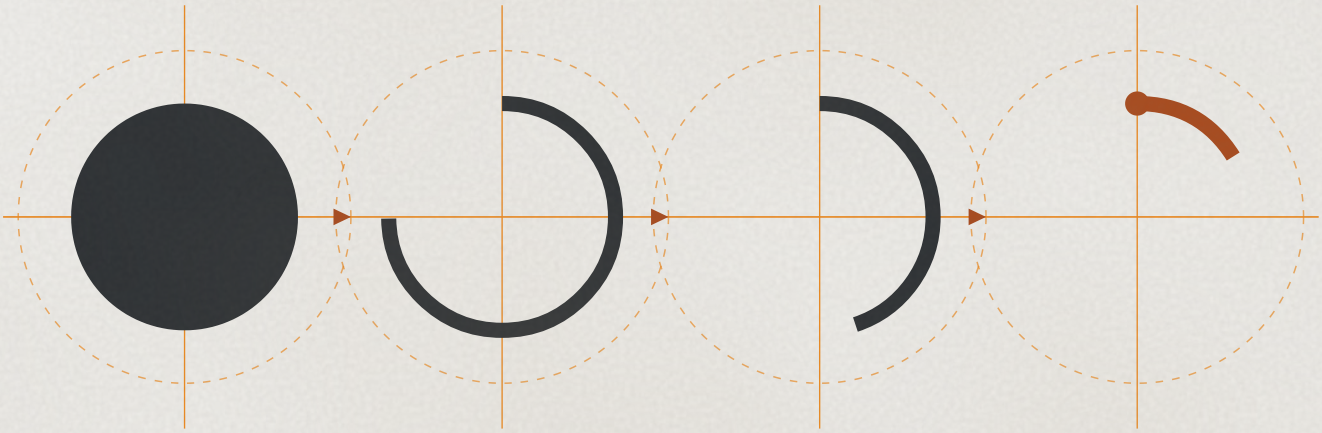


SEZIONE III · FIGURE DEL LIMITE

Abitare la metamorfosi

Dal sapere oracolare alla trasformazione terapeutica

Roberto Cecchetti

Abitare la metamorfosi

Dal sapere oracolare alla trasformazione terapeutica

Roberto Cecchetti

ABSTRACT

Muovendo dalla filosofia delle forme simboliche di Cassirer — la coscienza fondata sul mutamento, non sulla statica — il contributo ripercorre il passaggio dal sapere oracolare, che fissa il destino in un enunciato, alla trasformazione terapeutica, che restituisce senso al movimento della vita psichica. Attraverso Neumann, von Franz e Hillman, la metamorfosi è còlta come opera della funzione formante dell'inconscio, che trascende il perimetro dell'io individuale per farsi struttura del mondo condiviso: come le prime forme del diritto e del mito nascono dall'esigenza di dare un péras — un limite e una forma — al caos primordiale, così la presa di coscienza terapeutica non si esaurisce nella stanza d'analisi, ma riapre lo spazio per un'autentica metamorfosi della civiltà.

PAROLE CHIAVE **forme simboliche (Cassirer); dal sapere oracolare alla trasformazione terapeutica; metamorfosi e funzione formante dell'inconscio.**

"Se invece il movimento e il senso del movimento vengono considerati essi stessi come un fattore fondamentale nella struttura della coscienza, viene con ciò stesso riconosciuto che anche qui la dinamica non va fondata sulla statica, ma questa su quella, e che ogni realtà della vita psichica consiste in processi e in cambiamenti, mentre la fissazione in stati rappresenta solo un'opera successiva dell'analisi e dell'astrazione."[1]

Con queste parole il filosofo delle Forme simboliche, nel suo ripercorrere la filosofia del linguaggio, dopo aver fatto riferimento alla psicologia generale dei movimenti espressivi, quale modello di scienza psicologica in contrapposizione alla psicologia sensistica, giunge a presentarci la coscienza come fondata sul mutamento.

Una simile fondazione ci colpisce ancora oggi in quanto l'idea di immutabilità e staticità, di assenza di moto, appare quasi inevitabilmente ai nostri occhi come necessariamente antecedente ad ogni mutevolezza. Così il linguaggio, non è più solo strumento della coscienza ma è attività dello spirito, inteso nel senso della mente umana nella sua attività spontanea, attiva e creatrice di forme. Il linguaggio non è mero rispecchiamento passivo del mondo sensibile, il linguaggio è ciò che dà forma alle connessioni della materia grezza dei sensi.

Se però da un lato la mente dà forma a partire da uno stato meta-morfico in movimento e in mutamento, dall'altro lato il linguaggio attraverso cui la mente informa il reale è esso stesso elemento anche naturale; il linguaggio è esso stesso liminare, come liminare è la mente che si pone quale soglia fra mondo interno ed esterno, soggetto ed oggetto.

Ed è proprio l'elemento più profondo che da Jung è chiamato "psicoide", quell'elemento che sembra voler indicare, alludendo per così dire attraverso un'immagine speculativa, la radice di unicità dalla quale dovrebbe dipartirsi il costitutivo dualismo che abitiamo e che ci abita. È nello strato psicoide infatti che corpo e mente non si distinguono, che soma e psiche si separano, almeno in apparenza, a voler quasi costituire un primigenio impianto metafisico, con incastonato il suo dualismo: mondo degli archetipi-corpo, realtà-copia, soggetto-oggetto, apparenza-verità e così di seguito.

Quindi la capacità di in-formare liberamente la realtà sensibile attraverso la sintesi delle forme simboliche, sarebbe per Cassirer come un'attività spirituale che si dà grazie ed attraverso un'attività che è al contempo naturale ed innata. Si può dire che questo stato profondo sia la vita nella sua indifferenza, nella sua nudità ed il mito secondo Cassirer è ciò che esprime questa originaria forma di vita:

La "vita" infatti, secondo la concezione fondamentale di Schelling, non significa né qualcosa di semplicemente soggettivo, né qualcosa di semplicemente oggettivo, ma si trova esattamente sulla linea che divide i due campi: è il punto di indifferenza fra soggettivo e oggettivo."[2] Questa concezione ricorda la concezione del divenire della coscienza sostenuta da Hegel e ripresa in modo indiretto da un allievo di Jung, Erich Neumann, il quale scriverà appunto una sua Storia delle origini della coscienza[3] e dunque del suo divenire.

La storia come scienza ed il mito finiscono infatti per intrecciarsi e sarà il mito ad informare il divenire storico, come un moto necessitante, come un'attività inconscia.

Come può ciò che è per definizione necessario, liberarsi ad un tratto della propria veste di necessità per indossare i panni dell'assoluta libertà? Come può cioè la coscienza divenire e sbocciare dalla sua matrice inconscia e cioè necessaria? Si tratterebbe di un parto attraverso la Grande Madre dell'inconscio che racchiude nel proprio grembo ogni dualità.

Ma appunto anche qui tutto è in movimento, un movimento circolare per la precisione, un movimento uroborico che condurrà prima o poi, attraverso vari stadi, fuori dal dominio del circolo della necessità. Non a caso Neumann si rifarà al motto dell'alchimista alessandrino Ostane: "La natura si compiace della natura, la natura domina la natura e la natura vince (o trionfa su) la natura" (in greco: Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ φύσις φύσιν νικᾷ, καὶ φύσις φύσιν κρατεῖ).

La natura attraversa teleologicamente tre fasi per giungere al fine della libertà da e su se stessa. Ed è in effetti tale vittoria il raggiungimento della coscienza liberata, in quanto cosciente delle forze che di volta in volta la informano.

Nel concetto di organo, Cassirer scorge allora una sorta di risposta a questo enigma: il linguaggio, e quindi la coscienza che parla il linguaggio delle forme formanti, è organica, secondo quanto sosteneva Wilhelm von Humboldt, è dunque organo e non mero strumento: la lingua è la struttura stessa attraverso cui il pensiero si costituisce.

Sappiamo che la sofferenza del paziente “limite” corrisponde spesso ad un mancato funzionamento o ad un blocco di questo organo: il materiale psichico non riesce ad imboccare la via dell’organo linguistico rimanendo così incastrato nel soma, nel corpo (somatizzazione), o scaricandosi nell’azione (acting out).

La terapia, come somministrazione di linguaggio, diventa il luogo in cui questo organo viene riattivato in vista della riacquisizione della capacità di dire e di simbolizzare.

Quindi, come dicevamo, il linguaggio, così come la coscienza, hanno natura anfibia e metamorfica, sono sia natura sia libertà e paradossalmente se da un lato il linguaggio istituisce sinteticamente nuovi nessi nel caos del piano sensibile allo stesso tempo è sempre il linguaggio, con le sue strutture logiche, che dà forma alla mente che pensa. Come l’inconscio trapassa in coscienza così anche la parola da necessaria si fa organica e libera.

Le forme simboliche, - linguaggio, arte, mito, pensiero religioso - organizzano la realtà in modi diversi, modi che sono anche prospettive per comprendere la psiche, perché la rispecchiano.

Guardando in questa prospettiva allora incontriamo le figure mitiche quali archetipi che determinano, secondo la visione hillmaniana, il nostro stile di patologizzazione, ma anche il nostro modo di porci quali esseri di confine fra un mondo interno ed uno esterno. Il mio modo di dirigermi sulla realtà sarà effettivamente determinato a priori dalla forza archetipica e dalla figura mitico-simbolica che in un dato momento, sull’onda del continuo mutamento, di volta in volta predomina e costella elementi simbolici, immagini, idee.

Cosa furono in origine gli oracoli? Marie Louise von Franz vide nell’oracolo un ritorno alla radice della realtà, cioè al numero, essendo il numero anche una qualità (oltre che ovviamente una quantità), attraverso cui prevedere la successione delle figure archetipiche nella continua metamorfosi della psiche[4]. Con dei bastoncini, con un gioco che sospenda la temporalità ordinaria, attraverso la sorte che connette psiche e materia, gli esagrammi avrebbero parlato il linguaggio della psiche-materia, il linguaggio unitario della qualità-quantità, che avrebbe indicato il dominio in un dato momento di un certo archetipo e delle sue qualità e attributi. In effetti l’ i Ching è arte del mutamento, è divinazione all’interno del perenne mutamento delle forme.

In questo continuo mutare l’oggetto della nostra conoscenza si distanzia, ci appare in lontananza, e lo vogliamo afferrare:

Ciò che è estraneo deve essere ridotto in proprio potere; in senso puramente materiale e secondo la sua realtà corporea deve essere tratto nell’ambito dell’io. Perfino le prime fasi iniziali della conoscenza sensibile rientrano ancora in questo caso: in esse si crede, secondo la significativa e caratteristica espressione platonica, di poter afferrare l’oggetto addirittura con le mani (ἁπρίξ ταῖν, Χεροῖν). Ogni progresso del concetto e della pura “teoria” consiste però proprio nel superare progressivamente questa prima immediatezza sensibile.

L'oggetto della conoscenza si allontana sempre più, tanto che la consapevolezza critica che il sapere acquista di se stesso può sembrare alla fine addirittura il " punto infinitamente lontano ", il compito infinito del sapere. Al tempo stesso, però, solo in questo apparente allontanamento esso acquista la sua vera determinatezza ideale. Nel concetto logico, nel giudizio e nel sillogismo si svolge quella comprensione indiretta che forma il vero carattere della" ragione". Dal punto di vista genetico e obbiettivo risulta quindi effettivamente che si compie un continuo passaggio che porta dall'"afferrare" (greifen) al " comprendere " (begreifen). L'afferrare fisico-sensibile diventa interpretazione sensibile, ma in quest'ultima vi è già il primo spunto per una superiore funzione significativa quale si manifesta nel linguaggio e nel pensiero.

Per misurare tutta la portata di questa opposizione, si può dire che all'estremo sensibile del semplice "mostrare" si contrappone l'estremo logico del "dimostrare". Dal semplice indicare con cui viene denominato un essere assolutamente singolo (un τόδε τι, nel senso aristotelico) il cammino procede verso una sempre più spinta determinazione generale: la funzione inizialmente soltanto indicativa diventa funzione " apodittica".

Il linguaggio stesso sembra conservare ancora questo nesso in quanto collega le espressioni che significano parlare e dire con quelle che significano indicare e mostrare.[5]

Tale compito sfuggente, questo "punto infinitamente lontano", è ciò che Pan, per ricorrere ad una forma simbolica della nostra psiche, ricerca nel continuo e disperato sottrarsi della ninfa mutevole. La ninfa è portatrice di un sapere oracolare e metamorfico, un sapere precedente all'ordine delfico di Apollo; tanto che ciò che Apollo sa nel campo della pre-veggenza è un antico bagaglio che egli ha fatto suo dopo aver incontrato Telfusa, una ninfa, e dopo averla soggiogata.

Prima del mondo razionale esisteva un mondo di forma mutevoli. In questo senso la dimensione psicotica è effettivamente la regione delle forme che mutano, ma senza un adeguato contatto razionale con le categorie ordinatrici del linguaggio e della coscienza. Zeus mutava aspetto continuamente e per la cultura greca il dio poteva manifestarsi nelle forme più diverse.

Così Pan, secondo la ricostruzione hillmaniana, rappresenta i nostri istinti che necessitano di riflessione, ma non ci può essere riflessione senza sospensione della consueta temporalità.

Nella tensione al raggiungimento del suo oggetto, la nostra istintualità sensibile si trasforma in altro da sé, si fa riflessione, e questo proprio grazie ad una lontananza dall'oggetto che ne consente l'inseguimento.

Il mezzogiorno assolato in cui Pan si manifesta è il momento della sospensione del mutamento, è il momento della stasi, della immutabilità e dell'eternità. Forse ciò significa che quando perdiamo la percezione del mutamento e della temporalità ci lasciamo alle spalle le sembianze umane e diventiamo più bestie (che non hanno cognizione della morte) o dei, come lo stesso Pan; in ogni caso siamo portati via dalla condizione semplicemente e puramente umana: la stasi, la fine del mutamento è una condizione non normale per la coscienza.

Da questo stato panico ebbe origine anche la pittura metafisica di Giorgio de Chirico, che ricorda di aver avuto l'intuizione della sua nuova idea di pittura proprio in piazza Santa Croce a Firenze, nell'ora meridiana di Pan. In un certo senso la pittura di de Chirico, che si dice metafisica, ribaltando il concetto ordinario di metafisica, crea un regno in cui le presenza divine, gli oggetti, le maschere, i manichini, le piazze semideserte, le architetture, manifestano come dato primo il dato continuamente mutevole della coscienza, dalla quale sgorgano gli elementi più disparati, più lontani e misteriosamente inconsci e ritornanti, come appunto il rimosso, e in tal senso più metafisici. Cosa vediamo allora attraverso la forma simbolica di Pan? Che aspetto della psiche si mostra in questa figura mitica secondo Hillman? Forse la figura di Pan ci fa comprendere, da un altro punto di vista, la liberazione della coercizione, il superamento dell'istinto che si fa coscienza attraverso la riflessione:

Poiché le immagini appartengono allo stesso continuum dell'istinto (e non sono sublimazioni di quest'ultimo), le immagini archetipiche sono parti della natura, e non semplicemente delle fantasie soggettive 'nella mente'. La figura di Pan rappresenta la coazione istintuale e nel contempo offre il mezzo mediante il quale la coazione può essere modificata attraverso l'immaginazione. Agendo sull'immaginazione, partecipiamo alla natura 'dentro di noi'.

Il metodo di questa azione, tuttavia, non è così semplice come potrebbe sembrare, poiché non si tratta soltanto di un'attività della mente o della volontà consce, anche se queste vi hanno la loro parte. La modificazione del comportamento coatto richiede un'altra funzione psichica, che discuteremo più avanti in relazione agli amori di Pan.

Per cominciare, osserviamo più da vicino la coazione.

Incontriamo la coazione in rapporto a Pan già nell'Inno orfico (Taylor), dove gli viene dato per due volte l'appellativo di « fanatico », e nell'Inno omerico (Chapman) leggiamo che egli si inerpica sempre più in alto « e non si arresta mai ». La stessa esaltata coazione appare nel comportamento che gli è attribuito: panico, stupro e incubo.

I poli di sessualità e panico, che possono passare repentinamente l'uno nell'altro o attivarsi a vicenda, rivelano gli estremi più crassamente coatti di attrazione e repulsione.[6]

Il punto qui è che non possiamo liberarci o modificare il nostro istinto, o, per dirla in termini diversi, la nostra coazione nei confronti della necessità soltanto attraverso un atto volontario. Ma appunto, il fuggire lontano della Ninfa, l'allontanarsi dell'oggetto della conoscenza, che permettono al linguaggio di farsi espressione e funzione dello spirito, rendono possibili la riflessione e la coscienza, come appercezione, cioè come coscienza di sé.

L'istinto coatto si libera da se stesso grazie all'immagine che esso stesso produce perché, come rileva Hillman

l'istinto agisce e nello stesso tempo forma un'immagine della sua azione". Le immagini fanno scattare le azioni e le azioni sono modellate sulle immagini, perciò ogni modificazione delle immagini incide sui modelli di comportamento, talché ciò che facciamo nella nostra immaginazione

possiede rilevanza istintuale.[7]

E quindi eccoci arrivati al punto in cui natura e spirito, istinto e immagine, coercizione e libertà si compenetrano e manifestano una loro radice comune:

La sua natura (di Pan) è completamente immaginale, e dobbiamo perciò intendere anche l'istinto come una forza immaginale e non concepirlo letteralisticamente alla maniera della scienza naturale o di una psicologia che fondi se stessa sulla scienza o su una meta-biologia. Paradossalmente, le pulsioni più naturali sono non-naturali, e la più istintualmente concreta delle nostre esperienze è immaginale. È come se l'esistenza umana, persino al suo livello vitale di base, fosse una metafora. Se il comportamento psicologico è metaforico, allora per comprenderlo dobbiamo guardare a quelle che sono le metafore dominanti della psiche. Ciò significa che occupandoci delle sue immagini archetipiche possiaino apprendere sulla psicologia dell'istinto altrettanto che mediante la ricerca fisiologica, animale e sperimentale.[8]

Occuparci delle immagini archetipiche significa guardare il continuo mutare di tali immagini, che sono alla radice delle nostre azioni, in quanto determinano e in-formano il nostro comportamento. Conoscendo le polarità necessaria (in quanto ogni archetipo ha le sua polarità) e i mutamenti di queste forme della coscienza, o dell'inconscio (in quanto ancora forze agenti nell'ombra del profondo), si potranno non solo prevedere le modalità di patologizzazione che tali forme porteranno inevitabilmente con sé, ma anche indovinare, in senso quasi oracolare, quale forza archetipica e mitica deve succedere a un'altra come diretta conseguenza. Tale poteva essere l'idea di previsione oracolare. Se le immagini sono istinti e gli istinti immagini, e se tali immagini dirigono l'agire, un tale agire sarà sempre archetipico, cioè riferibile ad un modello mitico ed immaginale di riferimento.

Possiamo pensare allora alla coscienza come una sorta di funzione trasformatrice: da un lato essa è natura e coazione, è informata da un certo linguaggio e dalle dinamiche archetipiche che si succedono nell'inconscio, dall'altro lato, essa è in grado di adempiere alla sua funzione spirituale grazie alla quale, in termini hegeliani lo spirito si liberata dalla coazione e dalla letteralizzazione, attraverso il superamento dell'elemento istintuale ed inconscio, e diventa cosciente di se stessa, coscienza di sé, attraverso il movimento dialettico che la conduce verso un più alto riconoscimento. Che il mito si trovi in intimo e necessario rapporto con il compito universale della fenomenologia dello spirito si può desumere indirettamente già dal modo in cui Hegel stesso ne intese e ne definí il concetto nella prefazione alla Fenomenologia: «Lo spirito che ha coscienza del suo svilupparsi come spirito è la scienza. Essa è la sua realtà e il regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento... Il cominciamento della filosofia presuppone o esige che la coscienza si trovi in questo elemento. Ma questo elemento acquista la sua perfezione e la sua trasparenza solo mediante il moto del suo divenire. Esso è la spiritualità pura, come l'universale che ha il modo della semplice immediatezza... Da parte sua la scienza esige che l'autocoscienza si sia innalzata a quest'etere, affinché questa possa vivere e viva in essa e con esso.[9]

Il punto è però percorrere diverse fasi e diversi livelli nel continuo mutare della coscienza e del suo divenire per raggiungere un grado di coscienza da cui ripensare o nel caso ri-fondare ciò che prima era dato nella realtà in modo inconscio, come nel caso del diritto e delle sue categorie fondamentali. Se certamente la coscienza può addivenire ad una sempre più completa liberazione dagli aspetti inconsci e coercitivi ciò non significa che tale processo si compia necessariamente in ciascuno. La psicoterapia rappresenta, a nostro avviso, ancora oggi una possibilità di liberazione, attraverso la presa di coscienza delle forme che di volta in volta ci abitano e talvolta ci dominano, e tale liberazione può condurre non solo ad un compimento del soggetto, alla sua individuazione, ma anche alla scoperta dell'origine psichica di quelle forme che danno vita alle relazioni umane, all'interno della polis, ma non tanto per evidenziarne le strutture coscienti, quanto invece per vedervi all'opera la forza formante dell'inconscio.

In questa prospettiva, la funzione formante dell'inconscio trascende il perimetro dell'io individuale per farsi struttura del mondo condiviso.

Come le prime forme del diritto e del mito studiati da Bachofen e Cassirer sono nate dall'esigenza di dare un Péras (un limite e una forma) al caos primordiale della vita associata, così le strutture della polis continuano a nutrirsi e a strutturarsi a partire dalle medesime immagini archetipiche.

La presa di coscienza terapeutica non si esaurisce dunque nel privato della stanza d'analisi: essa permette di scorgere come persino l'ordine giuridico e sociale sia attraversato da un perenne dinamismo simbolico. Riconoscere l'origine inconscia delle nostre norme ci protegge dal rischio di pietrificarle in una visione dogmatica e statica, riaprendo lo spazio per un'autentica metamorfosi della civiltà.

Bibliografia

Bachofen, J. J. (1988). *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi rapporti con la natura religiosa e giuridica*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino, 2016.

Cassirer, E. (1923-1929). *La filosofia delle forme simboliche. Vol. 1: Il linguaggio*. Sansoni, Milano, 2004.

Cassirer, E. (1923-1929). *La filosofia delle forme simboliche. Vol. 2: Il pensiero mitico*. Pgreco, Milano, 2015.

Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenologia dello spirito*. Prefazione.

Hillman, J. (1972). *Saggio su Pan*. Adelphi, Milano, 1977.

Neumann, E. (1949). *Storia delle origini della coscienza*. Tr. it. Astrolabio, Roma, 1978.

Von Franz, M.-L. (1988). *Psiche e materia*. Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

Nota biografica

Roberto Cecchetti è filosofo, psicologo e psicoterapeuta di orientamento analitico. È docente di Filosofia e Psicologia presso istituti di alta formazione e scuole di specializzazione in psicoterapia. Autore di numerose pubblicazioni all'intersezione tra pensiero filosofico, fenomenologia ed epistemologia della psicologia del profondo, la sua attività di ricerca si concentra sui modelli del costruttivismo, sulle forme simboliche e sull'attualizzazione del pensiero archetipico nella clinica contemporanea. Esercita la libera professione come psicoterapeuta.

NOTE

1. E. Cassirer, La filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio, Sansoni, Milano 2004, p. 148.
2. Ernst Cassirer, Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico, Pgreco, Milano 2015 p. 11.
3. Erich Neumann, Storia delle origini della coscienza (1949), tr. it. Astrolabio, Roma 1978.
4. Si veda a tal proposito il celebre studio sui nessi fra psiche e materia: Marie-Louise Von Franz, Psiche e materia, (1988), Bollati Boringhieri, Torino, 2014
5. ibid. pp. 150, 151.
6. James Hillman, Saggio su Pan, Adelphi, Milano 1977, p. 63.
7. Ibid. p. 62.
8. Ibid. p. 64.
9. Ernst Cassirer, Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico, Pgreco, Milano 2015 p. XIV.