Come coniuga il tema del simbolo con il processo di trasformazione?

Come ho già detto il processo di trasformazione, in quanto forza propulsiva, è già concettualmente presente nella parola "simbolo". La ricchezza inesauribile del simbolo è proprio legata alla possibilità di trasformazione, che è del resto la possibilità della vita. Quando viene meno la capacità simbolica è come se tutto fosse ridotto a una sola dimensione, senza sfondo, senza prospettiva. Panofsky ci ha mostrato che la prospettiva, in arte, è una forma simbolica. La psicopatologia è spesso legata proprio all'impossibilità di un pensiero simbolico di un linguaggio metaforico sì che l'individuo si sente ridotto a "una dimensione", soffocato, schiacciato, assediato dalla realtà circostante, incapace di un sia pur minimo spazio immaginativo per la riflessione e l'elaborazione degli avvenimenti che gli permetta di trovare soluzioni alternative, trasformative.

Alcuni versi di Montale mi sembrano rispondere alla sua domanda, esprimendo l'esigenza più profonda dell'uomo:

«Portami il girasole ch'io lo trapianti
 nel mio terreno bruciato dal salino,
 e mostri tutto il giorno agli azzurri specchianti
 del cielo l'ansietà del suo volto giallino.
 Tendono alla chiarezza le cose oscure,
 si esauriscono i corpi in un fluire
 di tinte: queste in musiche [...]».

Che cosa ne dice del simbolismo alchemico? Può essere posto in relazione con la trasformazione della coscienza dell'io nella direzione del Sé?

La vita dell'uomo, il suo senso, è un cammino, una ricerca, un viaggio iniziatico. L'uomo è «troppo grande per bastare a se stesso» dice Pascal: egli è nostalgia del



futuro di ciò che ancora non c'è e diventa ciò che sogna, che spera, che attende e verso cui tende. È *viator*, in cammino verso ciò che sente gli è destinato, la propria vera essenza, il Sé. Solo se si ha ben presente la meta si può compiere il viaggio senza smarrirsi, senza rimanere fissati, intrappolati in epoche, situazioni della vita che vanno oltrepassate al momento dovuto. Le tappe di questo viaggio sono ben rappresentate dai tre momenti dell'opera alchemica (*nigredo*, *albedo*, *rubedo*) che prendono il nome dei colori della materia nei vari momenti di trasformazione. Carl Gustav Jung dedicò numerosi anni della sua vita allo studio dei testi alchemici. Scrisse nel suo diario ("*Ricordi, sogni, riflessioni*"):

«Notai ben presto che la psicologia analitica concordava stranamente con l'alchimia. [...] avevo trovato l'equivalente storico della mia psicologia dell'inconscio. Ora essa aveva un fondamento storico. [...] Grazie allo studio di quei vecchi testi, tutto trovò il suo posto: il mondo simbolico delle fantasie, il materiale sperimentale raccolto nella mia attività professionale, e le conclusioni che ne avevo tratte».

Come considera, nel processo di trasformazione alchemica, e più in particolare della coscienza, il tema del corpo?

L'opera degli alchimisti consisteva nell'operare sulla materia dapprima trattandola con molteplici triturazioni, lavaggi e distillazioni, al fine di separare ciò che è sottile da ciò che è spesso, e affinare ciò che è spesso e renderlo sempre più sottile. Nello stesso tempo l'alchimista mirava simmetricamente ad integrare lo spirito, volatile, alle parti più dense della materia in maniera da raggiungere progressivamente uno stato di purezza, di omogeneità perfetta di equilibrio tra i suoi componenti. Tali immagini ci aiutano a comprendere come l'alchimia debba essere intesa anche come un percorso iniziatico, simile a quello presente nei misteri iniziatici di molte religioni antiche. La prima fase, Piccola opera, ha per fine la spiritualizzazione del corpo - simboleggiata dal candeggiamento del nero originale - e il ritorno dell'anima al suo stato di purezza e ricettività originale; la terza, la suprema Grande opera, l'Opera al Rosso, mira alla reintegrazione dell'uomo nella sua originaria dignità, l'illuminazione dell'anima da parte dello spirito, chiamato a discendere in essa. Ma tutto il processo, almeno per quel che riguarda la parte dell'uomo, inizia dalla materia, dal corpo. Ricordiamo che il processo salvifico del Cristianesimo inizia con l'Incarnazione e, come diceva Tertulliano, *Caro salutis cardo*, la carne è il cardine della salvezza.



Che cosa ne pensa delle immagini archetipiche?

Dobbiamo tener presente che Jung non era soltanto un neuropsichiatra e uno psicologo analista, ma anche un antropologo, uno studioso di religioni, interessato insomma al singolo individuo come all'umanità, alla filogenesi come all'ontogenesi, e in continua ricerca del senso del Tutto. Proprio questa ricerca lo ha portato a trovare quasi delle impronte, dei segni (per usare un termine heideggeriano) nelle immagini che costellano sia l'inconscio collettivo che individuale.

L'immagine della luce che uscendo dalle tenebre, illumina ogni giorno il mondo è un'immagine carica di senso per ogni uomo sin dagli albori dell'umanità, immagine che ritroviamo in ogni religione come simbolo di vita, rinascita e trascendenza. L'immagine della volta stellata, degli infiniti spazi siderali ha ricordato da sempre all'uomo che egli fa parte di un cosmo che anch'esso compie il suo viaggio. E ritorniamo al tema del simbolo e dell'analogia che è un continuo rimando a qualcosa che si trova ad un livello altro in un continuo gioco di specchi.



Si può parlare di una psicoantropologia ecobiopsicologica?

Credo si dovrebbe cercare un termine più semplice e che immaginalmente ci aiuti a comprendere il nostro rapporto con l'*unus mundus*. Il rischio di accostare un termine ad un altro ci può far perdere quello spirito sintetico che è purtroppo così difficile da raggiungere nel nostro mondo contemporaneo dominato dallo spirito analitico.

L'immaginario è molto simile a quello stato di trance attiva descritta come stato di «mag». È questo uno stato intermedio della coscienza entro il quale la dimensione corporea partecipa attivamente?

La dimensione corporea e quella immaginativa sono sempre correlate. Sappiamo della forza delle *images agentes* sul corpo (basta pensare alle Stimmate o ai segni della passione impressi sul corpo dei devoti, come Francesco d'Assisi). D'altra parte lo sciamano diventa tale in genere dopo una cosiddetta malattia creatrice o un'iniziazione che anche fisicamente lo metterà in grado di affondare e sostenere le durissime lotte con gli elementi, le forze della natura, i demoni, le malattie ecc. Spesso nell'esercizio della sua arte egli riporta sul proprio corpo i segni di tali combattimenti.

Come si pone *átupon* con il *mundus imaginalis* di H. Corbin? È anche dimensione dello psichico con una stretta relazione con il fisico, come afferma lo stesso Giordano Bruno.

La parola *átupon* evoca un concetto presente in Platone e Plotino, il "luogo senza dove" della mistica persiana, la terra di Hurqalya, l'ottavo clima, appartenenti a una geografia spirituale in cui «si corporizzano gli spiriti e si spiritualizzano i corpi» come scrive Henry Corbin in "*Corpo spirituale e Terra celeste*". Anche Giordano Bruno ha personalmente sperimentato e testimoniato nei suoi scritti l'enorme forza delle *images agentes* sull'uomo, sulla sua psiche, sulla sua mente, sulle sue capacità che sono sempre ad un tempo sia fisiche che psichiche.

Dobbiamo comunque tener presente che questa modalità di pensiero che appartiene alle scienze tradizionali e, potremmo dire all'esoterismo, è in realtà sorprendentemente allineata proprio con le nuove scoperte della fisica quantistica. In particolare il nesso psiche e materia, le relazioni tra fisica quantistica e psicologia sono il nucleo del dialogo tra lo psicologo Jung e il fisico Pauli. Di tale significativo scambio di esperienze ci resta una fitta corrispondenza epistolare. Inoltre i due studiosi hanno pubblicato insieme "*L'interpretazione della Natura e della Psiche*" ("*Natureerklärung und Psyche*" – Jung e Pauli 1952). Fu il fisico Pauli a indurre Jung a pubblicare in quest'opera l'articolo "*Sincronicità: un principio di corrispondenza acausale*".



GIORDANO BRUNO:

dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio



Filippo Bruno nacque a Nola nel 1548 da Giovanni, soldato di ventura e da Fraulissa Savolina. Assumerà il nome di Giordano quando vestirà l'abito domenicano. Inizia la sua nuova educazione studiando i Padri e la retorica ecclesiastica sulla base di Aristotele, Cicerone e Quintiliano, anche se da subito fu ammonito dalla Chiesa per il suo spirito di indipendenza. Ebbero di passione per la ricerca filosofica, intollerante di ogni freno e intemperante nella parola e nel comportamento, Bruno ebbe vita avventurosa, trascorsa a Roma, Ginevra, Parigi, Londra, Praga, Francoforte, infine a Venezia dove nel 1593 fu arrestato dall'Inquisizione, cominciò il suo calvario in carcere, concluso tragicamente a Roma sul rogo nel 1600, sotto l'accusa di eresia.

Di temperamento curioso, ma mai animato da baldanza di chi si crede il conoscitore dell'universo, Bruno è spinto da uno spirito indomito a conoscere l'essenza delle cose, in un'impresa disperata, nella quale è destinato a fallire, ma di un fallimento così nobile e glorioso che non dovrà mai rimpiangere. A

conferma di questa sua natura fiera e ribelle lo stesso Bruno nel *Sigillo Sigillorum* (II, II, pp. 184-85) narra che quand'era ancora infante vide un grosso serpente che, uscito da un foro della parete di casa, si avvicinava minaccioso alla culla. Spaventato, il piccolo Filippo non esitò a chiamare il padre che dormiva nella camera accanto; il trambusto del suo richiamo fece accorrere tutta la famiglia con grida di spavento, di ira e così via. Tutta la scena sarebbe stata da lui ricordata e accuratamente descritta ai familiari alcuni anni dopo, con gran meraviglia di tutti per la sua prodigiosa memoria.

Bruno non possedeva solo una straordinaria memoria, ma anche un'eccezionale cultura, che andò raffinandosi nel corso della sua educazione ecclesiastica, spaziando dai testi classici di base, come la *Summa Theologica* di Tommaso, i *Quatuor libri Sententiarum* di Pietro Lombardo, le *Summulae* di Pietro Ispano, sino ai filosofi antichi e dei secoli di mezzo, senza disdegnare le opere di letteratura e di scienza che potessero giungergli. L'esito di questa commistione di antico e moderno pose Bruno al centro della cultura dell'epoca spingendolo a confrontarsi con i migliori sapienti di Francia e di Inghilterra, nel tentativo di affermare le sue idee sulla Natura, sullo Spirito e in senso lato sul mistero dell'Unità.

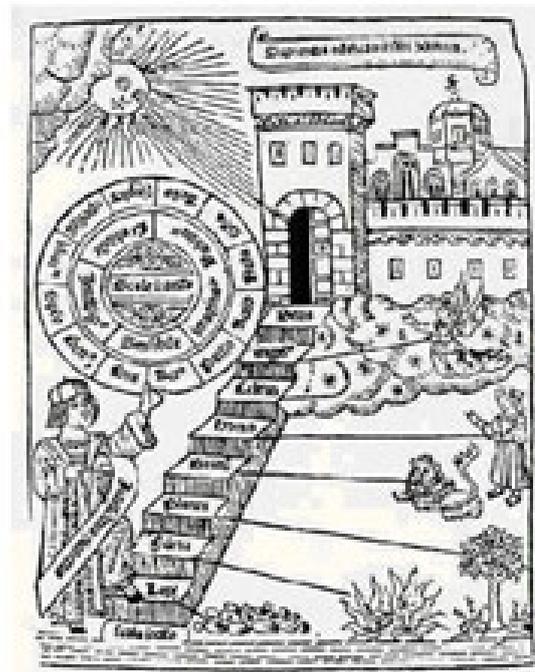
Dal 1579 sino al 1592, anno dell'arresto da parte dell'Inquisizione a Venezia, Bruno è come percorso da una frenesia di ricerca filosofica pari al suo peregrinare per mezza Europa. Prima a Ginevra, dove è ammesso all'Accademia ginevrina, per trattare del rapporto tra la filosofia aristotelica e il pensiero calvinista. Poi a Lione e a Tolosa, dove consegue il diploma di *magister artium*, in seguito a Parigi, dove insegna la sua arte mnemonica e pubblica fra il 1581 e il 1583 alcune delle sue opere più significative, come il *De Umbris idearum*, il *Cantus Circaeus*, *De*

Compendiosa Architectura et Complemento Artis Lullii e la *Explicatio triginta sigillorum*. Tutte opere in cui Bruno getta le basi della sua *ars reminiscendi*, distinguendola da quella più nota di Raimondo Lullo, troppo meccanicista per le sue esigenze metafisiche, più orientate verso l'ermetismo e la magia. La logica lulliana viene interpretata da Bruno in chiave neoplatonica, nel senso che, muovendo dallo studio delle relazioni fra ideale e reale, egli ritiene di poter interpretare la realtà attraverso il gioco combinatorio delle idee archetipiche. Successivamente il filosofo passa a Londra, dove entra in rapporto con i sapienti di Oxford per tenere delle lezioni sull'immortalità dell'anima alla luce delle sue opere metafisiche, in stretta concordanza con le recenti dottrine astronomiche di Copernico. A Londra, Bruno entra in rapporto con la corte di Elisabetta I, facendosi portatore dei nuovi valori che rompono con quelli del passato legati a una cultura troppo medievale, sino al punto da fargli valere l'epiteto di *atheos*, come rappresentante della nuova metafisica. Negli anni londinesi Bruno scrive il *Sigillus Sigillorum*, la *Cena delle Ceneri* e soprattutto le *De l'infinito universo et mundi*, in cui propugna, sulla scorta della rivoluzione astronomica di Copernico che non soltanto la terra gira attorno al sole, ma che il sole a sua volta non è che una delle infinite stelle del mondo infinito. La conseguenza radicale del suo pensiero è che nel mondo non vi è un *sopra* o un *sotto* assoluto, ma tutto dipende dal punto di vista dell'osservatore, precedendo così le teorie più recenti della relatività einsteiniana. Questo slancio verso l'infinità del mondo è in netto contrasto con la presunzione degli umanisti, dei filosofi e dei religiosi del tempo, e, nonostante Bruno non fosse uno scienziato come Galileo in cui la forza dell'analisi e la sagacia dell'investigazione erano state tali da fondare la fisica sperimentale, tuttavia in lui la visione intellettuale era così sviluppata da suggerire sintesi mirabili capaci di guardare le cose da somme altezze e di cercare l'Uno nel differente.

Nel 1586 a Londra, Bruno pubblicò *Gli eroici furori*, in cui rivela la sua teoria della conoscenza.

«Questi furori de quali ragioniamo, e che veggiamo messi in esecuzione in queste sentenze, non sono oblio ma una memoria; non son negligenze di se stesso, ma amori e brame del bello e del buono con cui si procura farsi perfetto con trasformazioni e assomigliarsi a quello. Non è raptamento... ma un impeto razionale che siegue l'apprensione dell'intellettuale del buone e del bello»¹

Dunque, il segreto della conoscenza sta, secondo Bruno, in un "impeto o vigor



dell'intelletto che rapisce l'affetto"² dell'anima, procurando una sorta di *théosis* plotiniana, di "indiamento"³ in cui l'oggetto finale della ricerca è rappresentato da Dio, archetipo dell'Unità, nella sua duplice manifestazione di "specchio" e di "ombra", perché il Suo pensiero non può essere colto se non come riflesso nella natura.

Nel 1585 Bruno ritorna a Parigi al seguito dell'ambasciatore francese Michel de Mauvissière, e lì pubblica altre opere su temi ormai classici del rapporto fra Natura

¹ Aquilecchia, G. (1957). *Giordano Bruno – due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, Roma, pp. 987-8.

² *Ibidem*, p. 939.

³ Termine di natura filosofica-religiosa che indica un'unione estatica con Dio. Si riferisce al fatto di poter sperimentare la natura di Dio in un ambito trascendente per mezzo di un amore platonico, risalendo i gradi delle cose amate, fino a raggiungere l'assoluto.

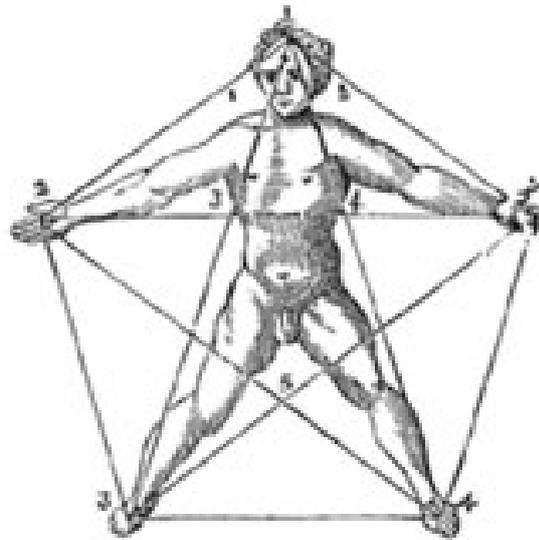
e Mondo. Tuttavia, il suo carattere ribelle gli procura tempestose discussioni con il Collegio di Cambrai, che lo inducono a lasciare Parigi per la Germania.

Nel 1586 è a Marburgo, poi a Wittenberg dove ottiene il titolo di *doctor italicus*. Nel frattempo prosegue la sua opera frenetica di filosofo: scrive in rapida successione *De lampade combinatoria Lulliana*, e soprattutto il *Lampas Triginta Statuarum*, dove approfondisce, in termini assai originali, la sua concezione della materia in cui si intrecciano continuamente filosofia e magia, magia e ontologia, e costruisce la visione di un universo animato, guidato da simpatie e consonanze sulle quali è possibile agire, intervenendo sul processo della metamorfosi delle infinite differenze fra le cose della natura, attraverso la complessa dinamica degli affetti e delle immagini analogiche.

Attraverso l'immaginazione Bruno si propone di comprendere quello a cui la cognizione non può attingere: il mondo gli pare un gioco di concordanze precise, guidate da un intelletto universale che produce le specie naturali, proprio come il nostro intelletto produce le specie razionali. Comprendere il segreto legame che vincola le specie naturali fra loro, significa, per Bruno, avvicinarsi a intuire l'opera dell'artefice creatore.

Ecco farsi avanti nella speculazione bruniana un altro concetto assai moderno: l'"analogia vitale" come espressione immaginifica dell'archetipo dell'ordine, definito dai platonici "fabbro del mondo". Ma neppure a Wittenberg Bruno può stare tranquillo: i calvinisti hanno assunto il controllo degli affari religiosi dello stato, e ancora una volta è costretto a fuggire. Si rifugia a Praga, da Rodolfo II, sovrano illuminato, amante degli alchimisti e dei filosofi della natura. Lì pubblica altre opere sull'arte combinatoria e sulla geometria che sta alla base della natura. Ma il suo spirito irrequieto lo spinge ancora lontano: prima nel Granducato di Brunswick, presso l'Accademia Giulia di Helmstädt, dove completa le sue opere magiche, tra le quali *De Magia Mathematica* e il *De principis rerum, elementi et causis*. Nel 1591 è a Francoforte, dove scrive *De*

imaginum signorum et idearum; De Monade, numero et figura e la *Medicina Lulliana*. Nella prima di queste ultime opere Bruno riprende i temi del *De Umbris idearum* e li sviluppa secondo un sistema mnemonico-magico, costruito su simboli ed immagini archetipiche in grado di padroneggiare le forze dominanti nell'universo. Nell'opera *De Monade, numero et figura*, Bruno affronta l'arduo problema dei numeri e delle figure



delle immagini archetipiche, e afferma che la "misura" va considerata sotto tre aspetti: fisico, matematico e metafisico, per conoscere i rapporti irrisolti fra l'anima e la realtà del mondo.

Quest'opera è fra le meno accette alla critica moderna, la quale non ha voluto o saputo leggere la singolare prosecuzione dell'impresa bruniana nel costruire una filosofia matematica-simbolica in grado di argomentare sulle leggi archetipiche. E del resto l'autore aveva di ciò in qualche modo consapevolezza, quando scriveva "anche se nessuno capirà, sarò soddisfatto di una sapienza che viene dalla natura e dalla divinità".⁴

Nella *Medicina Lulliana* Bruno si propone di consentire l'apprendimento della medicina nella sua completezza. Si tratta di un sistema

⁴ *Opera latinae Conscripta*, Napoli-Firenze, Morano Le Monnier, 1889-91, I, II, 322.



di ruote concentriche, orientate secondo i quattro punti cardinali; su ognuna delle quali sono segnati elementi o fattori climatici che vanno combinati fra loro per permettere una comprensione degli accidenti non solo fisici, ma anche psichici e spirituali. Nel 1591 Giovanni Mocenigo, patrizio veneziano, invita Bruno a Venezia per conoscere la sua arte della memoria. Il Bruno si reca a Venezia, dove impartisce lezioni su questa sua disciplina, ma Mocenigo, rendendosi conto della natura "eretica" degli insegnamenti di Bruno, lo denuncia al tribunale dell'Inquisizione. Inizialmente Bruno difende politicamente le sue idee, cercando di smorzare le accuse più gravi quali quelle relative al tema della transustanziazione nella messa, che Dio non può essere distinto in tre persone, che non vi è punizione per i peccati e che le anime, a seconda della loro natura più o meno elevata, si trasformano o nel mondo o nella dimensione spirituale, ecc.

Nonostante le sue precisazioni dotte, il processo di Bruno è avvocato dall'Inquisizione romana e nel 1593 comincia il novero dei lunghi tormenti inflitti al filosofo dai suoi stessi correligionari. I capi di accusa sono ventinove e spaziano dalla fede nella Trinità, dall'incarnazione del Cristo e della sua divinità, sino al tema della verginità di Maria, dell'infinità dei mondi, dell'arte divinatoria e di altre cose ancora. Per ben sette anni Bruno è più volte interrogato, "invitato" a cambiare parere, torturato. Il 10 settembre 1599 gli vengono concessi quaranta giorni perché si "penta", ma Bruno non si pente e difende sino in fondo le sue idee. La sua crescita morale è testimoniata dalla risposta ai prelati dell'Inquisizione: "non deve né vuole pentirsi, non sa di che cosa si debba pentire", anzi agli inviti a ritrattare la sua filosofia risponde sfidando alla discussione sulla stessa qualsiasi teologo chiesastico.

L'8 febbraio del 1600 viene data lettura della sentenza in cui lo si degrada da tutti gli ordini ecclesiastici e lo si consegna al braccio secolare. È allora che il Bruno diede la famosa risposta "avete più paura voi a emanar questa sentenza che non io nel riceverla". Il 17 febbraio gli è messa la lingua

in giova (ossia gli è conficcato nella lingua un grosso chiodo ricurvo perché non potesse parlare), poi fu condotto in Campo d'È Fiori, quindi fu spogliato nudo e legato al palo dove fu bruciato vivo, accompagnato dalle litanie dei suoi confratelli.

La filosofia di Bruno per noi moderni è interessantissima e attualissima: la sua visione della vita è ripiena di amore per la sua potenza dionisiaca e per la sua infinita espansione. Dell'amore per la vita nacque il suo interesse per la natura che Bruno esaltò in un impeto lirico e religioso, vedendo in essa un'universale animazione che si estendeva sino a tutto quanto l'universo. Ciò che colpisce in Bruno è la riabilitazione della materia, proclamata immortale e infinita. Scrive infatti

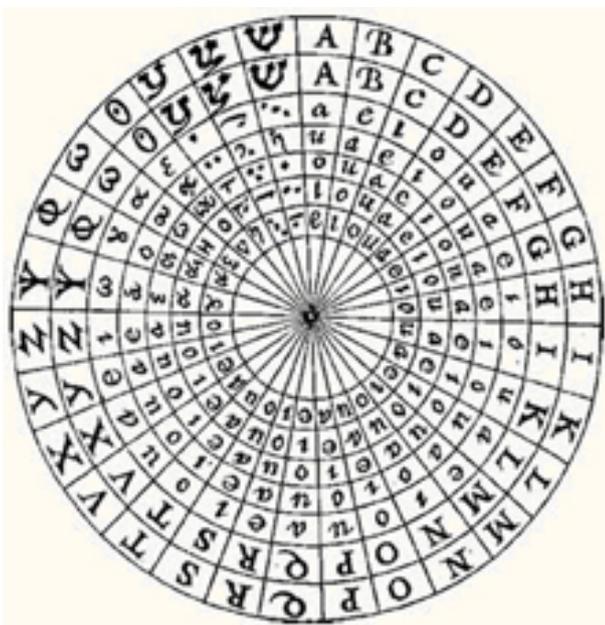
«la natura, variandosi in infinito, e succedendo l'una all'altra le forme, è sempre una materia medesima. Quello che era seme, si fa erba, e da quello che era erba, si fa spica, da che era spica, si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavere, da questo terra, da questo pietra. Bisogna dunque che sia una e medesima cosa, che da sé non è pietra, non terra, non cadavere, non uomo, non embrione, non sangue, ma che dopo ch'era sangue si fa embrione, ricevendo l'essere embrione; dopo ch'era embrione, riceve l'esser uomo, facendosi uomo»⁵

Ecco la medesima concezione della "cognizione" di Maturana e Varela, che concepiscono l'evoluzione in termini di complessità e di totalità. Il naturalismo di Bruno è in realtà una *religione* della natura, dove la materia è fonte di attualità, non solo in potenza ma in atto, eterno stato che si muta sotto la guida della potenza attiva dell'Intelletto creatore. Le specie della natura sono innumerevoli, ma ogni cosa è un'unità in sé e il conoscere questa unità è lo scopo e termine di tutte le filosofie. Questa sostanza unica è l'universo, uno, infinito, immobile. Non è *materia*, perché non figurato né figurabile, non è *forma* perché non informe,

⁵ Bruno, G. (1973). *De la causa, principio et uno*. Torino: Einaudi, 1973, p. 97.



è talmente *anima* che non è anima, perché è il tutto creatore, cioè l'Intelletto generatore. Oggi chiameremmo questa concezione assoluta della monade generatrice con il termine di Sé psicosomatico. Come entrare in rapporto con questo *Intelletto primigenio* che costruisce il mondo, anzi gli infiniti mondi, attraverso un gioco di concordanze analogiche, la cui comprensione è preclusa alla mente razionale? Come decifrare l'alfabeto del mondo; riuscire a leggere nel gran libro della natura i segni impressi dalle note divine, scoprire la piena corrispondenza



La ruota della memoria. Dal *De umbris idearum*

fra le forme originarie e la catena delle umane ragioni? Bruno offre la sua soluzione. Si tratta di sviluppare attraverso l'*ars memorandi*, un'*aurea apprehensio* delle ombre delle idee eterne sedimentate nella natura, attraverso un'esaltazione dell'anima, spinta da un "eroico furore" per la ricerca archetipica. La dottrina più importante da ricordare, onde cogliere le concordanze e le simpatie fra le forme della natura, è secondo Bruno quella del *phantasma*, ovvero di quell'immaginazione in cui le immagini vanno associate sulla base di determinati rapporti intercorrenti che l'Ecobiopsicologia definisce oggi come "analogie vitali". Infatti il termine "forme" che ispira con le sue ragioni seminali tutta la materia dando ad essa la propria concretezza, fa parte di una logica ampia,

quella fantastica. Le "idee" archetipiche che noi riteniamo presenti come forze seminali nella materia, Dio le ha in sé, mentre noi dobbiamo cercarle al di sopra di noi, perché esse formano una base seriale nello stesso modo delle cose rappresentate. In termini moderni noi oggi parliamo di "immaginazione attiva", per esplorare questa connessione fra il mondo e la psiche. Le leggi logiche di questa comprensione delle "analogie vitali" sono da Bruno esposte nell'opera *Triginta sigillorum explicatio*. In quest'opera Bruno parte dalla percezione sensibile, e di grado in grado, attraverso prima la fantasia e poi l'immaginazione, arriva all'intelletto, come aspetto supremo della conoscenza.

L'amore per la conoscenza, spinto sino al furore eroico, sembra vincolare Bruno alla via dei mistici, ma mentre questi ultimi ricercano la *mens super-omnia* attraverso la fede e la grazia, Bruno ricerca la *mens insita in omnibus*, ovvero la comprensione del Divino nelle cose, mediante la facoltà dell'anima, la *vera imaginatio* cioè, che comporta la comprensione delle analogie vitali. Il naturalismo di Bruno non è dunque un divino materializzato, ma una materia divinizzata, perché l'archetipo non è infuso o intrinseco, ma insito e connaturato nella vita. Cercare questa fonte originaria è il degno scopo di ogni uomo che distingue i nobili spiriti dai volgari, perché l'archetipo non si rivela se non a coloro che lo cercano e lo conquistano con il lavoro della mente illuminata dall'amore eroico. Il processo di individuazione proposto da Bruno è radicale: non è la contemplazione pura riservata ai mistici, bensì un operare costante, illuminato da un'attività intellettuale unita ad un amore senza confini, per permettere all'occhio della mente di percepire l'infinita presenza dell'archetipo creatore in sé, come negli infiniti mondi e così in ciascun essere vivente, nel massimo o nel minimo, come anche nelle più profonde verità astratte dell'intelligenza. Da questi brevi accenni non è difficile comprendere come le teorie di Bruno trovino oggi una realtà sperimentale: l'idea di mondi infiniti, il tema di una realtà materiale organizzata su base sistemico-



complessa, la visione olistica della vita, la concezione di un archetipo dell'unità animatore delle cose, l'idea del campo archetipico come plasmatore del divenire, la facoltà dell'immaginazione come principio psicologico per comprendere le analogie vitali, ecc.

Se si vuole trovare un limite nelle concezioni bruniane è il fatto che esse sono più le conseguenze di speculazioni ardite che fatti dimostrati, ma non poteva essere che così, perché Bruno possedeva una visione intellettuale, o come si dice intuitiva, facoltà che può essere negata solo da quelli che ne sono senza. Certo, alla luce del metodo sperimentale che mezzo secolo dopo Galileo e Bacone introdurranno nelle scienze, le sue argomentazioni possono sembrare "arretrate" rispetto all'imminente progresso del metodo scientifico, ma se arretrate possono dirsi ai fini immediati delle scienze fisiche, non altrettanto possono dirsi ai fini della sua ricerca dell'anima e dello spirito. Nei riguardi di questi aspetti il pensiero bruniano è ancora attuale e in parte non esplorato nella sua profondità psicologica, in cui dobbiamo vedere uno sforzo senza confronti per impadronirsi, questa volta scientificamente, della doppia verità: quella di un Archetipo *simultaneamente* dentro e fuori dell'uomo, che tuttavia non è più estraneo all'anima quando questa, andando in cerca della natura, può essere capace di diventare essa stessa natura.

Bibliografia

- Acquilecchia, G. (1957). *Giordano Bruno – due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, Roma.
- Adorno F., Gregory T., Vezza V. (1973). *Storia della filosofia*, Vol. 2. Bari: Laterza.
- Bruno G., *Opera latina conscripta*. Napoli-Firenze: Le Monnier, 1899, I, II, 322.
- Bruno, G. (1973). *De la causa principio et uno*, 3. Torino: Einaudi.
- Bruno, G. (2004). *Opere mnemotecniche*. Milano: Adelphi.
- Bruno, G. (2000). *Opere magiche*. Milano: Adelphi.
- Bruno, G. (2001). *Corpus iconographicum*. Milano: Adelphi.
- Garin, E. (1966). *Bruno*, Cei, Roma-Milano.
- Geymonat, L. (1981). *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Vol. 1. Milano: Garzanti.



L'attività psicoterapeutica è rivolta agli aspetti preventivi e terapeutici del disagio psicosomatico e psicosociale. Gli interventi terapeutici, secondo il metodo ecobiopsicologico, saranno effettuati dopo una prima visita nella quale saranno specificati l'indirizzo e la strategia di intervento, al centro della quale si evidenzieranno sia la dimensione del conflitto sia la dinamica relazionale dell'utente, in vista del suo progetto evolutivo.

Nell'ambito della prevenzione sono attivi i seguenti indirizzi:

- Gruppo di prevenzione sui disagi dell'adolescenza.
- Supporto psicologico nell'accompagnamento alla genitorialità dal concepimento sino al primo anno di vita del bambino.
- Neuropsicomotricità per l'età evolutiva.
- Problematiche della sessualità e della fecondazione assistita.
- Counseling per mediazione familiare.
- Counseling sul disagio scolastico.
- Counseling sulle problematiche lavorative.
- Test psicodiagnostici.
- CTU e CTP per problemi di separazione, divorzio e affidi, e per problemi assistenziali.

Nell'ambito della terapia sono attivi i seguenti indirizzi:

- Psicoterapia ad orientamento psico-dinamico individuale e di gruppo.
- Psicoterapia individuale per problematiche d'ansia e depressione in menopausa.
- Psicoterapia per il disagio individuale o della coppia legato alle problematiche della gravidanza.
- Psicoterapia individuale per nevrosi e disturbi psicosomatici.
- Psicoterapia dell'infanzia.
- Tecniche individuali di rilassamento e antistress per: cefalea, asma, ipertensione, gastrite, colite, mialgie e contratture muscolari, balbuzie e disturbi del linguaggio.
- Tecniche complementari di: shiatsu, omeopatia, massaggio bioenergetico, fiori di Bach, antroposofia.
- Danzaterapia – Arteterapia.
- Gruppi di terapia per il tabagismo.
- Sand-Play Therapy.
- Psicoterapia individuale per i disturbi dell'alimentazione.
- Psicoterapia di sostegno individuale e familiare in ambito oncologico.
- Consulenza odontoiatria psicosomatica nel bambino e nell'adulto.



Marco Maio - Psicologo e Psicoterapeuta specializzato presso l'Université Européen Jean Monnet di Bruxelles e presso l'Istituto ANEB. Collaboratore del Dipartimento di Informatica, Sistemistica e Telematica dell'Università di Genova. Accanto all'attività clinica svolge da quindici anni attività di consulenza aziendale e di formazione nell'area delle risorse umane. Presidente della Sezione ligure dell'ANEB e collaboratore dell'area editoriale dell'ANEB.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA... dall'infrarosso all'ultravioletto

Se su un piatto della bilancia mettiamo tutte le azioni di questa vita e sull'altro il silenzio, troviamo che è quest'ultimo a far pendere la bilancia.

Sant'Isacco il Siro

BIOLOGIA

L'ultimo mistero dell'ereditarietà
Richard C. Francis
Le Scienze, 2011

L'ultimo mistero dell'ereditarietà, del biologo Richard C. Francis, inedito in Italia, è una delle prime opere divulgative sull'epigenetica.

Il termine epigenetica si riferisce alla recente scoperta secondo cui lo stress ambientale può avere un impatto così profondo sulla fisiologia di un individuo che le sue modificazioni biologiche possono essere ereditate per generazioni a seguire.

Per esempio un recente studio ha dimostrato che gli uomini che iniziano a fumare molto precocemente, durante la pubertà, hanno figli con un'alta incidenza di obesità. E l'obesità potrebbe essere soltanto la punta dell'iceberg. Molti ricercatori ritengono che nell'epigenetica si nasconda la chiave per capire il cancro, l'Alzheimer, la schizofrenia e molte altre malattie che colpiscono con frequenza ai giorni nostri.

Prendendo spunto da casi specifici, l'autore illustra quanto siamo riusciti a scoprire sull'epigenetica in questi pochi anni, e quanto ci resta ancora da chiarire sul modo in cui l'ambiente e i nostri comportamenti possono lasciare tracce indelebili sul nostro DNA.

Commento. L'epigenetica e la "sopravvalutazione" genetica

L'epigenetica apre a nuovi scenari finora solamente intuiti: i geni non si auto-con-

trollano, ma sono controllati dall'ambiente. "L'epigenetica rivela qualcosa di così sorprendente che la scienza stessa ha dei problemi a comprendere la forza di questo nuovo significato, e suona così: con il controllo epigenetico, che significa il controllo mediato dall'ambiente, un singolo gene può essere usato per creare 2000 o più proteine diverse dalla stessa matrice. Il controllo epigenetico è come un lettore che può leggere l'impronta originaria e ristrutturarla per produrne qualcosa di diverso. Ed ecco come un singolo gene può essere usato per creare molti prodotti proteici differenti. Non è stato il gene che ha prodotto ciascuna proteina, è stato il controllo epigenetico che l'ha fatto, e questo è il feedback diretto dall'ambiente. Ci allontana da quel meccanismo che dice che siamo solo macchine". (B. Lipton).

L'ambiente può accendere e spegnere determinati geni. Sul piano della psicoterapia psicosomatica questo tipo di ricerche può fornire una giustificazione scientifica a quelle "guarigioni miracolose" accorse durante un'analisi, o a quelle "nevrosi del destino" (G. Cavallari, F. Immorlica) che si esprimono nella ripetizione di sintomo attraverso più generazioni.

Sul piano della ricerca medica, invece, queste ricerche dovrebbero incoraggiare lo studio delle influenze ambientali e in particolare degli stili di vita. Se è vero che il 60 per cento dei tumori sono evitabili cambiando stile di vita e dieta (secondo quanto pubblicato recentemente dalla Società Americana per il Cancro) allora la ricerca dovrebbe focalizzarsi sugli aspetti psicologici e comportamentali degli individui. Lo studio delle condizioni psichiche che mantengono certi stili di vita, compenserebbe e conterrebbe il rischio di una "sopravvalutazione" della componente genetica.



PSICOLOGIA

Psicologia e religione. Modelli, problemi, prospettive

Paolo Ciotti, Massimo Diana

EDB, 2005

Che relazioni vi sono tra psicologia e religione? Cos'è la religione dal punto di vista psicologico? Cosa studio la psicologia della religione? Cosa può dare lo studio delle religioni alla psicologia, e viceversa?

Il presente volume si propone di rispondere scientificamente a queste domande, presentando una valutazione aggiornata e completa della ricerca, delle posizioni teoretiche passate e presenti e delle questioni più dibattute nel campo della psicologia della religione.

La prima parte è dedicata al passato, alla storia dei rapporti tra psicologia e religione (dal modello riduzionista a quello apologetico). La seconda parte si occupa del futuro, cioè delle prospettive e dei problemi aperti. Il primo grande tema affrontato è quello del paradigma della complessità, che rende problematica sia la neutralità scientifica, che la separazione rigida tra le discipline, suggerendo nuove sintesi tra psicologia e religione e una nuova visione dell'uomo e della terapia.

Commento. La felicità e la fiducia

"Nessuno guarisce veramente se non riesce a raggiungere un atteggiamento religioso" (C.G. Jung, *Il rapporto della psicoterapia con la cura d'anime*).

L'atteggiamento religioso, secondo la visione junghiana, sarebbe il fine ed insieme l'asse portante del processo di individuazione, un processo che si inaugura quando l'uomo inizia a porsi domande spirituali sul significato e lo scopo dell'esistenza. "L'individuazione si compie quando gli opposti trovano una conciliazione; allora la *croce* della tensione tra gli opposti diviene *albero della vita*, l'io individuale si coglie nella sua origine sovrpersonale. Il centro di gravità è spostato, per Jung, dall'io al Sé, dall'uomo a Dio.

Non bisogna fraintendere però il significato del religioso per la psicologia junghiana. La religione è per Jung qualcosa che "proviene

dalla vita naturale dell'anima inconscia" e non "da un'elucubrazione cosciente". "La religione è un'osservanza accurata e scrupolosa del numinosum, cioè un'essenza o energia dinamica non originata da alcun atto arbitrario della volontà" (C.G. Jung, *Psicologia e religione*). "La religione dipende unicamente dalla relazione dell'individuo verso un'istanza non mondana, ove criterio fondamentale non è l'adesione formale ad una fede, ma il fatto psicologico che la vita dell'individuo non è realmente determinata soltanto dall'io e dalle sue opinioni o da determinanti sociali, ma in misura non minore dall'autorità trascendente" (C.G. Jung, *Presente e futuro*). La dimensione religiosa è quindi lo sfondo archetipico da cui nasce la psiche e verso cui tende per ricomporre la sua unità. Jung capovolge l'asserto freudiano: non è Dio ad essere un sostituto del padre reale, ma è il padre fisico ad essere semmai la prima immagine reale che un bambino trova di questo archetipico. Questo archetipo potrebbe costellarsi anche in assenza del padre fisico.

Le ricerche di Jung incontrano la dimensione religiosa *dentro* l'anima, come sua *prospettiva*, prima ancora che come suo *oggetto*. Sappiamo che l'oggetto "religione" è presente sin dalla nascita dell'Uomo, e si ipotizza che la comparsa nel cervello di aree deputate all'esperienza religiosa deve aver avuto un "valore adattivo". L'opinione oggi prevalente è che il significato evolutivo dell'esperienza religiosa risieda nel "dare un senso narrativo alla vita degli individui, senza dover soccombere alla sensazione di assurdo e di non senso" (Ciotti, Diana).

Ma al di là del *perché* è il *come* che mi sembra centrale. Sul piano ecobiopsicologico, il religioso come prospettiva dischiude una visione dell'uomo e della psiche aperta al tema della felicità e della fiducia.

La *felicità* è il risultato della conoscenza di sé, che non coincide con il ritrovarsi ma con il ritrovare l'Altro che è in me, con la celebrazione delle "nozze mistiche" (C.G. Jung) di cui l'io diventa il figlio amato.

La *fiducia* è il sentimento che accompagna questo processo, che si riflette anche nella psicoterapia quando si desidera che l'altro ci



sia con la sua peculiarità, senza ledere la sua vita.

La *felicità*, come sentimento, ha il suo corrispettivo "fisico" nelle "proprietà emergenti" che nascono dal caos del sistema.

La *fiducia*, invece, ha un suo corrispettivo nel "principio di autoorganizzazione" dei sistemi complessi.

Felicità e fiducia da una parte, emergenza e autoorganizzazione dall'altra sarebbero descrizioni pertinenti a campi differenti (psicologici e fisici) che trovano nell'atteggiamento religioso l'unità che giustifica il loro porli in relazione e nell'Ecobiopsicologia il mezzo per compiere questa proporzione.

FILOSOFIA

I sette saperi necessari all'educazione del futuro

Edgar Morin

Cortina ed., 2001

Come considerare il mondo nuovo che ci travolge? Su quali concetti essenziali dobbiamo fondare la comprensione del futuro? Rispondendo a una proposta dell'UNESCO, Edgar Morin, che ha dedicato gran parte della sua opera ai problemi di una "riforma del pensiero", propone in questo breve saggio sette saperi fondamentali che l'educazione dovrebbe trattare in ogni società.

Commento. Il futuro e la Tradizione

"Pensare" non è sufficiente: è necessario "pensare il pensiero". In un certo senso potrebbe essere questo l'insegnamento più importante della moderna epistemologia e della nuova visione del mondo introdotta dalla "teoria della complessità".

Il lavoro di Morin e dei teorici della complessità è quello di forgiare un "pensiero" in grado di "pensare" le sfide del futuro, di pensare insieme l'uomo e l'ambiente, il corpo e la psiche, l'individuale e il collettivo.

Per fare ciò sembra imprescindibile recuperare il rapporto con la Tradizione, intesa come quella «trasmissione» di un patrimonio

simbolico e metodologico (R. Guenon), che non è soltanto pre-razionale ma soprattutto sovra-razionale, in quanto procede dall'intuizione (intelletto superiore) e non dalla ragione. La Tradizione si accosta alla conoscenza meta-fisica (al di là del dato fisico, concreto) per cogliere al di là delle illusioni (la molteplicità delle forme), quell'identificazione tra conoscente e conosciuto che è «la verità in sé» (l'essenza, l'archetipo originario).

Il recupero della Tradizione e del suo valore epistemologico profondo, unito al pensiero della complessità di Morin, apre a quella metodologia di ricerca che ispira l'Ecobiopsicologia facendone un metodo integrale più che "rivoluzionario".

Come ci ricorda G. Marchianò: "La tradizione è l'opposto della rivoluzione perché la rigenerazione che essa richiede è di tutt'altra natura che quella propugnata dalla rivoluzione, avendo un carattere originario e ontologico, mentre quest'ultima ha solo un carattere storico e temporale. La rivoluzione vuol ricominciare dall'inizio, mentre la tradizione è un continuo recupero dell'origine; la rivoluzione è un atteggiamento verso il passato mentre la tradizione è un atteggiamento verso l'essere".

Il saggio di Morin ci esorta a comprendere il mondo futuro a partire da "sette saperi necessari": in ognuno di essi possiamo scorgere il riferimento alla Tradizione e, collegando l'uno all'altra, ritroviamo le stesse domande che l'Ecobiopsicologia si pone in relazione alla società e all'educazione.

Silvia Ostini - Psicologa e Psicoterapeuta specializzata presso l'Istituto ANEB e collaboratrice nell'area della Ricerca e dell'Editoria della rivista MATERIA PRIMA. È Presidente, coordinatore e formatore presso l'associazione "Studio di via dell'Orto" che si occupa di prevenzione e benessere secondo l'approccio psicosomatico attraverso psicoterapia e sostegno, corsi a mediazione corporea e formazione. Referente Generale MIP della Provincia di Como.

PLEASANTVILLE: il colore trasformativo delle emozioni



Due ragazzi degli anni '90, David, timido e introverso teenager appassionato fan della sit com "Pleasantville", e la sorellastra Jennifer, emancipata reginetta di bellezza della scuola, hanno come unico riferimento una madre emotivamente instabile che passa da una relazione disastrosa all'altra. Per David il passato idealizzato nel bianco e nero di "Pleasantville", è il rifugio quotidiano ai suoi problemi. Un mondo artificiale e perfetto che si regge su stereotipi di puri valori familiari, calorosi saluti, e assenza di qualsiasi elemento negativo o disturbante. Per Jennifer "Pleasantville" non esiste, la sua unica preoccupazione è uscire con i ragazzi più grandi.

David si prepara ad assistere alla maratona televisiva di "Pleasantville". Jennifer aspetta che la madre esca per fare entrare in casa la sua nuova preda e guardare un concerto su MTV. Nella lite tra i due ragazzi, il telecomando va in frantumi e uno ometto consegna uno strano telecomando spacciandosi

per colui che ripara i televisori. L'incauto utilizzo del telecomando risucchia letteralmente i due giovani all'interno di "Pleasantville": mondo reale e mondo fittizio si trovano uno intrappolato all'interno dell'altro. David diventa Bud e Jennifer diventa Mary Sue, i figli perfetti di una perfetta famiglia americana. Pleasantville, all'apparenza amena cittadina dell'America anni '50, vista da vicino rasenta una perfezione ai limiti dell'incongruenza per chi arriva da fuori. Il nome stesso significa "città del piacere", un Eden dove non succede mai nulla di brutto e dove tutto ciò che accade è carino, gradevole, calmo: non piove mai, ci sono sempre 23 gradi, l'eterna primavera, le partite di pallacanestro non hanno vincitori né sconfitti, le strade vanno avanti senza arrivare da nessuna parte e ricominciano dove finiscono, i libri sono composti da pagine bianche e l'arte non esiste per non turbare nessuno, i mariti rientrano alla sera avvisando "tesoro, sono a casa" e trovano pronta la cena, il sesso non esiste, i pompieri non spengono il fuoco perché non esiste ma salvano gattini sugli alberi.

Una sorta di Paradiso terrestre dunque, dove si ha a disposizione tutto ciò che serve e non si fatica per ottenerlo, sembra che gli ostacoli non esistano oppure siano molto ridotti. Ci ricorda una sorta di caldo utero materno dove c'è tepore (perenni 23 gradi), sicurezza, cibo (la cena sempre pronta e abbondanti colazioni al mattino), e il ritmo costante della continuità.

A livello junghiano potremmo parlare di un uroboros primordiale¹ che racchiude in un universo a sé stante tutte le infinite potenzialità senza svilupparne ancora alcuna, una sorta di cellula chiusa in sé stessa che non ha scambio con l'esterno. L'uroboros è un simbolo antico che raffigura un serpente che si morde la coda, ricreandosi continuamente.

¹ Frigoli, D. (2005). *Intelligenza analogica*. Milano: MeB Publishing (Cambiare sé stessi).

te e formando così un cerchio: sta ad indicare la totalità in sé stessa. Rappresenta la natura ciclica delle cose, la teoria dell'eterno ritorno, e tutto quello che è rappresentabile attraverso un ciclo che ricomincia dall'inizio dopo aver raggiunto la propria fine, proprio come le vie di Pleasantville.

Il mondo di Pleasantville è fermo, statico, sempre uguale senza che nessun cambiamento, nessuna novità turbi il monotono ripetersi della quotidianità puntata dopo puntata all'infinito. Cosa più importante di tutte, il mondo della sitcom è totalmente in bianco e nero, non esistono i colori. Bianco e nero permettono di delineare le sagome, ma rendono il mondo uniforme e monotono, così come indica la frase "privo di colore", ovvero privo di espressione. Colorato diventa quindi rappresentazione di ricco, caratterizzato emotivamente, saporito.

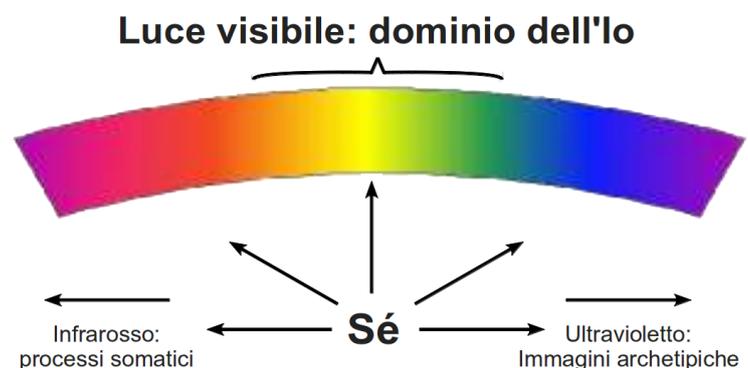
Ad un certo punto, i protagonisti portano un cambiamento nella piatta quotidianità di Pleasantville.

Il cambiamento irrompe con la rivoluzione del colore. Colore che assume a poco a poco il ruolo di vero protagonista della vicenda. Il suo valore simbolico diventa preponderante, quasi irritante. Da questo momento la vita a Pleasantville non sarà più la stessa.

Jung prende in prestito lo spettro elettromagnetico dalla fisica per indicare la totalità del Sé.² L'immagine dello spettro dei colori, che ci ricorda l'immagine dell'arcobaleno (nella locandina del film), è rappresentativo di un continuum energetico che ci porta dalla materia, rappresentata dall'*infrarosso* (nella quale comprendiamo tutte le manifestazioni dell'energia nella concretizzazione materica e somatica), alla psiche, rappresentata dall'*ultravioletto* (nella quale comprendiamo tutte le manifestazioni psichiche dell'umanità). La banda del visibile compresa tra il rosso e il violetto rappresenta l'Io, ovvero la parte cosciente, ciò che è *infrarosso* o *ultravioletto* è inconscio, ovvero inconsapevole, tutte le parti nel

loro insieme rappresentano la totalità del Sé. Il mondo senza colori, quindi, ci potrebbe indicare l'assenza di un completa consapevolezza, laddove la coscienza delle proprie emozioni rappresenta un ampliamento della coscienza individuale, un Io non ancora del tutto strutturato.

Gli abitanti di Pleasantville sono caratterizzati da un ruolo definito, statico e prevedibile, non faranno mai la cosa che non ci si aspetta da loro, il loro Io non esiste perché seguono un copione, non posseggono capacità critica né di mediazione tra sé e il mondo esterno, ciò che è dato come uso e costume viene interpretato alla lettera senza filtri, gli abitanti di Pleasantville non possiedono una coscienza individuale ma sono amalgamati in un'unica massa primordiale stereotipata, uroborica, appunto, governati da un sorta di regola collettiva.



Spettro luce in Jung Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche in Opere vol VIII Borighieri Torino 1976, pag 232

David ama confondersi nella massa, conosce le loro abitudini a memoria e anticipa le loro battute. Quando entrano nella serie i due ragazzi incarnano il loro ruolo secondo la propria natura: David pronto a giocare il suo ruolo, la sorellastra riottosa ad essere limitata dal personaggio della brava ragazza. In una situazione iniziale come quella della famiglia originaria, dove una madre single tenta di mandare avanti la famiglia senza riuscirci, preda delle proprie turbe sentimentali e di crisi di pianto, vittima della propria

² Frigoli, D. (1999). *Il corpo e l'anima*. Padova: Sapere, Padova, pag. 116.



fragilità emotiva e di un ex marito che non versa i contributi, è David che deve consolare la madre, ribaltando il ruolo madre-figlio, dove un figlio adolescente offre un appoggio al genitore-fanciullo. David, che ha bisogno di certezze, ordine e punti di riferimento, vive la staticità della cittadina anni '50 come qualcosa di rassicurante, la vera famiglia tradizionale è un punto di riferimento, dove la madre casalinga fa trovare sempre la tavola imbandita, e il padre torna dal lavoro tutte le sere, la famiglia si riunisce intorno al tavolo e si racconta con uno scambio di sorrisi e relazione, com'è andata la giornata. La routine rappresenta una certezza, è prevedibile, sappiamo che ogni cosa succederà all'altra senza imprevisti, donandoci la tranquillità che tutto sarà esattamente così come ce l'aspettiamo, e, quindi, prevedendola, possiamo controllarla e viverla sempre nello stesso modo. Gli imprevisti non esistono, e, di conseguenza, non esistono neanche emozioni negative, la positività è unilaterale, estremamente rassicurante. David in Pleasantville diventa Bud: è un figlio modello, va a scuola e trova anche un lavoro come barista.

Jennifer ha reagito all'instabilità della madre originaria in tutt'altro modo, è una ragazza disinibita che ha bisogno di forti emozioni e di viverci appieno la vita, rubandone ogni attimo e facendo della trasgressione la propria routine: vive la sessualità liberamente, entra ed esce dalle relazioni come la madre, ma dominando la situazione, fuma ed è più interessata alle feste ed ai ragazzi che alla scuola. Jennifer ha fatto del caos dell'esempio materno un principio di vita e lo vive positivamente.

Jennifer non riesce ad adattarsi al personaggio di Mari Sue: il mondo affettato di Pleasantville è stridente, le suona subito come costrittivo e surreale, tutto quello che ha eletto come punti fermi della sua vita, sesso, relazioni, feste, qui non esistono.

È Jennifer, quindi, il vero motore del cambiamento, lei ci è finita per sbaglio nel mondo ovattato, e non vuole rinunciare all'altra parte, la parte più vitale e dinamica che conosce così bene, l'eros pulsante della vita. Jennifer si stupisce di fronte all'ottusità e fa domande

imbarazzanti, gettando scompiglio, ma, soprattutto, insinuando il principio del dubbio. Il dubbio è il primo elemento che semina la comparsa di un'alternativa, un'altra possibilità. Di fronte a dogmi e teorie, sono i dubbi, le antitesi, che creano la possibilità che data teoria non sia valida o l'unica esistente.

Jennifer non si accontenta e osa, non si accontenta di relazioni statiche e formali, ma entra nella relazione in modo completo, con la mente e con il corpo. Il corpo nella relazione è rappresentato dalla sessualità, per esempio. Quando esce con il campione di pallacanestro della scuola non si accontenta di parlare e gli fa conoscere il sesso, lui appare inizialmente stupito, ma apprende qualcosa di nuovo e presto diventa un'abitudine gradita.

Tornando a casa la sera il campione vede una rosa rossa, il primo elemento colorato, dove la rosa è un simbolo del femminile e il rosso simbolo dei lati più istintuali come libido e aggressività. Il giorno dopo lui racconta ai compagni di squadra la novità e improvvisamente nessuno riesce più a mandare una palla nel canestro: il germe del cambiamento si è insinuato in Pleasantville.

Nella vetrina di un negozio di mobili compare un letto matrimoniale che fa scandalo.

Uno dei primi personaggi che cambia è la mamma che si comincia a porre dei dubbi ed è interessata a scoprire cosa fanno i ragazzi al "Viale degli innamorati", facendoselo spiegare dalla figlia. La sera sperimenta l'autoerotismo nella vasca da bagno e quando raggiunge l'orgasmo un albero si incendia, dando ai pompieri un'occasione per fare il proprio lavoro. Il fuoco della passione, che ha portato i ragazzi di Pleasantville e la mamma a scoprire la sessualità e il piacere, si è tradotto da un punto di vista simbolico, analogico, nel suo corrispettivo in natura, il colore rosso, così

³ «quella strana capacità della psiche inconscia di trasformare e guidare l'essere umano, che è rimasto bloccato in una situazione, nella situazione nuova. Ogni volta che la vita umana rimane bloccata e arriva ad un punto morto, la funzione trascendente produce sogni e fantasie che portano alla guarigione, costruendo a livello simbolico un nuovo modo di vita, che poi prende forma e conduce a una situazione nuova» von Franz, M.L. (1995). *Shadow and evil in fairy tales*. New York: Spring Publication, pag. 224.



forte, sfacciato, vivo, e il fuoco incandescente che brucia un albero. Di lì a poco, chi è stato contagiato dal germe del cambiamento e ceduto alla novità della sessualità si colora sempre di più, inizialmente con timide labbra rosse, che fanno capolino nel grigiame come una macchia sfrontata, fino a integrare via via i colori di occhi e vestiti.

Il fuoco dell'albero incendiato rappresenta uno stato di eccitazione specifica del corpo e della mente che investe l'individuo laddove si manifesta un bisogno, dal bisogno sessuale al bisogno di conoscere, andando oltre, e, in questo, può instaurarsi un metabolismo sottile, psichico, ma anche sentito fisicamente, che permette il *pensiero trascendente*³, acquisendo un nuovo significato che determina, infine, l'allargamento della coscienza e l'acquisizione di un livello più ampio di consapevolezza.

La passione investe quindi altri campi, come quello della creatività, che possiede il mite Bill, padrone del fast food dove lavora David. Bill, come ogni cittadino di Pleasantville, svolge una vita ed un lavoro altamente ripetitivo, abituato ad una sequenza che si ripete sempre uguale e la sua metodicità va in crisi se qualcosa non funziona come dovrebbe, per esempio: David sistema tovaglioli e bicchieri e lui prepara le patatine. Nel momento in cui David, suo malgrado, non riesce ad ottemperare alla routine meticolosa di passaggi sequenziali, Bill entra in uno stato confusionale, si blocca nell'azione senza sapere come andare avanti continuando a strofinare il bancone e si sblocca solo quando David lo rassicura spiegando come può cambiare sequenza e fare da solo le cose che spettano a David. Bill sperimenta quindi nuove possibilità e scopre che da solo è capace, indipendente e anche creativo nello sviluppare nuove strategie. Ma esaurite le tante possibilità di come lavorare in un fast food, Bill sperimenta una nuova emozione, la noia e lo sconforto per un lavoro fortemente ripetitivo, sul quale mai prima d'ora si era interrogato: avrebbe voluto dipingere, esprimere la sua creatività come artista. David allora gli porta un libro dalla biblioteca, che magicamente non è più bianco, ma riproduce quadri d'au-

tori famosi e Bill comincia a dipingere le vetrate con vari spunti cubisti. Le vetrate di Bill sono colorate.

Si colora anche la mamma che si vergogna profondamente di questo, visto che il colore rappresenta ora uno scandalo, e la città è divisa tra colorati/rivoluzionari e non colorati/conservatori. I negozi appendono i cartelli "no colored" all'entrata, in una sorta di razzismo verso il colore, ovvero il cambiamento. La mamma adotta quindi il sistema di sbiancarsi il volto con la cipria (naturalmente grigia) per fare fronte ad una posizione che non è ancora pronta a reggere. "Ti si legge in volto" è in effetti un'espressione che parla proprio di questo: il colore che si assume (dall'impallidire al diventare rossi di collera o di vergogna), l'espressione mimica facciale, sono lo specchio delle nostre emozioni più profonde, e che appaiono prima di tutto sul nostro volto che a volte ci smaschera senza che ce ne accorgiamo.

Nel frattempo Jennifer si fa portatrice di un altro grande cambiamento, i libri della biblioteca man mano che i due fratelli ricordano di cosa parlano, si riempiono di parole e i racconti si scrivono, così i ragazzi cominciano a leggere e a scoprire che c'è un mondo tutto da scoprire fuori da Pleasantville. Lo scopre forse per la prima volta anche Jennifer quando una sera rifiuta di uscire con il campione di pallacanestro per studiare e integra, quindi un nuovo aspetto di sé, un lato ombra che prima rifiutava totalmente, il suo alter ego in Pleasantville, Mari Sue.

Mentre nel mondo originario Jennifer rappresenta una sorta di Lilith, prima moglie di Adamo, trasgressiva e rappresentativa delle ombre della società (di una società perfetta come Pleasantville dove i ragazzi non fanno nulla di compromettente e stanno alle regole, per esempio), quando entra nel mondo incantato di Pleasantville, diventa una sorta di Eva nel Paradiso terrestre, che pone il seme del dubbio offrendo la mela rossa della conoscenza e induce l'umanità ad andare oltre, integrando le proprie parti oscure. Nel suo cammino di consapevolezza, però,

⁴ Martello, L. (2007). *La via della luce femminile*, Cerchio della luna, Verona, pag. 123.



scopre il piacere per la conoscenza, come se dovesse ricalcare l'immagine più elevata dell'archetipo del femminile, ovvero Sofia, la conoscenza. «*L'oscura Lilith è il caos dal quale deriva l'ordine, la fiduciosa Eva è l'ordine da cui deriva "Coei che custodisce la Luce interiore", Sofia*»⁴

Jennifer ha integrato alla fine il proprio Animus ovvero la voce della proprie intime convinzioni, dello spirito d'iniziativa, del coraggio, della maturità spirituale in positivo, che permette alla donna di autosostenersi.

Allo stesso modo David, ragazzo modello, potrebbe integrarsi perfettamente nel paese perfetto di Pleasantville, ma proprio nell'assurda perfezione riesce ad integrare la propria parte Ombra e stravolge la propria vita diventando un rivoluzionario, anzi, il capo della rivolta dei "colorati". Inizialmente David è un ragazzo timido e impacciato, introverso e rispettoso delle regole. Grazie all'incontro con una ragazza, si lascia finalmente andare a ciò che sente, facendosi trascinare nella relazione, anche se il copione della sitcom prevedeva dovesse essere un altro il ragazzo prescelto. Inoltre, quando un gruppo di tepisti conservatori in bianco e nero tentano di importunare sua madre, lui sferra un pugno all'aggressore, facendo emergere una parte aggressiva che non conosceva di sé. Solo a questo punto si colora, perché ha integrato la sua parte Ombra, la sicurezza in sé stesso e lasciato andare un rigore costrittivo che gli impediva di esserlo.

È proprio in una scena al viale degli innamorati, che la ragazza porge una mela rossa a David, con la luna piena sullo sfondo, richiamandoci ancora una volta il mito di Eva e la mela del giardino dell'Eden e la tematica del femminile trasformatore. Il femminile è spesso rappresentativo dell'incontro con l'Anima per l'uomo, la quale gli permette di entrare in contatto con la sua parte Ombra, sconosciuta, di sé. E dopo un'acquazzone improvviso, dove i ragazzi di Pleasantville scoprono per la prima volta la pioggia e ne sono spaventati, tutti si risvegliano dalla notte dell'incoscienza, in un mondo splendente di colori e luce, in uno stato di coscienza individuale.

Un ultimo ostacolo da affrontare sono i con-

servatori ancora in bianco e nero, dei quali fa parte anche il padre di Bud e MarieSue, spaventato perché la moglie se n'è andata di casa, innamorandosi di Bill e perorando la causa del cambiamento e del colore, e non ha trovato più da mangiare la sera, tornando a casa da lavoro. Molti abitanti di Pleasantville sono restii al cambiamento che vedono come qualcosa di diabolico, altamente pericoloso, e nella città si verificano atti di vandalismo verso il fast food di Bill, che con le sue vetrate colorate, e il murales che dipinge insieme a David, ormai libero dalle costrizioni del conformismo, diviene simbolo della rivoluzione. David e Bill vengono arrestati, ma David, acquisita la componente aggressiva che gli mancava, sfida verbalmente il sindaco con una dialettica sostenuta e costringendolo ad attaccarlo in modo vistosamente aggressivo. A questo punto anche il sindaco si colora, dimostrazione che, come dice David nel film «è dentro di noi non possiamo nascondere»⁵. E uscendo dal tribunale ogni cosa ha acquisito il proprio colore.

Se la città per Jung può rappresentare uno dei simboli del Sé,⁶ richiamando una sorta di mandala con la piazza come centro e la pianta quadrata o rotonda, Pleasantville potrebbe dunque essere la rappresentazione di un falso sé, una sorta di "facciata esteriore", dove le vie hanno una fine che corrisponde ad un inizio (come l'uroboros menzionato prima), costruito su stereotipi che ne mantengono un'immagine pulita, senza macchia, come i personaggi che la abitano, sorridenti ma affettati, stridenti, non veri. In ognuno di essi possiamo scorgere la Persona di cui parla Jung, ovvero la Maschera che in questo caso rende visibile solo ciò che è bello e nasconde tutte le brutture o imperfezioni della personalità, non accettate socialmente ne individualmente.

La rivoluzione portata dai due ragazzi, e che fa "cadere" la maschera, corrisponde alla

⁵ David in *Pleasantville*, Gary Ross, New Line Cinema, USA1998.

⁶ Jung, C.G. (1964). *Man and His Symbols*. (trad. it. *L'uomo e i suoi simboli*, Raffaello Cortina, Milano, 1983, pag. 242, 243).

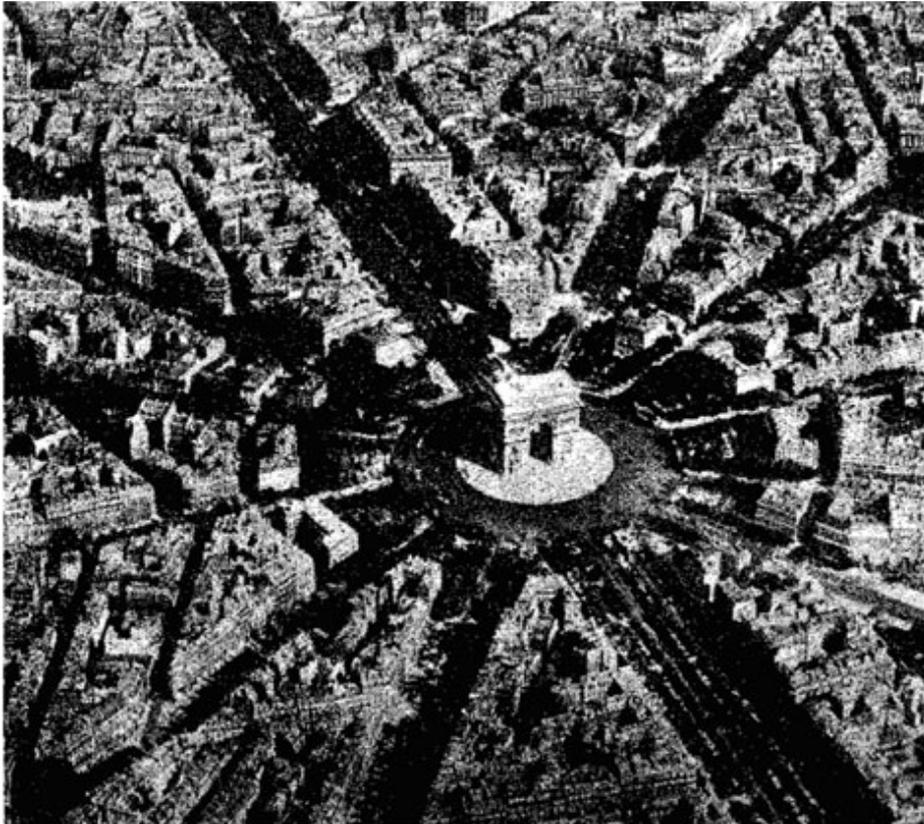
⁷ Puscetdu, M. (2010). *Gioco di Specchi*. Bologna: Paolo Emilio Persiani, pag. 22.

*proprietà emergente*⁷ di Pleasantville, ovvero un nuovo aspetto non programmato che emerge da un sistema complesso nel momento in cui si crea sempre più complessità. Ciò è dato dallo sviluppo della complessità individuale che aumenta tra i vari abitanti di Pleasantville, coinvolgendo anche i due protagonisti. Inizialmente è Jennifer che, attraverso le sue domande o affermazioni, crea scompiglio tra i compagni di scuola o nella

tutti cominciano a leggere e a frequentare la biblioteca; Bill sperimenta l'individualità e a poco a poco impara ad esprimerla attraverso l'arte. Neanche Jennifer e David rimangono incolumi di fronte al cambiamento che hanno innescato, vengono travolti da quello che hanno portato. Come una cellula, quando diviene sempre più complessa, si struttura in organizzazione e ciò comporta scambio, relazione, comunicazione tra le parti. Divenuta

una cellula complessa, Pleasantville non può più rimanere isolata e in ultimo compare un cartello con la scritta Springfield, una nuova città a cui connettersi, un nuovo mondo con cui entrare in contatto, una nuova cellula con cui condividere una relazione e un'organizzazione in un sistema ancora più complesso, il Mondo.

Il tentativo della città-chiusa e dei conservatori di mantenere in uno stato di disinformazione costante e perpetua l'intero organismo, tanto da multare la



Parigi, le dieci strade che si incontrano formano un mandala in *L'uomo e i suoi simboli*, Raffaello Cortina ed., Milano, 1983, pag. 243.

madre. Essi acquisiscono nuove informazioni che predispongono l'aumento delle potenziali possibilità per un dato frangente. E come nel gioco del domino, a cascata, ogni personaggio che viene "toccato" dal germe del cambiamento, introietta nuove prospettive, le fa sue, e ciò determina un allargamento di coscienza, volta a contenere le maggiori informazioni. A sua volta, chi viene "contagiato", si fa portatore della proprietà emergente. Così a cascata alcuni conoscono il sesso e compaiono letti "doppi", labbra rosse, incendi; allo stesso modo i ragazzi cominciano ad interessarsi a cosa c'è "fuori Pleasantville" e nei libri compaiono le scritte e

novità come il colore, è il tentativo di mantenere un livello costante di entropia, considerando come entropia la *misura del grado di ordine di un sistema*⁸. La novità, portata dai ragazzi del futuro, si è insinuata come *informazione* all'interno del sistema chiuso, e lavorando dall'interno, contagiando gli individui che a poco a poco vi entravano in contatto, come in un'epidemia è passata da un livello inconscio ad un livello di consapevolezza, facendo emergere una coscienza individuale nel cosmo collettivo e portan-

⁸ Frigoli, D., & Zanardi M. (1987). *Il codice psicosomatico del vivente*. Milano: Aneb, p. 32.



do infine il sistema totale ad un progressivo dilatarsi della coscienza. Il processo che regola l'informazione è in relazione inversa, dunque, all'entropia, e portando il sistema al disordine, è definito neghentropico, ovvero ad una diminuzione dell'entropia.

La tendenza all'ordine e alla organizzazione, caratteristica di un processo informativo, in campo psicologico finisce per tradursi, quindi, nello sviluppo di ciò che chiamiamo coscienza, così da concluderne che la coscienza che "si informa" opera energeticamente diminuendo l'entropia o meglio aumentando la neghentropia della struttura informante.⁹

Secondo la Teoria dei campi:

ogni particella è in grado di interagire con le altre pertanto crea intorno a sé un campo di forze. Tutte le particelle interagenti contribuiscono a creare il campo in cui si trovano e ciascuna di esse influenza in qualche modo tutte le altre. Quindi, qualsiasi particella nuova entrasse in quel campo ne verrebbe influenzata ed essa ristrutturerebbe tutto il campo [...] Tutto ciò è a maggior ragione applicabile ai livelli di complessità superiori, in cui le variabili in gioco aumentano esponenzialmente, fino ai campi relazionali umani[...].¹⁰

Tutto ciò ci permette quindi di concludere che:

permanenza e trasformazione, che concettualmente ci appaiono come polarità opposte, in realtà coesistono; anzi, è proprio la loro coesistenza a qualsiasi livello di complessità, la conditio sine qua non per la costruzione del nostro universo.¹¹

Non potrebbe esistere sistema governato solo da inerzia dove l'immobilità è paragonabile quindi solo alla morte, al non essere, o solamente da una continua trasformazione, che non permetterebbe di assimilare e sedimentare le basi su cui sviluppare possibili nuove trasformazioni.

Bibliografia

- Frigoli, D., & Zanardi M. (1987). *Il codice psicosomatico del vivente*. Milano: Aneb.
- Frigoli, D. (1999). *Il corpo e l'anima*. Padova: Sapere.
- Frigoli, D. (2005). *Intelligenza analogica*. Milano: MeB Publishing (Cambiare sé stessi).
- Pusceddu, M. (2010). *Gioco di Specchi*. Bologna: Paolo Emilio Persiani.
- Jung, C.G. (1964). *Man and His Symbols*. (trad. it. *L'uomo e i suoi simboli*, Raffaello Cortina, Milano, 1983, pag. 242, 243).
- Martello, L. (2007). *La via della luce femminile*. Verona: Cerchio della luna.
- von Franz M.L. (1995). *Shadow and evil in fairy tales*. New York: Spring Publication.
- Jung, C.G. (1964). *Man and His Symbols*. (trad. it. Parigi, le dieci strade che si incontrano formano un mandala. In *L'uomo e i suoi simboli*, Raffaello Cortina, Milano, p. 243, 1983).

⁹ Fantappiè, L. (1944). *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*. In Frigoli, D., & Zanardi M. (1987). *Il codice psicosomatico del vivente*. Milano: Aneb, p. 32.

¹⁰ Pusceddu, M. (2010). *Gioco di Specchi*. Bologna: Paolo Emilio Persiani, pag. 59.

¹¹ *Ivi*, pag. 60.

MAGGIO DI INFORMAZIONE PSICOLOGICA

Mese della prevenzione e del benessere



Durante il mese di Maggio 2012 saremo presenti in numerose città con seminari, incontri a tema convegni e conferenze su qualsiasi ambito della Psicologia. Sarà anche possibile richiedere un colloquio psicologico gratuito, cliccando sul sito www.psicologi.it/milano
TUTTI GLI INCONTRI SARANNO GRATUITI

IL SIGNIFICATO DEI SOGNI RELATORI: F. VIOLI – F. DE MARTINIS

7 maggio h 21.00, Via Vittadini, 3 Milano – Istituto ANEB

I sogni come i sintomi fisici ci parlano autenticamente di noi: un piccolo incontro per cercare di avvicinarsi al loro linguaggio. Durante l'incontro partendo dalla definizione di sogno e di inconscio si passerà a trattare i principi che ne sottendono l'organizzazione del sogno, fino a toccare specularmente i sintomi corporei, anch'essi espressione dell'inconscio dell'individuo, analizzando le similitudini e le differenze tra le due espressività.

LA FIABA MITO DI AMORE E PSICHE RELATORI: A. SANTANGELO – S. CALATI

7 maggio h 20.30, Via del Riccio 6, Sesto San Giovanni (MI) – (MM1 Sesto Marelli – Sesto Rondò)

L'incontro ed è dedicato a uomini e donne che volessero scoprire aspetti di sé attraverso l'analogia con le vicende dei miti greci.

LA PELLE: IL TEATRO DEL CORPO RELATORI: S. VERONI – A. CICERO

8 maggio 2012 ore 21.00, Via Galileo Galilei, 42 – Monza (MB) – Centro Acacia

Un approccio psicosomatico alle malattie della pelle come espressione delle proprie emozioni e dei propri vissuti. Nella serata verrà affrontato il significato simbolico e psicosomatico delle malattie della pelle: dermatiti, eczemi, vitiligine e psoriasi nel bambino e nell'adulto. Particolare attenzione verrà dedicata alle dermatiti infantili per aiutare i genitori a riconoscerle e per orientarli ad affrontare questo delicato problema.

PERCHÉ FUMIAMO? SMETTERE DI FUMARE: DIFFICOLTÀ, SUCCESSI E FALLIMENTI RELATORI: T. COMPARE – V. ROSSATO

10 maggio h 21.00, Via Vittadini, 3 Milano – Istituto ANEB

L'obiettivo dell'incontro è quello di proporre ai partecipanti una riflessione rispetto a quelli che sono i fattori psicologici che sostengono il comportamento tabagico. Si affronterà anche il tema del trattamento per la disassuefazione dal fumo.

ALLERGIE: UNA VISIONE PSICOSOMATICA RELATORI: S. VERONI – F. DE MARTINIS

11 maggio h 21.00, Via Galileo Galilei, 42 – Monza (MB) – Centro Acacia

Il significato e il senso delle allergie: cosa sono, come si presentano, cosa esprimono. L'incontro prevede una descrizione di che cosa si intende per allergia e quali ne sono i sintomi manifesti. Tramite l'utilizzo dell'analogia si cercherà di costellare i sintomi cercandone una lettura dei significati in chiave simbolica. Dopo una breve presentazione di alcuni flash clinici esemplificativi e chiarificatori, si lascerà uno spazio per gli eventuali interventi dei presenti.

CIBO ED EMOZIONI RELATORI: S. OSTINI – C. NOSEDA

11 maggio 2012 h 21.00, Via Cartiera, 5 – Maslianico (CO) – Scuola Primaria

Il cibo: non solo nutrimento fisiologico ma anche affettivo

ARTETERAPIA: IL GIOCO PERDUTO RELATORI: F. DE MARTINIS – F. VIOLI

14 maggio h 21.00, Via Vittadini, 3 Milano – Istituto ANEB

L'uso dell'espressività artistica riveduta in chiave di complessità. Dopo una breve introduzione sull'arteterapia, esemplificata nella presentazione di un progetto realizzato in un ambiente protetto, si passerà a un momento esperienziale dove potranno partecipare senza obbligo i presenti. L'incontro terminerà con un momento di condivisione/discussione aperta.

L'APPARATO GENITALE FEMMINILE: SINTOMI E PATOLOGIE RELATORI: S. VERONI – A. CICERO

15 maggio 2012 ore 21.00, Via Galileo Galilei, 42 – Monza (MB) – Centro Acacia

I sintomi e il significato simbolico e psicosomatico delle patologie dell'apparato genitale femminile: sindrome mestruale dolorosa, cisti ovariche, endometriosi e "infertilità delle coppia". Durante l'incontro verranno descritti i sintomi e il loro significato simbolico e psicosomatico delle patologie dell'apparato genitale femminile. Si darà spazio ad amplificazioni con casi clinici e ad una discussione finale.

CHE COS'È L'IPNOSI? TECNICHE IPNOTICHE E AMBITI DI INTERVENTO RELATORI: V. ROSSATO – R. GROSSO

16 maggio h 21.00, Via Giambellino, 84 – Milano – Associazione del Labirinto s.r.l.

L'ipnosi viene definita come uno "stato modificato di coscienza" in cui il soggetto ha l'impressione di un cambiamento del funzionamento abituale della sua coscienza e di vivere un altro rapporto con il mondo e con se stesso. La trance ipnotica rende possibile focalizzare l'attenzione sulle realtà interiori, rendendo possibile scoprire, utilizzare memorie dimenticate, attivare energie o risorse latenti che avranno un effetto in diversi ambiti dell'esistenza.



EMOZIONI E CIBO RELATORI: T. COMPARE – S. GAZZOTTI

17 maggio 2012 h 21.00, Via Vittadini, 3 – Milano – Istituto ANEB

Il tema che verrà affrontato nel seminario è quello relativo agli aspetti psicologici legati al cibo e all'alimentazione nel corso del ciclo di vita. Si affronterà anche il tema dei disturbi del comportamento alimentare.

STRESS E MALATTIA RELATORI: S. CALATI – A. SANTANGELO

17 maggio 2012 h 20.30, Via del Riccio 6, Sesto San Giovanni (MI) – (MM1 Sesto Marelli – Sesto Rondò)

Il significato psicologico dello stress e il modo in cui può portarci a sviluppare una malattia.

PSICOSOMATICA: COME IL CORPO CI PARLA RELATORI: P. FEREOLO – F. VIOLI

18 maggio h 19.00, B.go S. Ambrogio 4/A – Parma – Galleria del libro

L'intervento consisterà in una breve introduzione sulle concezioni più attuali dell'approccio psicosomatico a cui seguirà l'esposizione di alcuni flash di casi clinici, per esemplificare come il terapeuta decodifichi il linguaggio del soma aiutando il paziente a porsi in un atteggiamento di ascolto e dialogo con il proprio corpo. Si favorirà l'interazione con il pubblico che potrà partecipare attivamente all'incontro con le proprie domande e curiosità.

LA PSICOSOMATICA: RELAZIONE TRA CORPO E PSICHE RELATORI: S. OSTINI – C. NOSEDA

18 maggio 2012 h 21.00, Menaggio (CO) – Sala Consiliare del Comune

Corpo e psiche non sono due unità separate ma parti di uno stesso insieme: l'unità psicosomatica.

NEL RUOLO DI MADRE: COMPITI E SFIDE PSICOLOGICHE RELATORI: T. COMPARE – S. BALESTRA

21 maggio 2012 h 21.00, Via Vittadini, 3 Milano – Istituto ANEB

Obiettivo dell'incontro è quello di affrontare il tema dell'esperienza interiore vissuta dalle donne che diventano madri, si parlerà di tutte le difficoltà e le sfide che si incontrano nel diventare madre e nello svolgere il ruolo materno.

IL RITMO DELLE EMOZIONI RELATORI: S. VERONI – F. DE MARTINIS

22 maggio h 21.00, Via Galileo Galilei, 42 – Monza (MB) – Centro Acacia

Un'esperienza di danzamovimentoterapia per entrare in contatto con il proprio corpo, allentare le tensioni e raggiungere il proprio benessere psicofisico. Alla fine del gruppo esperienziale si dedicherà spazio alla condivisione con il gruppo. La Danzamovimentoterapia è un metodo di espressività corporea in cui attraverso il movimento libero e lo stimolo musicale si attivano i canali della comunicazione non verbale permettendo un accesso più facilitato alle nostre sensazioni ed emozioni.

PSICOSOMATICA: UN APPROCCIO OLISTICO ALLA SALUTE E ALLA MALATTIA RELATORI: V. ROSSATO – A. REMOTTI

23 maggio h 21.00, Via Vittadini, 3 Milano – Istituto ANEB

La psicosomatica studia le relazioni tra mente e corpo e pone al centro dell'interesse non la malattia ma l'uomo malato. La malattia appare come la conseguenza di uno stato di disarmonia dell'organismo e di squilibrio relazionale con l'ambiente. Dopo un'introduzione sull'evoluzione della psicosomatica, verranno date le basi di una nuova modalità di lettura del reale, della salute e della malattia è chiamata Ecobiopsicologia, per sottolineare la profonda concordanza fra il mondo esterno (eco), il corpo dell'uomo (bio) e la sua psiche (psiche).

CIBO E EMOZIONI RELATORI: S. GAZZOTTI – T. COMPARE – S. RINALDI

24 maggio 2012 h 21.00, Via Bagaini 1 – Varese

Il tema che verrà affrontato nel seminario è quello relativo agli aspetti psicologici legati al cibo e all'alimentazione nel corso del ciclo di vita. Si affronterà anche il tema dei disturbi del comportamento alimentare.

PSICODRAMMA O GIOCO DI RUOLO: QUANDO IL RACCONTO DIVENTA RECITA RELATORI: V. ROSSATO – F. VIOLI

27 maggio h 21.00, Via Vittadini, 3 Milano – Istituto ANEB

Lo psicodramma è una modalità di terapia di gruppo o di addestramento, in cui vengono messe in scena delle situazioni – reali, immaginarie, presenti, passate o future – proposte o dai componenti del gruppo o dal terapeuta, con un gioco di interpretazione spontanea. In tale modo è possibile prendere coscienza delle proprie dinamiche interne, di quelle degli altri, rivivendo in gruppo una situazione non solo raccontandola, ma anche recitandola.

ALLERGIE: UNA VISIONE PSICOSOMATICA RELATORI: F. DE MARTINIS – S. VERONI – F. VIOLI

28 MAGGIO H 21.00, VIA VITTADINI, 3 MILANO – ISTITUTO ANEB

Il significato e il senso delle allergie: cosa sono, come si presentano, cosa esprimono. L'incontro prevede una descrizione di che cosa si intende per allergia e quali ne sono i sintomi manifesti. Tramite l'utilizzo dell'analogia si cercherà di costellare i sintomi cercandone una lettura dei significati in chiave simbolica. Dopo una breve presentazione di alcuni flash clinici esemplificativi e chiarificatori, si lascerà uno spazio per gli eventuali interventi dei presenti.

PER ULTERIORI INFORMAZIONI ED APPROFONDIMENTI SULLE TEMATICHE, [CLICCA QUI](#).

Nel prossimo numero...



Già Freud nella sua metapsicologia individua un principio di piacere come ispiratore della vita psichica in contrapposizione ad un principio mortifero che tende all'estinzione di ogni tensione-dolore. Se Eros è la pulsione vitale, il piacere libidico, Thanatos rimanda al desiderio di estinguere il dolore e le angosce della vita. Nel buddismo invece la prima verità è che "tutto è dolore", così come nella tradizione cristiana il dolore è l'espiazione del peccato originale. Per Nietzsche invece "senza piacere, non vi è vita; la lotta per il piacere è la lotta per la vita" e per Epicuro il piacere è il "sommo bene", è l'eudaimonia (stare bene con il proprio *démone*). In questa opposizione, in questo conflitto si declinano tutti i temi legati alla passione, al desiderio, all'esuberanza vitale, alla bramosia così come al tormento, al martirio e allo strazio del dolore. Ma se il peso del dolore "contrae" l'io, vincolato della contingenza della materia, il Sé all'opposto si apre al piacere della trasformazione e dell'evoluzione per ritrovare nell'estasi l'incanto e la meraviglia della scoperta della propria origine.

Periodico telematico trimestrale a carattere scientifico dell'Istituto ANEB
Via Vittadini, 3 – 20136 Milano
Anno II – n. 5 – marzo 2012
ISSN di prossima pubblicazione
Direttore Responsabile: Diego Frigoli
Direttore Editoriale e Direttore Scientifico: Giorgio Cavallari
Comitato Scientifico: Mara Breno, Alda Marini, Silvana Nicolosi, Milena Porcari,
Maria Pusceddu, Raffaele Toson, Anna Villa
Capi redattori: Alessandra Bracci, Antonella Remotti, Aurelio Sugliani, Francesca Violi
Comitato redazionale: Tiziana Compare, Simona Gazzotti, Valentina Rossato
Comitato Revisione: Gisella Benza, Francesca De Martinis, Fanny Galetti, Elena
Larocchi, Eleonora Masto, Cristiana Minoletti
Versione inglese a cura di: Sofia Guadagnuolo, Raffaella Restelli
Editor e Graphic designer: Gerardo Ceriale

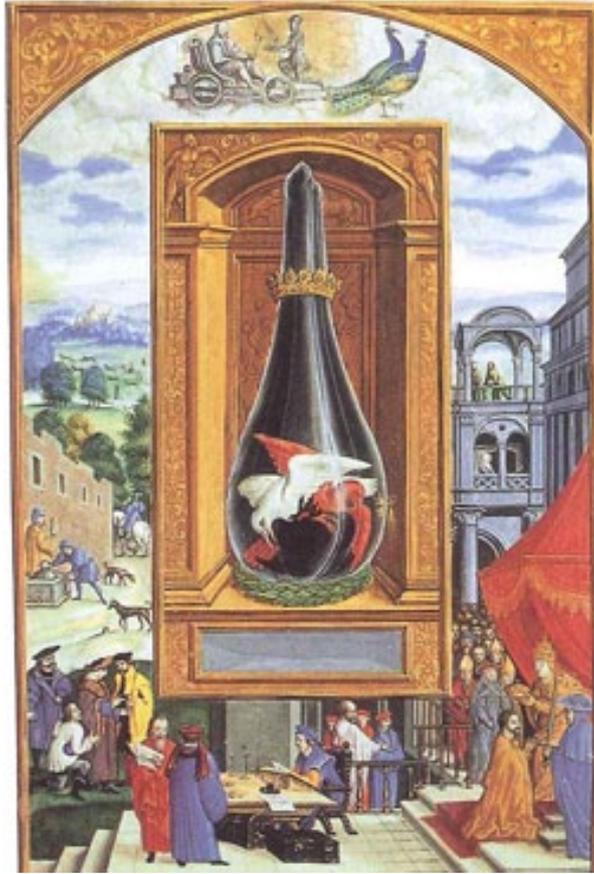
Per informazioni scrivere a: redazione@aneb.it

CONTATTI

Segreteria dell'Istituto: Tel. 02/36519170 - Fax 02/36519171

email: istituto@aneb.it

Ulteriori informazioni sono disponibili presso la pagina web dell'istituto, all'indirizzo www.aneb.it



ET SIC IN INFINITUM...